

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Fernando Rocha Sapaterra

Μακαριότης em Epicuro: noção e teologia

DOUTORADO EM FILOSOFIA

São Paulo

2014

Fernando Rocha Sapaterro

Μακαριότητα em Epicuro: noção e teologia

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Rachel Gazolla de Andrade

São Paulo

2014

Banca Examinadora

Agradecimentos

À CAPES Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pela concessão da Bolsa e incentivo à Pesquisa;

À PUC-SP e ao Departamento de Estudos Pós-graduados em Filosofia, nos seus coordenadores atuais, Prof. Dr. Marcelo Perine e Prof. Dr. Antonio Valverde bem como ao ex-coordenador Prof. Dr. Edécio Gonçalves de Sousa;

À minha orientadora, Profa. Dra. Rachel Gazolla pela paciência e dedicação;

Ao Prof. Dr. Francesco Verde pela receptividade, preciosas contribuições e orientações em Epicuro;

Ao prof. Dr. Giovanni Casertano pela recepção e acolhida na pesquisa em Nápoles, juntamente com a Profa. Dra. Lidia Palumbo;

Aos amigos Gabriel Ferreira da Silva pelos preciosos debates e Maximiliano Spanholi pela partilha nas angústias;

Aos amigos de Nápoles que me sustentaram na solidão da pesquisa;

À minha paróquia Jesus Bom Pastor e minha família que suportaram meus longos anos de estudo e pesquisa.

Resumo

Nossa tese tem o intuito de investigar a noção de μακαριότης, beatitude, em Epicuro, como atributo partilhado entre deuses e homens, que apesar de ser fato como atributo divino, é obscuro como atributo humano. Supomos que se deuses e homens partilham de um mesmo atributo é possível passar do fato ao conhecimento, firmando uma Teologia, desde que isso seja corroborado pelos elementos da doutrina de Epicuro. Procedemos, assim, investigando qual a natureza do atributo para passarmos ao modo de atribuição, ou a possibilidade da passagem do conhecimento dos homens aos deuses, por meio de uma Teologia assumida contra o impetrado ateísmo epicurista.

Palavras-chave: Epicuro -Teologia - beatitude (*makariótes*) - prazer - *logismos* - felicidade

Abstract

Our thesis aims to investigate the Epicurus' concept of μακαριότης, blessedness, as belonged between gods and men, who despite the divine attribute is fact, it is unclear as human attribute. If gods and men have the same attribute we can pass from the fact to the knowledge about gods, founding a theology, since it is supported by elements of the Epicurus' doctrine. First of all, we proceed searching the nature of the attribute to the attribution mode, or the possibility to pass from men to gods knowledge, by a theology taken against filed Epicurean atheism.

Key-words:

Epicurus - theology - blessedness (*makariótes*) - pleasure - *logismos* - hapiness

Sumário

ABREVIATURAS	i
Nota introdutória explicativa sobre o emprego do termo «teologia»	iv
INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I: Μακαριότης e Teologia Epicurista	8
1.1 Μακαριότης : atributo divino e atributo humano no epicurismo.....	10
1.2 Problemas decorrentes da μακαριότης em sua dupla atribuição	26
CAPÍTULO II: Pressupostos epistemológicos, físicos e teológicos da μακαριότης.....	44
2.1 Os pressupostos epistemológicos	47
2.1.1 A Canônica.....	47
2.1.2 As sensações (αἴσθησεις)	62
2.1.3 As Prenoções (προλήψεις).....	80
2.1.4 As afecções	89
2.2 Os pressupostos da <i>physiologia</i>	99
2.2.1 A <i>physis</i> e os princípios da natureza.....	101
2.2.2 Os princípios de conservação.....	105
2.2.3 O fim da <i>physiologia</i>	110
2.3 Os pressupostos teológicos.....	114
2.3.1 Os deuses: seres existentes e viventes.....	114
2.3.2 As προλήψεις divinas	118
2.3.3 Os deuses: beatitude e incorruptibilidade.....	125
2.3.4 A vida de máximo prazer.	133
CAPÍTULO III: Μακαριότης: noção e teologia.....	137
3.1 A constituição conceptual da μακαριότης.....	138
3.1.1 Considerações preliminares.....	141
a. A versão latina para μακαρία / μακαριότης	143
b. Ponderações sobre a εὐδαιμονία.....	144
3.1.2 Aspectos histórico-filosóficos do conceito.....	148

a. Homero	148
b. O período pós-homérico: épica, lírica e tragédia.....	151
c. Sábios e Filósofos: Xenofonte, Epicarmo, Demócrito, Platão e Aristóteles	155
3.2 As notas constitutivas da μακαριότης.....	162
3.3 A natureza da atribuição.....	179
IV. CONCLUSÃO	188
V. BIBLIOGRAFIA.....	193
5.1. Obras Principais de Referência para Epicuro	193
5.2 Obras Primárias e fontes epicuristas.....	193
5.3 Obras Clássicas	198
5.4. Obras Gerais	205
5.5 Artigos.....	216
5.6 Dicionários.....	226

Eis que caminho entre vós como um deus entre os homens

ABREVIATURAS

(Tomadas do sistema internacional)

- A. Ésquilo
A. Agamêmnon
Ch. Coéforas
Eu. Eumênides
Pers. Perseu
Pr. Prometeu acorrentado
Supp. Suplicantes
Th. Sete contra Tebas
- Arist. Aristóteles
de An. De Anima
EN Ethica Nicomachea
- Arr. ARRIGHETTI, EPICURO. *Opere* 1973², 1960
- CErc. *Cronache Ercolanesi*. Napoli: Gaetano Macchiaroli (1971-2013)
- Clem.Al. Clemens Alexandrinus
Strom. Stromateis
- Cic. Marcus Tullius Cicero
ND De Natura Deorum
Fin. De finibus bonorum et malorum
Tusc. Tusculanae Disputationes
- Demetr.Lac. Demetrius Laco epicureus
AD De Anthropomorphia deorum
Apor. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro
DFD. De forma dei
Poem. De poematis
- Diog.Oen. Diogenes de Oinoanda (Diogenes Oenoandensis epicureus).
- DK DIELS, Hermann; KRANZ, Walter. *Die Fragmenter der Vorsokratiker*
- D.L. Diogenes Laertius
- DNLS EPICURO. *De Natura Liber Secundus* (LEONE)
- Epicur.Epicuro
 ARRIGHETTI, G. *EPICURO. Opere*. Torino: Giulio Einaudi, 1973², 1960:
 [1] *Diogenis Laertii Vita Epicuri cum testamento*
Ep.[2] Epistula ad Herodotum
Ep.[3] Epistula ad Pytoclem
Ep.[4] Epistula ad Menoeceum
Sent.[5] Ratae Sententiae
Sent.Vat.[6] Gnomologium Vaticanum Epicureum
Fr.[7-39] Deperditorum librorum reliquiae
Fr.[40-133] Epistularum fragmenta
Fr.[134-137] Incertae sedis fragmenta
Fr.[138-264] Notas G. Arrighetti
- Epicur. ... U. *Epicurea*
- GE USENER, Hermann. *Glossarium Epicureum*
- h.Hom. Hinos Homéricos*

- Hes. Hesíodo
Cats. Catálogo
Op. Os Trabalhos e os dias
Sc. O Escudo de Hércules
Th. Teogonia
- Hom. Homero
Il. Iliada
Od. Odisseia
- Hdt. Heródoto
- Lucr. Tito Caro Lucretius. *De Rerum Natura*
1LS LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. The hellenistic philosophers 1
PHerc. Papyrus d'Herculanium
- Phld. Philodemus epicureus
Acad.Hist. Academicorum Historia (PHerc.164 e 1021)
D. de diis liber primus et tertius (PHerc.26 e 152/157)
Elect. de electionibus et fugis (PHerc.1251).
Epicur. de Epicuro liber primus (?) et secundus (PHerc. 1232 e 1289).
Epicur.Fr. Fragmenta incertorum operum de Epicuro (PHerc.1084, 986, 998 e 1036)
Epicur.Tract. Tractatus de Epicuro et aliis (PHerc.1418)
Mort.4-9 de morte liber quartus 4-9 (PHerc.1050).
Mort.37-39 de morte liber quartus 37-39 (PHerc.1050).
Sign. de signis (PHerc.1065)
- Pi. Píndaro
I. Ístmicas
N. Neméias
O. Olímpicas
P. Píticas
- Pl. Platão
Alc.I, II Alcibíades 1, 2.
Ap. Apologia.
Chrm. Cármides.
Cra. Crátilo
Cri. Críton.
Criti. Crítias.
Ep. Epistulae.
Epin. Epinomis.
Euthd. Eutidemo.
Euthphr. Eutífron.
Grg. Gorgias
Hp.Ma., Mi. Híppias Maior, Menor.
Io. Íon.
Just. De Justo.
La. Laques.
Lg. Leis
Ly. Lísias.
Men. Mênon.

- Mx. Menexeno.*
Phd. Fédon.
Phdr. Fedro.
Phlb. Filebo.
Plt. Político.
Prm. Parmênides.
Prt. Protágoras.
Sph. Sofista.
R. República.
Smp. Banquete.
Thg. Theages.
Tht. Teeteto.
Ti. Timaeus.
- Plu. Plutarco
 Polystr. Polystratus epicureus
 Contempt.: de irrationali contemptu
 Phil.1-4: de philosophia
- POxy *The Oxyrhynchus Papyri*
 PPF Diels. *Poetarum Philosophorum Fragmenta*
 ScEpicur. *Scuola di Epicuro*. Napoli: Bibliopolis.
- S.E. Sextus Empiricus
 M. Adversus mathematicos
 P. Pyrrhoniae institutiones
- SVF VON ARNIM, Hans. *Stoicorum Veterum Fragmenta*
- Thgn. Theognis elegiacus (séc. VI a.C.)
- U. USENER, Hermann. *Epicurea*.
- X. Xenofonte (historicus)
 Mem. Memorabilia
 Oec. Oeconomicus

Nota introdutória explicativa sobre o emprego do termo «teologia»

Sabemos que essa palavra «teologia» carrega um contexto muito amplo e, muitas vezes, controverso, para a academia devido aos preconceitos oriundos da teologia cristã e os seus desenvolvimentos ao longo dos últimos dezesseis séculos. Todavia, não encontramos outra palavra que possa expressar o que designamos em geral como “discurso sobre os deuses”, ou o que é “relativo aos deuses”, e nem pensamos ser um termo impróprio para nosso uso aqui. Não podemos deixar de manifestar também que a academia carrega um certo preconceito por essa noção, oriundo das designações estabelecidas pelo pensamento medieval especialmente de origem anselmiana, que considera a Teologia rigorosamente como a ciência que trata das verdades reveladas pela Bíblia. É claro que o período medieval institucionalizou em algum grau a noção de teologia, ao mesmo tempo em que, praticamente, fundou-a ao distingui-la do pensamento pagão. Fazemos notar que não é esse o sentido, obviamente, que empregamos aqui, mas o sentido grego, tendo em vista o objeto de nossa pesquisa. Também não pensamos ser impróprio seu emprego já que vários intérpretes utilizam essa terminologia, sejam eles editores de obras de epicuristas ou

propriamente intérpretes¹. Talvez isso seja mais um problema da Academia brasileira, já que entre os pesquisadores americanos, alemães, franceses, italianos e ingleses o termo é empregado sem ao menos uma nota explicativa, transitando correntemente no seu apropriado sentido de “discurso sobre os deuses” como na Antiguidade. É certo que o epicurismo nunca utilizou a palavra “teologia”, e nem mesmo seus contemporâneos, os estóicos. Isso não constitui um problema, pois, assim como Aristóteles nunca utilizou a palavra “lógica” ou “metafísica” para se referir a certos problemas tratados em sua obra, também Epicuro, que nunca utilizou o termo “teologia”, tem alguns problemas identificados pela tradição com esse nome. Sabemos, ainda, que seu uso é raro no período clássico, sendo mais comum referências a três noções específicas - ὄσιον, εὐσέβεια, αἰδώς - que são termos utilizados para coisas relativas ao que, mais tardiamente, é chamado “teologia” ou “teológico”. Apesar disso, é louvável recordar que o próprio Aristóteles designa a Metafísica (palavra consagrada pela tradição, porém inexistente no vocabulário aristotélico) como uma Teologia, dizendo que é divina em dois sentidos: porque deus a possui em grau supremo e porque trata das coisas divinas (cf. Arist. *Metaph.* A, 2,

¹ Cf. DE LACY. *PHILODEMUS. On methods of inference*. Napoli: Bibliopolis, 1978 (*ScEpicur.* I); SANTORO, Mariacarina. *DEMETRIO LACONE. [La forma del dio]*. Napoli: Bibliopolis, 2000 (*ScEpicur.* XVII); SEDLEY, David. Epicurus’ Theological innatism, in: FISH, J.; SANDERS, Kirk R. *Epicurus and Epicurean Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011; FESTUGIÈRE, A.-J. *Épicure et ses dieux*. Paris: PUF, 1997⁴, 1946; DELATTRE, Daniel; PIGEAUD, Jackie (org.). *LES ÉPICURIENS*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 2010; SCHMID, Wolfgang. *Epicuro e l’epicureismo cristiano* (a cura di Italo Ronca). Brescia: Paideia Editrice, 1984; ESSLER, Holger. *Glücklich und unsterblich - Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem*. Basel: Schwabe Verlag, 2011; KOCH, Renée. *Comment peut-on être dieu? La secte d’Épicure*. Bonchamp-les-Laval: Belin, 2005; DROZDEK, Adam. *Greek philosophers as theologians: The Divine Arche*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2007. Também o quadro sinóptico de Diogenes de Oinoanda dedica um conjunto de fragmentos à sua Teologia: SMITH, M. F. *DIOGENES OF OINOANDA. The Epicurean Inscription*. Napoli: Bibliopolis, 1993, (*ScEpicur. Suppl.* 1), p.430.

983a). Também é comum encontrarmos o termo tratado por “teologia” entre os pré-socráticos como o demonstra Jaeger ao dizer “a teologia dos naturalistas milésios”, “a teologia dos pensadores gregos”². Notamos, ainda, que há uma vasta bibliografia sobre a Teologia na antiguidade sobre a qual não nos deteremos aqui, todavia, lembramos uma bibliografia em específico, o estudo recente em nove artigos, publicado a partir do VIII Simpósio Helenístico de Lille³.

² Cf. JAEGER, W. *The teology of early greek philosophers*. Oxford: Oxford University Press, 1947; reeditado por: Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2003.

³ FREDE, D.; LAKS, A. *Traditions of theology: studies in hellenistic theology - its background and aftermath*. Brill Academic Pub, 2002.

INTRODUÇÃO

Ao lermos os escritos remanescentes de Epicuro, à primeira vista nos deparamos com um conjunto de textos lacunares e sintéticos, o que nos leva a uma conclusão mais do que antecipada de que o filósofo do Jardim não teria deixado muita coisa para seus discípulos e para a Escola, de maneira geral. Seus escritos remanescentes estão mais próximos das máximas religiosas e dogmáticas do que de um conjunto sistemático que pudesse resultar em algum tipo de Filosofia, alicerçada em um discurso ou em método. No entanto, é intrigante que a Antiguidade tenha comentado tanto sobre ele, e, até mesmo uma referência no início da era cristã, de alguém fora do círculo filosófico das escolas, como é o caso do apóstolo de Jesus, Paulo de Tarso, num discurso que parece ter fracassado em Atenas⁴. Essas referências distantes de Epicuro, como a do apóstolo, trazem indícios de que o pensamento do Jardim tenha se difundido e se fixado, primeiro entre os gregos e depois entre os romanos, e não de maneira meramente religiosa.

Um termo que perpassa os escritos mais conhecidos do filósofo, as *Epístolas a Heródoto, a Pítocles, a Meneceu* e as *Kyriai Doxai*, é a beatitude, cujo aspecto é divino, com tons de imortalidade e incorruptibilidade, isto é, de características próprias do

⁴ A citação de Paulo de Tarso é a que segue: “E alguns dos filósofos epicureus e estóicos contendiam com ele; e uns diziam: Que quer dizer este falador? E outros: Parece que é pregador de deuses estranhos; porque lhes anunciava a Jesus e a ressurreição” (*La Bible de Jérusalem*, Cerf, 2009, At 17,18).

deus. Epicuro usa um termo que, em geral, sempre foi aplicado aos imortais e sugere seu uso para os mortais: μακαριότης / μακαρία. O problema é se o uso desse termo constitui um conceito basilar em Epicuro ou se seria uma falta de rigor surgido pela maneira com a qual seus escritos, epistolares e sintéticos, foram preservados. É possível supor isso, visto que nem sempre nos tornamos rigorosos com os termos quando o que nos interessa é uma fixação das linhas gerais de um pensamento. Por exemplo, não haveria por que distinguir profundamente “homem feliz” e “homem alegre”, quando o importante é fixar sua felicidade apenas para saber que o homem é, ou está feliz, se o é momentaneamente ou por um período mais longo. Assim, uma das hipóteses para Epicuro aplicar tal palavra em seus escritos seria a linguagem coloquial.

Se considerássemos isso a rigor, não teríamos mais argumentos para discorrer sobre Epicuro, visto que deveríamos suspender qualquer parte de seus escritos, detendo-nos apenas sobre certas linhas gerais de máximas que mais teriam produzido um efeito místico-religioso do que propriamente um pensamento constitutivo de escola e de linha discipular. Mas mesmo que considerássemos essa hipótese, ainda assim ela não se sustentaria, pois o mesmo fato de termos, de seus escritos remanescentes apenas sínteses, epítomes, isso é mais favorável à precisão dos termos do que desfavorável. Se para Epicuro a síntese é um modo de manter discípulos, e até mesmo de difundir o pensamento, quanto mais preciso for o

vocabulário, mais segurança terá a difusão da doutrina. É assim que ele inicia a *Epístola a Heródoto* ao se dirigir para o destinatário sustentando que ela é direcionada a um público que não tem condições de acompanhar a doutrina em seus aspectos mais minuciosos, mas também dizendo, por outro lado, que ela é dirigida para os discípulos que devem reter “suficientemente na memória”:

Para aqueles que não podem, ó Heródoto, dedicar-se ao estudo das obras por mim escritas sobre a natureza, nem examinar ao menos as maiores entre as que eu compus, preparei um compêndio de toda a doutrina, a fim de que possam reter suficientemente na memória os princípios fundamentais, para que em cada ocasião, nas questões mais importantes, possam vir em ajuda a si mesmos conforme o que possuem da ciência da natureza.⁵

Consideramos que Epicuro tenha sido mais preciso no uso dos termos do que negligente, e que o uso de certos conceitos tenha fundamento quando lido em consonância com suas proposições. Nosso problema, então, emerge: por que teria ele utilizado um conceito extraído do vocabulário poético-místico-religioso para falar da felicidade (μακαρία), e tenha preterido o emprego do termo εὐδαιμονία? Vejamos duas citações importantes. Na *Epístola a Meneceu* ele afirma:

⁵ Τοῖς μὲ δυναμένοις, ὦ Ἡρόδοτε, ἕκαστα τῶν περὶ φύσεως ἀναγεγαμμένων ἡμῖν ἐξακριβοῦν μηδὲ τὰς μείζους τῶν συντεταγμένων βίβλους διαθρεῖν, ἐπιτομὴν τῆς ὅλης πραγματείας εἰς τὸ κατασχεῖν τῶν ὀλοσχερωτάτων δοξῶν τὴν μνήμην ἱκανῶς αὐτοῖς παρεσκευάσα, ἵνα παρ’ἐκάστου τῶν καιρῶν ἐν τοῖς κυριωτάτοις βοηθεῖν αὐτοῖς δύνωνται, καθ’ ὅσον ἂν ἐφάπτωνται τῆς περὶ φύσεως θεωρίας. Epicur. *Ep.* [2] 35.

uma infalível consideração desses princípios sabe dirigir cada ato de escolha e repulsa pela saúde do corpo e imperturbabilidade da alma, pois este é o fim da vida bem-aventurada.⁶

Supondo que o uso dos correlatos da palavra μακαρία por Epicuro é para se referir à felicidade, não parece ser de qualquer felicidade sua referência. A impressão que temos é de que ele está falando de algo próximo à realização plena, próximo ao *intouchable*, algo que mais se aproxima dos deuses do que dos mortais. Porém, com esse termo sugere uma certa semelhança dos homens com o ser divino. A essa relação, posta em termos de plenitude e imortalidade, Epicuro pode dizer “felicidade”: afinal o que esperar dessa vida senão a felicidade completa, sem necessidade de outra coisa para a realização humana? Todavia como poderíamos compreender esse modo de realização? É um fim (*télos*)? É a posse de algo? A que se pode comparar? A indicação do filósofo é que tal felicidade ou realização se dá ao modo dos deuses, e que o homem que assim vive pode ser equiparado a alguém que vive “como um deus entre os homens”⁷. Note-se ainda que a boa tradução de εὐδαιμονία (bom *daimon*) não considera bem a μακαρία como veremos.

⁶ τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ τὴν <τῆς ψυχῆς> ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν, ἐστὶ τέλος. Epicur. *Ep.* [4] 128. As citações de Epicuro são extraídas de EPICURO. *Opere*. a cura di Graziano Arrighetti. Torino: Giulio Einaudi editore, 1973², 1960, o qual serve de referência para o estudo de Epicuro. Tais citações serão confrontadas com duas outras edições para os textos de Epicuro: USENER, Hermann. *Epicurea*. Testi do Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta do Hermann Usener - testo greco e latino a fronte. Traduzione e note di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2002; bem como, EPICURO. *Opere*. a cura di Margherita Isnardi Parente. Torino: UTET, 1983², 1974. As divergências serão oportunamente indicadas, bem como a citação de outra fonte que não a de Arrighetti. As citações de originais de Epicuro e dos epicuristas aparecerão traduzidas no texto com as referências em grego ou latim no rodapé.

⁷ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. Epicur. *Ep.* [4] 135.

A dificuldade em prosseguir um estudo que tente se aproximar, ainda que de maneira esparsa e insegura, sobre o que Epicuro realmente queria afirmar com esse termo e qual sua relação com o restante dos seus escritos filosóficos é peremptória. Isso requer uma arqueologia da palavra, para que melhor compreendamos o que o mundo grego quer dizer ao aplicá-la. A constituição semântica pode nos ajudar a decifrar a carga que tal termo tem para Epicuro, porém sabemos não ser suficiente. Apesar dos escritos remanescentes serem escassos e lacunares, tal conceito parece estar sedimentado no vocabulário epicurista de maneira contundente.

Trabalhar com Epicuro é deparar-se com pouco material investigativo, e o pouco que temos à disposição encontra poucos estudiosos no mundo. Temas mais atrativos como o problema da Física ou da Ética encontram mais adeptos, mas não o tema da Teologia que é nossa pretensão. A beatitude, μακαριότης / μακαρία, é, praticamente, um conceito marginalizado no pensamento epicurista, a ponto de não encontrarmos intérpretes suficientes para ele. Embora μακαριότης apareça na tradição filosófica como um qualificativo divino, esse qualificativo carrega um espaço de tensão entre o divino e o humano. É certo que em Homero e em Hesíodo, o termo é predominantemente usado para traduzir e identificar os deuses, sendo empregado como coletivo para designá-los, porém não é menos certo afirmar que esse atributo é por vezes empregado aos homens. Claro que no contexto da *Iliada* ou da *Odisseia* não

são simples homens, mas basileus e heróis. Em alguns momentos, a prole de basileus é bem-aventurada, em outros é a perpetuação da memória de heróis.

Isso abre caminho para investigarmos, de maneira inédita, tal atributo partilhado entre deuses e homens, sustentando que ele nunca foi exclusivamente divino - ainda que os deuses sejam sua fonte -, e que, para Epicuro, tornou-se central e ponto de unidade de toda a doutrina. Consequência disso é que o anunciado “ateísmo” epicurista não passa de “opinião da multidão”, e sua Teologia deve sair da obscuridade.

Dizer que o conhecimento que temos dos deuses é evidente, que os deuses são bem-aventurados, que são seres vivos ou que possuem maximamente o prazer indicam que possuímos em algum grau o “conhecimento” deles, senão nossas afirmações seriam vazias. Por outro lado, dizer que tendemos a uma vida bem-aventurada, que nossa bem-aventurança identifica-se com o prazer ou que o fim que perseguimos é a beatitude são indícios de que possuímos em algum grau um atributo divino. Sendo assim, visamos investigar nessa tese, esse atributo que parece ser comum a deuses e homens.

Antes de tudo precisamos investigar se realmente a beatitude é um atributo partilhado entre as naturezas humana e divina. Caso, realmente sejam, o segundo é levantar os pressupostos relativos a esse atributo, procurando colher dados que o sustentem como qualidade comum. Por fim, se há uma partilha da beatitude entre o divino e humano, devemos caracterizar a natureza do atributo, procurando elucidar

suas notas conceituais, num primeiro momento, para seguirmos à demonstração da natureza da atribuição, ou o “como” é possível deuses e homens partilharem de um mesmo atributo. Com isso, pensamos, humildemente, colocar em relevo a Teologia epicurista, em geral marginalizada pela Academia.

CAPÍTULO I

Μακαριότης e Teologia Epicurista

O tema dos deuses em Epicuro é controverso diante do fato que, por muito tempo, sua consideração foi posta em suspenso ou até mesmo ignorada pelas interpretações, já que é comum dizer que aqueles não influenciam em nada a vida dos homens. E, se eles nada ditam sobre a vida dos homens não há o que investigar, e o melhor é deixar a questão em suspenso. Tal é a posição mais comum no que tange ao pensamento epicurista. Porém, não podemos ignorar que, para o Jardim, o homem deve ser um bem-aventurado (μακάριος), tal como os deuses o são, e essa recomendação que, de algum modo, os aproxima, deve ser levada em consideração. A beatitude (μακαριότης / μακαρία⁸) sendo o ponto de tangência entre deuses e homens, perguntamo-nos qual lugar tem o discurso sobre os deuses na filosofia de Epicuro; se esse discurso tem validade; e mais, se é possível inferir qualquer coisa sobre eles de maneira coerente.

Para esta investigação, utilizaremos indistintamente μακαριότης e μακαρία sem nos apegarmos ao problema filológico. Ambas serão tomadas, desde aqui, para traduzir em termos gerais “beatitude” ou “bem-aventurança”, que mais adiante

⁸ Cf. também CHANTRAÏNE, P. *Dictionnaire étymologique de langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999², 1968; BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000; LIDDELL; SCOTT; JONES. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1932; LSJ. *The online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, consultado em: <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljs/#eid=1&context=lsj> em 12 de dezembro de 2012.

receberá um tratamento conceptual. Todavia, marcamos desde já que *μακαρία*, tratada de maneira estrita, aparece de modo mais esparso nos textos epicuristas (por exemplo em Filodemo⁹, enquanto *μακαριότης* é de uso mais comum em Epicuro¹⁰. Ambos vocábulos estão ligados à raiz *μάκαο*, utilizada comumente aos deuses para expressar o seu estado de felicidade completa, dito “beatitude”, segundo as principais referências do uso e da constituição etimológica na língua grega. Com esta explicação, veremos que Epicuro deixa entrever, ainda que não o faça com toda a evidência, que há algo que toca de maneira comum a realidade divina e a humana, e isto não se resume à desconsideração dos deuses como é prenunciado pela opinião interpretativa corrente. O conhecimento deles não é uma via sã para sua ignomínia, o que nos obrigaria a dizer que a correta compreensão da divindade seria apenas uma necessidade pressuposta para ignorar sua existência, de modo a proporcionar uma vida feliz sem eles. Consideramos haver no pensamento epicurista, e isso constitui o centro de nossa pesquisa, um ponto de comunhão entre o modo de ser dos homens e o dos deuses oferecido pela noção da *μακαριότης* / *μακαρία*, e que, por isso, podemos falar de uma “Teologia epicurista”. Veremos a utilização do conceito como qualidade de deuses e homens, pois é notório que, para Epicuro tanto os primeiros são bem-aventurados como o são também os segundos. Prova disso são os fragmentos que apresentaremos a seguir.

⁹ Cf. Epicur. *Fr.* [52].

¹⁰ Cf. Epicur. *Ep.* [2] 76.

1.1 Μακαριότης : atributo divino e atributo humano no epicurismo

Pensamos que o principal dentre os fragmentos a indicar que o conceito μακαριότης / μακαρία seja atribuído tanto aos deuses quanto aos homens é o da *Epístola à Mãe*¹¹, do próprio Epicuro, que diz:

A.¹² Pensa ao invés que quando adquirimos dia após dia alguma coisa de bom, nós avançamos para uma maior felicidade. Com efeito, esses proveitos não são sutis e nem sem efeitos reais. Eles produzem em nós uma disposição igual à dos deuses (ήμῶν ἰσόθεον ποιεῖ) e nos mostram que o fato de sermos mortais não nos torna inferiores à natureza incorruptível e bem-aventurada (μακαρίας

¹¹ Não vamos discutir o problema da autoria, amplamente explicitado por Martin Ferguson Smith na edição dos fragmentos de Diogenes de Oinoanda. Admitiremos como sendo de autoria de Epicuro, e ainda que não admitíssemos, o texto é indiscutivelmente de um epicurista. Os *Frr.* 125-126 de Diogenes de Oinoanda são considerados de autoria do próprio Epicuro na *Epístola à (sua) Mãe* conforme podemos encontrar na discussão feita em SMITH, M. F. *DIOGENES OF OINOANDA. The Epicurean Inscription*. Napoli: Bibliopolis, 1993 (*ScEpicur.* Suppl. 1), pp.555-558, também, a discussão ampliada em SMITH, M. F. *Supplement to Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*. Napoli: Bibliopolis, 2003 (*ScEpicur.* Suppl. 3), pp. 126-127. A autoria é também admitida na recente tradução para o francês de todos os textos epicuristas em DELATTRE, Daniel; PIGEAUD, Jackie (orgs.). *LES ÉPICURIENS*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 2010.

¹² Os fragmentos dessa seção inicial serão catalogados por letras maiúsculas (A, B, C, D etc.), para melhor nos situarmos ao longo do texto quando houver necessidade de retomá-los em outra seção. Também deixamos notado aqui que os fragmentos e os textos de Epicuro, embora sejam extraídos de várias edições, traduziremos, cotejando as mesmas edições, tendo por base o texto estabelecido por Arrighetti na segunda edição de sua *Opere* de Epicuro. Para que não paire dúvidas sobre a tradução adotada, e devido às dificuldades em se verter o texto para as línguas modernas, manteremos, sempre que tivermos à mão, o texto grego extraído de Arrighetti na maioria dos casos. Qualquer outra referência deixaremos anotada em rodapé. Esse caso excetua-se, de imediato, para o Livro II do *Peri physeos*, pois a edição do livro só veio à tona em 2012, para quem tomamos a edição de Giuliana Leone, como indicado a seguir. para os textos dos autores do epicurismo nem sempre disporemos a citação na íntegra do grego ou do latim, porém, as palavras que forem de interesse para algum destaque notaremos no seu original. Sempre que houver necessidade e divergência de fonte, indicaremos o que for necessário em nota de rodapé. As edições utilizadas para os textos de Epicuro são: ARRIGHETTI, Graziano. *EPICURO. Opere*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1973², 1960; BIGNONE, Ettore. *EPICURO. Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*. Bari: Laterza & Figli, 1920; CONCHE, Marcel. *EPICURO. Lettres et Maximes*. Paris: PUF, 2009², 1987; ISNARDI PARENTE, Margherita. *EPICURO. Opere di Epicuro*. Torino: UTET, 1983², 1974; LEONE, G. *EPICURO. Sulla Natura - Libro II*. Napoli: Bibliopolis, 2012. *ScEpicur.* XVIII; *LES ÉPICURIENS*. (Direction de Daniel Delattre et de Jackie Pigeaud). Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 2010; USENER, Hermann. *Epicurea* (a cura di Ilaria Ramelli). Milano: Bompiani, 2002. (testo greco a fronte); USENER, Hermann. *Epicurea*. New York: Cambridge University Press, 2010. (Cambridge Library Collection).

φύσεως). Pois enquanto vivemos, provamos uma felicidade semelhante (ὅμοίως) à dos deuses.¹³

Nesse fragmento, preservado por Diogenes nas muralhas de Oinoanda, Epicuro apresenta a similitude com que pode ser tratada a natureza humana e a natureza divina, e em meio a isso, diz que nem mesmo a corruptibilidade, expressa pela mortalidade, afastam os homens dos deuses. A concepção epicurista da relação estabelecida entre ambos é de “disposição igual” e de “similitude”. Primeiro, porque os efeitos dos esforços humanos produzidos no curso de sua vida nos colocam em posição de igualdade junto aos deuses. O termo utilizado, ἰσόθεον, igual aos deuses, é sinal disso. É claro que para uma natureza que vive entre os bens móveis, a felicidade não corresponde identicamente, enquanto natureza de atributo, à dos que não passam a têm. Um outro referencial é a segunda expressão aplicada no fragmento, ὅμοίως, semelhante. Indica que o tipo de felicidade experimentado pelos efeitos das ações humanas é segundo a plenitude com que se pode compreender a felicidade divina. Podemos, a partir disso, dizer que há uma espécie de tangência entre os deuses e os homens, seja pela similitude, seja pela disposição à igualdade anunciadas. Se os homens não são inferiores, e muito menos superiores aos deuses, ao menos nesse aspecto específico, resta dizer que são iguais ou semelhantes de algum modo. Resta-nos saber que tipo de semelhança é essa que pode ser atingida pelos homens, mesmo que estejam no plano corruptível.

¹³ Diog.Oen. 125 (SMITH) (=Epicur. Fr. [72] Arr.²).

O fragmento diz que os bens adquiridos dia-a-dia são os responsáveis por essa disposição similar, acrescentando a igualdade entre a bem-aventurada natureza (*μακαρίας φύσεως*) da divindade e a da humanidade. Todavia, entre seres distintos, o grau de comparação só pode ser feito se houver um denominador comum, que, no caso do fragmento, é a beatitude. Que eles possam partilhar de uma mesma predicação parece-nos o mais viável, caso contrário a similitude ou disposição dos homens à igualdade não poderia ser formulada, mas, em que medida e por que Epicuro pode afirmá-lo?

O predicado comum para ambas naturezas, a beatitude, está em vários fragmentos, que mostraremos. A partilha de um elemento comum entre ambos não significa que os deuses tocam a realidade dos homens, argumento esse utilizado para declarar a necessidade de conhecer os deuses apenas para ignorá-los. Não é porque comungam de um denominador comum que somos obrigados a dizer que os deuses “ordenam”, “mandam”, “castigam” ou “recompensam” os homens. Não há problema nenhum em ver que a idéia de deuses que nos dão recompensas, castigos, benesses ou iras são características da fragilidade passional do ser humano, porém, o estado de beatitude não comporta isso. O primeiro indício da beatitude visto em partilha com os deuses vem expresso na I máxima das *Kyriai Doxai*:

B. o ser bem-aventurado (*τὸ μακάριον*) e incorruptível não possui aflições e nem as causa a outros. Assim, não está sujeito nem à ira e nem à benevolência. Essas

coisas, de fato, são próprias do ser débil.¹⁴

Essa máxima, normalmente é interpretada como pertinente ao ser divino, pois na tradição mítico-poética e na tradição filosófica é comum encontrarmos como identidade da divindade a beatitude. Porém, a máxima tomada em cada uma de suas palavras não diz isso; simplesmente afirma que é próprio do ser débil preocupar-se com tais vicissitudes - a ira, a benevolência, os castigos; e que é atributo do “bem-aventurado” não se sujeitar a tais debilidades. O que conduziu intérpretes a aplicarem a essa primeira máxima um tom relativo somente à divindade foi o *scolio* que a acompanha e que diz:

(Epicuro) em outra obra diz que os deuses são cognoscíveis só com a mente; alguns a fazem subsistir na individualidade material outros na semelhança da forma, produtos do fluxo continuo dos simulacros semelhantes que vem a constituir o mesmo objeto; que são antropomórficos.¹⁵

Se o *scolio* for tomado em absoluto, estaremos restritos a pensar que Epicuro estivesse tratando apenas do ser divino sem nenhuma relação com os homens. Porém, se o atributo for comum às duas naturezas, como pensamos, essa máxima tem um novo acento e um aspecto mais amplo do que esse restritivo à divindade, oriundo da adição do *scolio*. Assim, o τὸ μακάριον seria um termo não só de designação do deus, mas, esclarecendo-se o que é tal atributo, poderíamos aplicá-lo

¹⁴ Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει· ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον. Epicur. *Sent.* [5] I.

¹⁵ ἐν ἄλλοις δέ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφ'εστῶτας, οὓς δὲ κατὰ ὁμοειδεῖαν, ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρροῦσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς. Epicur. *Sent.* [5] I *scolio*.

ao homem. Como vimos na *Epístola à Mãe*, o homem pode ser considerado sob algum aspecto de natureza semelhante à dos deuses, e isso não causa estranhamento, tendo em vista as últimas palavras da *Epístola a Meneceu*, quando Epicuro diz que o sábio - o que preservou a doutrina, o que seguiu os dogmas, o que avançou para uma felicidade maior - é “um deus entre os homens”¹⁶. No fundo, notas constitutivas de atributos divinos que o homem compartilha, tais como a felicidade, a possibilidade da não sujeição à ira e à benevolência, a isenção das aflições sofridas ou causadas, podem ser sintetizados em um só atributo: a μακαριότης. Ele é o único elemento indicativo de como deuses e homens podem compartilhar de uma mesma predicação, como visto. Dentre os vários fragmentos do epicurismo não se vislumbra outra coisa senão esse qualificativo possível para essa comunhão.

Não são muitos os escritos que exploram o conceito de beatitude no epicurismo, porém os que tocam nesse problema apresentam a consonância existente entre os dois, seja em escritos éticos seja ao tratar da Física¹⁷. A *Epístola a Heródoto* dedica os parágrafos 76 e 77 ao esclarecimento da importância em considerar a beatitude no contexto da Física, como podemos ler:

C. em relação aos corpos celestes, não é preciso crer que seus movimentos e suas

¹⁶ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. Epicur. *Ep.* [4] 135.

¹⁷ Canônica, Física e Ética são as três partes do que se pode chamar sistema epicurista. Elas vêm nomeadas por Diogenes Laercio no livro X do *Vidas e doutrinas* (cf. D.L. X 30). A Canônica é o que se ocupa das regras do pensamento - o que pode ser chamado “epistemologia” -, a Física se ocupa da ciência da natureza e a Ética da vida prática. A *Canônica* constituía um livro de Epicuro (ΠΕΡΙ ΚΡΙΤΗΡΙΟΥ Η ΚΑΝΩΝ) que não nos chegou, exceto num pequeno fragmento (cf. Epicur. *Fr.* [17]), também atestado por Diogenes Laercio (cf. D.L. X 27).

revoluções, o nascer e o declinar-se e outros fenômenos deste tipo ocorram por obra de algum ser que assim deva dispor ou assim tenha disposto (διατάπτοντος ἢ διατάξαντος), gozando desse modo, ao mesmo tempo, da mais completa beatitude (μακαριότητα) e da incorruptibilidade - já que as ocupações, as preocupações, a ira, a benevolência não são conciliáveis com a beatitude (μακαριότητι): são coisas que provém da debilidade, do temor e da necessidade dos que estão entorno. E nem mesmo pode-se crer que esses corpos sejam um adensamento de fogo capaz de possuir beatitude (μακαριότητα) e cumprir seus movimentos por um espontâneo ato de vontade.¹⁸

A Física é um importante pressuposto no desenvolvimento do pensamento epicurista, sendo ela um dos seus alicerces, de modo que o seu estudo, a *physiologia*, constitui para os epicuristas o método alternativo do conhecimento, o que, por ora, deixamos em suspenso, tendo em vista o tratamento a ser dado mais adiante, já que nosso intento, aqui, é apresentar o fato da beatitude constituir simultaneamente um atributo comum às duas naturezas. No entanto, vale-nos dizer que se para Epicuro, ao olharmos a *physis*, há a necessidade de se considerar a beatitude, é porque ela tem grande relevância em sua filosofia. No caso desse excerto, vemos que os períodos, as revoluções celestes e seus fenômenos não são mantidos pela divindade - o que rivaliza diretamente com a doutrina cosmológica de origem platônica e transmitida na Academia, ao menos para alguns intérpretes do epicurismo ao lerem Platão, como

¹⁸ Καὶ μὴν ἐν τοῖς μετεώροις φορὰν καὶ τροπὴν καὶ ἔκλειψιν καὶ ἀνατολὴν καὶ δύσιν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις μήτε λειτουργοῦντός τινος νομίζειν δεῖ γίνεσθαι καὶ διατάπτοντος ἢ διατάξαντος καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετὰ ἀφθαρσίας - οὐ γὰρ συμφωνοῦσι πραγματεῖαι καὶ φροντίδες καὶ ὄργαι καὶ χάριτες μακαριότητι, ἀλλ' ἐν ἀσθενείᾳ καὶ φόβῳ καὶ προσδεῖσαι τῶν πλησίον ταῦτα γίνεται - μήτε αὖ πῦρ ἅμα ὄντα συνεστραμμένον τὴν μακαριότητα κεκτημένα κατὰ βούλησιν τὰς κινήσεις ταύτας λαμβάνειν. Epicur. Ep. [2] 76-77.

O'Keefe¹⁹. Pelo contrário, a divindade não possui deveres ou tarefas a serem realizados, mas vive na mais completa beatitude que, segundo a *Epístola*, é incompatível com as ocupações, preocupações, deveres, tarefas. A beatitude divina não tem relação com a manutenção da ordem cósmica, mas parece ser consoante a ela, pois, segundo C., o deus não é o ser que “dispôs e disporá” (διατάπτοντος ἢ διατάξαντος) o *cosmos*. Praticamente a mesma recomendação é feita ao se instruir o discípulo na correta compreensão da *physis*, na *Epístola a Pítocles*. A μακαριότης implica um estado imperturbável. Diz Epicuro:

D. quanto ao suceder dos períodos em seu movimento, entenda-o como alguns dos fenômenos que ocorrem em nosso entorno, e não pensa que algo venha a intervir junto a tudo isso, algo de natureza divina; mas esta, conserva-a livre de qualquer função e em plena beatitude (μακαριότητι).²⁰

O que é dito sobre a imperturbabilidade (ἀταραξία) em relação à natureza divina implica, por algum tipo de relação com os homens no mesmo atributo: assim como a privação das perturbações mantém o deus em sua beatitude, é bem possível que o homem também se torne bem-aventurado por meio dessa imperturbabilidade. Caso não fosse assim, por que Epicuro insistiria em dizer que os deuses estão livres de perturbações e os homens também são chamados a conservarem-se do mesmo modo? A *Epístola a Heródoto* traz essa confirmação, inserindo na noção de

¹⁹ P. ex. O'KEEFE, Tim. *Epicureanism*. Berkeley: University of California Press, 2010, p.41-49; VERDE, F. *EPICURO. Epístola a Erodoto*. Roma: Carocci, 2010, p. 221.

²⁰ Ἐτι τε τάξις περιόδου, καθάπερ ἔνια καὶ παρ' ἡμῖν τῶν τυχόντων γίνεται, λαμβανέσθω· καὶ ἡ θεία φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῆ προσαγέσθω, ἀλλ' ἀλειτούργητος διατηρείσθω καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι. Epicur. *Ep.* [3] 97.

imperturbabilidade (ἀταραξία) uma incompatibilidade entre notas constitutivas da beatitude e a causa das perturbações. Na citação que tomaremos a seguir, é afirmado que a perturbação nasce de uma falsa consideração da beatitude, de uma opinião que não condiz com ela, o que pode ser demonstrado pela facilidade que o homem tem de aderir opiniões às coisas. Como a perturbação nasce de uma crença de que tal beatitude comporta ações e causas que lhe são contrárias, a imperturbabilidade vem por uma reta consideração da *physis*, que é a tentativa de acrisolar a beatitude dos acréscimos que porventura foram feitos, sobretudo pela tradição. É o que mostra a continuidade do trecho da *Epístola a Heródoto*:

E. a mais grave perturbação surge na alma dos homens ao crerem (κατανοεῖν) que a mesma natureza possa ser beata (μακάριά) e incorruptível, e ter vontades, ações e causas contrárias a tais atributos.²¹

Sendo a μακαριότης esse atributo comum de deuses e homens, faz todo o sentido as excessivas recomendações doutriniais feitas ao discípulo no que tange ao aprendizado, à memorização da doutrina, ao estudo da natureza e à superação das opiniões formadas num falso juízo. Verdadeiramente, o homem tem um vocação natural à beatitude, querendo dizer com isso que ela é κατὰ φύσιν. Mesmo o conteúdo das opiniões deve seguir a beatitude anunciada, pois ela mesma lhe é própria. Na *Epístola a Meneceu*, o significado da beatitude divina chama o discípulo a

²¹ Ἐπὶ δὲ τούτοις ὅλως ἅπασιν ἐκεῖνο δεῖ κατανοεῖν, ὅτι τάρραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχῆς γίνεται ἐν τῷ ταῦτά μακάριά τε δοξάζειν <εἶναι> καὶ ἀφθαρτα καὶ ὑπεναντίας ἔχειν τούτοις ἅμα βουλήσεις καὶ πράξεις καὶ αἰτίας. Epicur. *Ep.* [2] 76-77.

ter um reto juízo sobre o que ela mesmo é. Então, “colocar em prática” ou “meditar” sobre os princípios fundamentais da doutrina, os στοιχεῖα, de certo modo insere o homem na via das coisas que conduz à bem-aventurança. Nisso distinguimos a beatitude enquanto atributo essencial dos deuses e atributo acidental dos homens.

Epicuro afirma:

F. As coisas que sempre te recomendei coloca em prática e medita considerando os elementos (στοιχεῖα) necessários a uma vida bela (καλῶς ζῆν). Primeiramente considera o deus como um ser incorruptível e bem-aventurado (μακάριον), segundo o que sugere a noção comum (κοινή νόησις) do deus, e não atribua a ele nada que seja estranho à incorruptibilidade ou discorde da beatitude (μακαριότητος); em relação a isso, o conteúdo das tuas opiniões seja ao invés tudo aquilo que é capaz de preservar (φυλάττειν) a beatitude (μακαριότητα) junto à incorruptibilidade.²²

Seria possível inferir que o fragmento apenas trate da boa compreensão que se deve ter do deus e de sua beatitude, e, nesse quesito seria próprio discutir os caracteres da divindade, tão distantes dos homens. Todavia, se a beatitude é compartilhada por ambas naturezas, mesmo de modo diferente, a parte final do fragmento convoca o homem a conduzir retamente suas opiniões no caminho da mesma beatitude. “Colocar em prática” e “meditar” (πρᾶττε καὶ μελέτα) sobre os elementos, στοιχεῖα, que conduzem à vida bela, καλῶς ζῆν, são requisitos para a

²² Ἄ δέ σοι συνεχῶς παρήγγελλον, ταῦτα καὶ πρᾶττε καὶ μελέτα, στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν ταῦτ' εἶναι διαλαμβάνων. Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινή τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μηθὲν μῆτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μῆτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε. Epicur. Ep. [4] 123.

beatitude quanto ao que se refere ao homem. Isso quer dizer que o homem deve conservar a beatitude divina como algo concordante com a divindade, tanto quanto deve se fazer bem-aventurado pela conservação da reta opinião que não insere na beatitude coisas que lhe são estranhas. O verbo φυλάσσω, utilizado nessa segunda parte do excerto, é como um convite a defender, a custodiar, a manter a guarda ou preservar a integridade para a beatitude. Essa atividade, realizada pelo sábio, o mantém em beatitude divina. A μακαριότης tornaria o homem divino, ao menos enquanto preserva esse estado. Sugerimos que o excerto F não seja lido em separado do que diz a *Epístola a Pítocles* no trecho que segue:

G. Cleon trouxe-me a tua carta na qual mostrava-te muito afetuoso nos nossos confrontos e bem digno da solicitude que temos por ti, e esforçando-te sinceramente em recordares quais argumentos (διαλογισμῶν) conduzem à vida bem-aventurada (μακάριον βίον).²³

Vemos que é parte integrante da *physiologia* a μακαριότης, e não a divina a não ser como uma espécie de reconhecimento por semelhança, mas a humana, e o que ela requer como indicado em F, isto é os esforços da filosofia, incluem a defesa e a preservação do homem mostradas pelo uso do verbo φυλάσσω, daquilo que conduz à vida bem-aventurada. Em G, o epicurismo aproxima a μακαρία da vida do

²³ Ἦνεγκέ μοι Κλέων ἐπιστολὴν παρὰ σοῦ ἐν ἣ φιλοφρονούμενός τε περὶ ἡμᾶς διετέλεις ἀξίως τῆς ἡμετέρας περὶ σεαυτὸν σπουδῆς, καὶ οὐκ ἀπιθάνως ἐπειρῶ μνημονεύειν τῶν εἰς μακάριον βίον συντεινόντων διαλογισμῶν. Epicur. *Ep.* [3] 84. Como nossos fundamentos não se restringem a discutir os problemas da autenticidade dos textos de Epicuro, mas aceitamos, de um modo amplo, os textos referentes ao epicurismo, não entraremos no mérito da questão se a *Epístola a Pítocles* é ou não de autoria de Epicuro. Ainda que o texto não seja de Epicuro, é indiscutível que ele seja um texto epicurista. O assunto foi amplamente discutido por vários autores, dentre eles, BOLLACK, Jean; LAKS, André. *Épicure à Pythoclès: sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques*. Lille: Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille III, 1977 (*Cahiers de philologie 3: La Lettre a Pythoclès*).

homem, inserindo-a como atividade da filosofia como *διαλογισμοί*, raciocínios advindos pela memorização - exercício necessário da vida do sábio. Esses constituem o passo a ser dado em direção à beatitude. As passagens **F** e **G** mostram que a noção de *μακαρία* acena para a atividade do *lógos* do homem, seja para a conservação ao modo da beatitude divina, pela preservação da reta noção de beatitude à custa dos bons raciocínios e a sua aquisição.

Em **F** as opiniões dos homens devem conservar a *μακαριότης* divina, e assinala que esse é um dos princípios da vida bela (*καλῶς ζῆν*). Isso mostra que é um elemento a que o homem tem acesso, e não pela via da negação, mas como fim de sua própria vida. Não cabe aqui o raciocínio: dado que a beatitude deve existir em algum ser, e sendo que os homens não são beatos, estes conhecem a beatitude por negação. O que Epicuro diz é mais forte: que esse é um atributo da vida humana em partilha com os deuses. De um certo modo, podemos equiparar a *καλῶς ζῆν* de **F** à *μακαρίως ζῆν* dos extratos a seguir (**H**, **I** e **J**).

H. Analogamente é preciso pensar que dos desejos alguns são naturais, outros vazios; e dos naturais, alguns são necessários, outros somente naturais; e dos necessários, alguns o são para a felicidade, outros para o bem estar do corpo, outros para a vida. De fato, um seguro conhecimento (*ἀπλανής θεωρία*) disso sabe conduzir cada ato de escolha e de recusa para a saúde do corpo e a imperturbabilidade da alma, pois este é o fim da vida bem-aventurada

(μακαρίως ζῆν).²⁴

Somam-se à μακαριότης como elemento da *physiologia*, da atividade filosófica e dos raciocínios, os atos morais de deliberação e escolha, indicando como seu *télos* a imperturbabilidade, relativo em algum grau à μακαριότης. Tais atos que requerem um “acurado”, ἀπλανής, e seguro conhecimento das coisas a que o homem é suscetível. Podemos somar a Η, ainda, as seguintes passagens, com ponderações semelhantes no que tange à beatitude nos homens:

I. E em relação à fortuna não a estima nem como um deus, como o faz a multidão - pois o deus nada faz que seja privado de ordem e harmonia -, nem um princípio causal privado de qualquer fundamento da realidade; e não creia que ela dê aos homens bens e males que determinam a vida bem-aventurada (μακαρίως ζῆν), mas que somente os princípios dos grandes bens e males dela provém.²⁵

J. E por isso dizemos que o prazer é o princípio e o fim da vida bem-aventurada (μακαρίως ζῆν).²⁶

Parece claro na apresentação da questão até aqui que a beatitude é considerada por Epicuro como atributo da natureza humana. Ele insiste que essa qualidade é parte integrante da vida a que o homem aspira e que envolve a retidão do

²⁴ Ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνοντῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν. τούτων γὰρ ἀπλανής θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος. Epicur. Ep. [4] 127-128.

²⁵ τὴν δὲ τύχην οὔτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνων, – οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῶ πράττεται – οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν, <οὐκ> οἶεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι, ἀρχὰς μὲντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι. Epicur. Ep. [4] 134.

²⁶ Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. Epicur. Ep. [4] 128.

conhecimento, a filosofia como exercício, as determinações do campo moral. Ela não é um argumento negativo da divindade suposto pelo raciocínio, mas, como nos diz a passagem da *Epístola a Pítocles* em **G**, está revestido de positividade, sendo ela própria algo pertinente à natureza dos homens, que podem ou não firmá-la. De algum modo, o homem sabe o que há de ser preservado em si ao afirmar a beatitude nos deuses, pois ele mesmo, de acordo com a *physis* e segundo os raciocínios, pode discernir por isso, o que deve preservar. Dizemos que é uma qualidade compartilhada pelos dois grupos, nos deuses é essencial e no homem, quando vier a ser essencial, ele estará em beatitude divina.

A atividade intelectual coloca o homem *pari passu* à compreensão de certos elementos da natureza divina, e para nós isso é viável se houver um ponto de comunhão entre ambos, ou seremos tentados a recorrer à tese das ideias inatas, o que não nos parece coerente com o todo da doutrina epicurista. A beatitude divina aparece para o homem como resultado da atividade intelectual, na qual o homem compreende que “os que são invocados nas preces”, ou os deuses, têm como propriedade sua a μακαριότης, conforme o que diz o livro XII do *Perí physeos* de Epicuro:

K. no décimo segundo livro da obra *Da Natureza* diz que os primeiros homens formaram conceitos (ἐπινοήματα) da natureza incorruptível (ἀφθάρτων φύσεων); são aqueles que invocamos nas preces, de todos, dignos de incorruptibilidade que é pensada (νοουμένης) como propriedade sua, e da mais

completa beatitude (παντελῶς μακαριότητος).²⁷

Vemos que, em várias passagens, o epicurismo tende a direcionar o discípulo para uma clara compreensão da μακαριότης, insistindo em distingui-las das opiniões arraigadas. Seja nos deuses seja nos homens, preservar essa noção de todo μισρός, da “impureza”, do que é repulsivo, como apresentado em **L**, é caminho necessário para a felicidade. Parece estar acessível ao discípulo um constitutivo evidente na noção de μακαριότης, que lhe permite distingui-la, em essência, dos preconceitos a ela aplicados. Daí a constante repetição para não se amalgamar a ela coisas incompatíveis, repulsivas e dissonantes, pelo contrário, deve-se preservar o que lhe é condizente. O *Perí eusebíās* de Filodemo (**L**), utilizando o vocabulário religioso, fortalece nossa pesquisa quanto à necessidade de purificação do conceito μακαριότης. Filodemo emprega a palavra μισρός, impuro, para reputar que o deus, cuja beatitude é dado em máximo grau ou em essência, preserva-se da impureza. Nisso, vislumbra-se a atividade do sábio que pode ser comparada a uma atividade religiosa, cujos requisitos são disciplina, meditação e prática (como indicados em **F**).

Vejam os que dizem os textos **L** e **M**, respectivamente:

²⁷ κἂν τῶι δω-
 δεκάτ[ω]ι Περί φ[ύ-]
 ς[ε]ω[ς το]ῦς πρώτους
 φη[σὶν ἀ]νθρώπους
 ἐπιγ[οή]ματα λαμ-
 βάνειν ἀφθάρτων
 φύσεων· εἶναι γάρ,
 [οἷς] προστρέ[πι]ετα[ι],
 [παν]ανάξια τῆς ν[ο-]
 [ο]υμένης ἀφθα<ρ>σία[ς]
 αὐτῶν καὶ παντελῶς
 μακαρι[ό]τητος. Phld. περὶ εὐσεβείας 122.17 (Gomperz), in: Epicur. Fr. [27] [1] (= Epicur. 84 U.).

L. a vida da divindade a chama também na obra *Sobre a Santidade* a mais doce e sumamente bem-aventurada (μακαριώτατον) e a reputa capaz de preservar-se de tudo o que é impuro (μιαρὸν).²⁸

M. ... em todo estado de causa, é inconcebível para nós que um vivente incorruptível e bem-aventurado (μακαριότητα) como o deus possa satisfazer-se de uma forma como aquela que os outros filósofos lhe associou. Pois (o deus) preferiu, sem nenhuma dúvida, mais que as formas esféricas e as disposições à cólera e à suscetibilidade, formas inteiramente voltadas para o que é superior tanto quanto disposições que abandonam tudo o que é inferior.²⁹

Dois epicuristas distintos, Filodemo (L) e Demetrio Lacone (M), apresentam a mesma necessidade de preservar a beatitude livre dos aspectos de suscetibilidade, seguindo o caminho de Epicuro. Mesquinhez, ira, inveja, ódio, vingança, favores, recompensas não só impedem de compreender as notas conceituais da beatitude, como impedem o homem de ser sábio se não se encaminha no exercício da

²⁸ κα[λεῖ] δὲ καὶ τὸν
θ[ειό]τητος [βίον ἢ-]
διστον καὶ μ[ακαρι-]
ώτατον ἐν [τῶι] Πε-
ρὶ ὁσιότητ[ος καὶ]
[κ]αταξιοῖ πᾶ[ν μι-]
αρὸν φυλάτ[τεσθαι.]. Phld. περὶ εὐσεβείας 122.17 (Gomperz), in: Epicur. Fr. [19] [2].

²⁹ αὐτὴν οἶαν οἱ λοιποὶ
φιλόσοφοι συνάπτου-
ειν. παντως γὰρ ἂν εἶ-
λ' ἂν τὸ μὴ σφαιρῶν ἔ-
χειν μορφὰς μηδὲ κρί-
σεις καὶ διαθέσεις[ε] ὀργί-
λας καὶ μεικραιτίους,
ἀλλὰ καὶ μορφὰς διανε-
στηκίας εἰς ὕψος κα[ὶ]
διαθέσεις παντὸς τοῦ
ταπεινοῦ περιφρονού-
σας, ὅλας δὲ στρεφομέ-
νας περὶ τὴν ἑαυτοῦ
μακαριότητα καὶ
ἀφθαρσίαν. - - - Demetr.Lac. DFD col. XXV (SANTORO) (ScEpicur. XVII).

compreensão. Esses elementos oriundos da opinião, amalgamando-se com a beatitude, impedem conhecer também a divindade. A boa ideia da divindade, operada pela boa compreensão da beatitude, distingue o “bom” homem - o sábio - da multidão. Podemos incluir nesse rol de textos, o testemunho de Sexto Empírico que ao tecer críticas aos epicuristas, preserva a noção de que os homens compartilham da mesma beatitude divina, por meio da qual os homens são como deuses³⁰. Diz ele:

Pois, em vista de obter uma ideia de homem feliz, e em seguida de um deus por inferência (μεταβάσις), devemos ter uma ideia do que seja a felicidade, pois a ideia de homem feliz é a de alguém que tem parte na felicidade. Mas, segundo eles (os epicuristas) a felicidade tem uma natureza divina, a de um deus, e a palavra «feliz» foi aplicada a alguém que possui sua deidade bem disposta. Em consequência, para apreender o que é a felicidade humana, devemos primeiramente ter o conceito de deus e deidade, mas para ter o conceito de deus, devemos ter primeiro o conceito de homem feliz”

Para Sexto Empírico, mesmo colocando em suspensão o problema do divino, do humano e da felicidade, ele retém qual é o método possível para isso: é ter na noção de felicidade, tendo por alicerce a felicidade experimentada pelo homem, a inferência, μεταβάσις, da felicidade divina, o que só é possível se ambos partilharem do mesmo atributo. Ora, partilhar da mesma divindade deve ter uma razão comum, e, ao que nos parece, é o atributo da μακαριότης. A beatitude entre os homens parece ser um bem granjeável, como indica uma das máximas, tendo como instrumental seu a “amizade”. É o que vem expresso nas *Kyriai Doxai* XXVII:

³⁰ Cf. S.E. M. IX, 47.

N. de todos os instrumentos que a sapiência (σοφία) busca para a beatitude (μακαριότητα) de toda a vida, o maior é a aquisição da amizade.³¹

Nesse plano de sapiência, Epicuro não propõe um caminho autárquico em direção ao solipsismo; nele, a filantropia é parte integrante, o que leva a inferir que a filosofia não é um caminho de solidão, traçado sobre a investigação dos raciocínios, mas uma *koinonia* de discípulos que compartilham da doutrina. É necessário o desenrolar de uma vida compartilhada, e, embora “nem o velho nem o novo devem abdicar de filosofar”, como recomenda a *Epístola a Meneceu*, somente o velho pode ser bem-aventurado para o epicurismo. O velho, além da filantropia, teve o tempo de aderir aos bens que facilmente são deixados de lado quando se almeja a fortuna, o que é muito próprio da juventude como constata o mestre do Jardim sobre a beatitude na velhice:

O. não é o jovem o bem-aventurado (μακαριστός), mas o velho que viveu belamente, pois o jovem, na flor da idade é alvo fácil da fortuna; enquanto o velho juntou à sua velhice como a um porto, e aqueles bens que antes tinha esperado com dúvida possui-los, agora possui na alegria das recordações.³²

1.2 Problemas decorrentes da μακαριότης em sua dupla atribuição

Estando clara tal partilha, dois problemas centrais daí decorrem: o da natureza da μακαριότης quanto a suas notas conceituais e o da natureza da predicação ou o

³¹ Ὡν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὄλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἢ τῆς φιλίας κτήσις. Epicur. *Sent.* [5] XXVII (= *Sent.Vat.* [6] 13).

³² Οὐ νέος μακαριστός ἀλλὰ γέρον βεβιωκῶς καλῶς· ὁ γὰρ νέος ἀκμῆ πολὺς ὑπὸ τῆς τύχης ἑτεροφρονῶν πλάζεται· ὁ δὲ γέρον καθάπερ ἐν λιμένι τῷ γήρῳ καθώρμικεν, τὰ πρότερον δυσελπιστούμενα τῶν ἀγαθῶν ἀσφαλεῖ κατακλείσας χάριτι. Epicur. *Sent.Vat.* [6] 17.

modo pelo qual é possível predicar, ainda que tenhamos já apontado para isso nos textos. Antes de elencarmos os problemas, consideremos, ainda, alguns passos.

Que a beatitude seja um atributo divino não há dúvida, pois assim o demonstra a tradição mítico-poética³³, a tradição filosófica³⁴, e, nem mesmo o epicurismo, acusado de ateísmo desde a antiguidade, desmente que essa natureza não seja bem-aventurada. Mas, dificilmente a encontramos como atributo humano, conceptualmente estabelecido, antes de Epicuro, ou, para dizer mais especificamente, ela aparece relacionada aos homens porém, impropriamente. Oriundo da tradição mítico-poética nos chega a notícia de que a μακαρία pode ser obtida pelo acúmulo das riquezas ou mesmo pelas ἀρεταί, virtudes. Para Epicuro, seja as riquezas, seja as virtudes, constituem adereços da beatitude, o que veremos mais adiante.

A clássica definição da felicidade (εὐδαιμονία) como “atividade da alma segundo a virtude”³⁵ dada por Aristóteles acentua a dicotomia existente entre deuses e homens, ao distinguir a εὐδαιμονία como o tipo de felicidade possível de se atribuir aos mortais, enquanto a μακαρία permaneceria com seu substrato conceptual que é o ser divino. Isso pode ser compreendido nos seguintes termos: o atributo dos deuses é a μακαρία, sendo esta sua felicidade própria, e a εὐδαιμονία é

³³ Tomamos como tradição mítico-poética a épica, a lírica e a tragédia, tais como, Homero, Hesíodo, os *Hinos Homéricos*, Píndaro, Teógnis, Eurípidas.

³⁴ Compreendemos como tradição filosófica os fragmentos e textos oriundos desde os pré-socráticos até o Liceu, considerando-se Tales, como o iniciador, e a expressão imediatamente anterior a Epicuro, Aristóteles.

³⁵ Arist. *EN* I 7 1098 a.

o atributo dos homens. Como só os homens necessitam de um “bom” *daimon*, e os deuses não, não há partilha de atributos nesse assunto.

Os principais autores do mundo grego antigo exaltaram a beatitude como atributo do ser divino, mostrando identificação entre beatitude e imortalidade, ou utilizando-se da beatitude para distinguir os deuses dos mortais, conforme encontramos na *Ilíada* de Homero: “que os dois levando-a, testemunhem junto aos deuses bem-aventurados (θεῶν μακάρων) e aos homens mortais (θνητῶν ἀνθρώπων)...”³⁶ Homero opõe, aqui, a beatitude dos deuses à mortalidade dos homens, estabelecendo a separação entre os dois reinos. Em outra passagem, a beatitude é exaltada com o significado de imortalidade: “os deuses bem-aventurados imortais (θεοὶ μάκαρες ἀθάνατοι) de ti não se esqueceram, ó Menelau”³⁷.

Sendo a beatitude um qualificativo essencial dos deuses que distingue os homens deles deuses, parece um equívoco aplicar esse termo aos homens que são mortais e desejam ser felizes. Em uma proposição do tipo “os deuses são bem-aventurados” podemos ler “os deuses são imortais”, o que não se adapta aos homens mas sabemos que isso soa estranho quando dito dos homens. Beatitude pode ser o elemento que distancia radicalmente o mortal do imortal nesse quadro, que separa o θνητός e o ἀθάνατος, tal como o apresenta Bailly³⁸. Como nem Epicuro nega que a

³⁶ τῶ δ' αὐτῶ μάρτυροι ἔστων πρὸς τε θεῶν μακάρων πρὸς τε θνητῶν ἀνθρώπων. Hom. *Il.* I 339.

³⁷ Οὐδὲ σέθεν Μενέλαε θεοὶ μάκαρες λελάθοντο ἀθάνατοι. Hom. *Il.* IV 127.

³⁸ Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000: “μάκαρ”.

beatitude seja um qualificativo dos deuses, mostra, ainda, que os deuses são reconhecidos por ela associando-a à ἀφθαρσία, a incorruptibilidade ou imperecibilidade³⁹. Os deuses são descritos na *Epístola a Meneceu* do seguinte modo: “primeiramente, considera o deus como um vivente (ζῶον), incorruptível (ἀφθαρτον) e bem-aventurado (μακάριον)”⁴⁰. O tratamento que o deus recebe na epístola carrega os qualificativos de vitalidade, bem-aventurança e incorruptibilidade, e das três, a beatitude é a que permeia toda a tradição religiosa-mítico-filosófica, enquanto que as outras duas - ζῶον e ἀφθαρτον - aparecem dentro de textos mais tardios.

Na passagem **K**, Epicuro designa os deuses por “aqueles que invocamos nas preces...” e os qualifica como “bem-aventurados” ou possuidores da παντελῶς μακαριότητος, a completa beatitude. Ter um estado de realização completa, perfeita, é aí indicado pelo uso de παντελῶς. O sentido expressivo no grego antigo para dizer que algo é “absoluto”, “completo” e “perfeito” tem raiz na palavra τέλος, e serve para exprimir coisas, obras e deuses plenos. Nas *Coéforas* de Ésquilo, por exemplo, ao se referir às “armas perfeitas” ou “completas”, o termo empregado é παντελεῖ⁴¹. No fragmento citado do *Peri physeos*, livro XII em **K**, o termo παντελεῖ acompanha a

³⁹ O sentido da incorruptibilidade (ἀφθαρσία) aparece elaborada, formalmente, no epicurismo e é um termo que não aparece com frequência no período clássico, exceto em Aristóteles. Não entraremos no mérito da questão, seja das implicações filosóficas da ἀφθαρσία seja dos problemas etimológicos, para não nos desviarmos do caminho que conduz nossa pesquisa.

⁴⁰ Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἀφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων. Epicur. *Ep.* [4] 123.

⁴¹ A. *Ch.* 560.

noção de μακαριότης, e diz que a beatitude divina é “perfeita”, “completa” ou, ainda, “abrange todas as coisas”. De certo modo, sua identidade vai aparecendo por meio de outros qualificativos, como este citado que indica a plenitude, ou o citado anteriormente, da *Epístola a Meneceu* em F, que indica o ser bem-aventurado como vivente e incorruptível.

Se Epicuro não foi um partidário do ateísmo, não resta dúvida que para o Jardim os deuses são e sempre foram bem-aventurados, gozando da mais completa felicidade e apontando essa espécie de perfeição e imortalidade. Hesíodo já afirmara antes que os “bem-aventurados” são “sempre existentes” ou “sempiternos” (αἰὲν ἑόντες), como retratados na *Teogonia*⁴². Assim, quanto a designar μακαριότης como atributo divino, isto não causa nenhuma estranheza, porém é espinhoso quando aplicado aos homens mesmo ao modo de partilha, pois se essa beatitude vem acompanhada da “imortalidade” ou da “perfeição” isso está distante dos mortais.

Em geral, quando encontramos referências de que o homem é bem-aventurado, isso não parece fazer jus às características divinas, e o termo emerge nas opiniões vulgares mais do que na semântica predicativa da divindade. Para ilustrar isso, tomemos um dos diálogos platônicos, *Cármides*, em que Sócrates chama Cármides pelo vocativo “bem-aventurado”: “ora, o remédio da alma, ó bem-aventurado (μακάριε), são encantamentos, e os frutos dos encantamentos são os belos

⁴² A *Teogonia* utiliza a expressão: “a raça dos bem-aventurados sempre existentes” μακάρων γένος αἰὲν ἑόντων. Hes. *Th.* 33.

discursos..."⁴³. O uso de um vocativo ou uma expressão corriqueira como, “ó companheiro”, “ó amigo” ou “ó divino homem”, não passam de expressões populares, sem nenhum sentido mais profundo, utilizados coloquialmente, e retratam a opinião da multidão sobre certos homens dotados de características excepcionais como ter certas suas virtudes. Por isso, é inadequado dizer que os homens são bem-aventurados para um epicurista, pois se trata de um atributo divino que pode ou não ser partilhado com os deuses. Epicuro afirma, com isso, distanciar-se, em parte do vocabulário mais comum sobre as divindades e a relação que os homens tem com elas.

Assim, ao predicar dos homens a μακαρία, as outras passagens - **B, C, D, E, F, K, L e M**, ainda que tratem particularmente de um atributo dos deuses têm alargado seu sentido. A insistência em compreender corretamente o que seria a μακαρία, bem menos para compreender a natureza dos deuses, e bem mais para bem assimilar o que diz a doutrina sobre esse atributo do qual o homem pode participar, é uma novidade que, cremos, vem da doutrina epicurista e sua noção de sabedoria.

Na máxima apresentada em **N**, “de todos os instrumentos que a sapiência (σοφία) busca para a beatitude (μακαριότητα)...”⁴⁴, e sendo a beatitude o escopo da

⁴³ Θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὧ μακάριε, ἐπωδαῖς τισιν, τὰς δ' ἐπωδάς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς Pl. *Chrm.* 157a. As traduções de Platão acompanham o texto da edição francesa de Léon Robin, com adequações nossas na versão para a língua portuguesa, em confrontação com o texto grego da coleção Loeb. PLATON. *Oeuvres complètes* - t. I e II (traduction nouvelle et notes établie par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau). Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1950.

⁴⁴ Epicur. *Sent.* [5] XXVII (=Epicur. *Sent. Vat.* [6] 13).

vida do sábio, este se utiliza de várias conquistas que sustentam esse atributo, mostrando que, ao contrário da natureza divina, a sua beatitude é mantida ou alcançada por esforços relativos ao conhecimento. É sinalizado que também os homens são tratados como bem-aventurados, e não nos parece que Epicuro se utiliza de uma linguagem coloquial ou vulgar na máxima. Para ele, a beatitude é, claramente, o escopo da vida sábia, e o homem busca não um tipo de felicidade qualquer, mas aquela divina, perfeita, completa, quer consiga quer não.

A μακαριότης / μακαρία, portanto, é um atributo comum a ambos, para duas naturezas diferentes. A beatitude intimamente unida à sapiência (σοφία)⁴⁵ oferece condições para afirmar que ela recebe um tratamento profundo no epicurismo, e prova disso é que até inscrições do epicurismo tardio, como encontramos em Diogenes de Oinoanda⁴⁶, ainda mantêm essa visão.

Ao constatar que há algo comum em duas naturezas diferentes, a pergunta é: como a comunhão é possível? O que nos interessa, de imediato, é apresentar nosso problema, mesmo sem ainda resolvê-lo. Mesmo se a beatitude aparece no âmbito humano como um horizonte a ser perseguido, é certo dizer que ela é passível de ser encontrada. Se o homem compartilha da beatitude, somos instigados a pensar, para sanar qualquer dúvida que ainda possa pairar, se essa beatitude não é apenas um

⁴⁵ Cf. Epicur. *Sent.* [5] XXVII.

⁴⁶ O termo utilizado em Diog.Oen. (SMITH) Fr. 96 I, 6 é μακαρίαν que segundo Smith foi aplicado à φύσιν ou διάθεσιν, certamente aproximando a beatitude da natureza humana ou das disposições dos homens enquanto bem-aventuradas.

“termo” corriqueiro, utilizado pelo vocabulário da época, somente uma interjeição ou vocativo; ou, simplesmente, um modo de tratamento amigável entre os convivas, coloquial, como aparece ilustrado no *Cármides* de Platão, ou no *Protágoras*⁴⁷.

Os fragmentos epicuristas relativos à μακαριότης nos homens dispensa o termo “popularizado” - para dizer, vulgarizado em seu sentido -, e dá o devido valor à beatitude, orientando o discípulo a buscar tal valor. Epicuro, na *Epístola à mãe (A)*, oferece esse sentido ao dizer: “o fato de sermos mortais não nos torna inferiores à natureza incorruptível e bem-aventurada (μακαρίας φύσεως)”⁴⁸. Esse passo pode ser bem entendido na explanação que o filósofo faz sobre a “similitude” dos homens para com os deuses, ao dizer que os homens avançam dia-a-dia para uma felicidade maior ao mostrar que a beatitude neles depende do labor pelo qual podem avançar. Para que isso seja possível, Epicuro argumenta que é necessário observar a natureza, e não as imagens que temos das coisas, que estas facilmente se confundem com os julgamentos que temos. A felicidade não é um estado natural, mas um avançar na realização da natureza propriamente humana, que coloca o homem em posição de compartilhamento dos bens divinos.

Ressalte-se que o epicurismo não põe em descrédito o que é utilizado pela multidão, mas abandona esse sentido. Assim, mesmo que os termos fossem

⁴⁷ O termo é utilizado como vocativo ao Amigo inominado, que valoriza a beleza de Protágoras como sendo um indício exterior de sua sapiência. A ele Sócrates responde: “como, bem-aventurado (μακάριε), o mais sábio não pareceria o mais belo?” Πῶς δ' οὐ μέλλει, ὦ μακάριε, τὸ σοφώτατον κάλλιον φαίνεσθαι; Pl. *Prt.* 309c.

⁴⁸ Epicur. *Fr.* [72].

utilizados pela opinião vulgar, são revestidos de valor semântico⁴⁹, haja vista o tratamento operado pelo epicurismo quanto às opiniões da multidão retratadas por um dos *kathegemónes* do Jardim, Polístrato no *De Contemptu*⁵⁰. Se o conceito é de algum modo invocado, mesmo entre a multidão, carrega consigo algo a mais do que o simples uso banalizado e esvaziado conceptualmente, e disso decorrem as recomendações de purificação dos termos, tais como a beatitude.

Outro argumento ao qual devemos fazer referência é o de que, entre os vários intérpretes do epicurismo, é comum conceber o homem com aspectos divinos, especialmente devido à afirmação, do próprio Epicuro, de que viverás “como deus entre os homens”⁵¹. Embora eles não comentem, especificamente, a noção de *μακαρία*, chegam a dizer que a natureza humana, por meio do desenvolvimento de algumas habilidades, ou do conhecimento, ou da memorização da doutrina, torna o homem uma espécie de ser divino, o que vem assimilado na noção que o epicurismo carrega do sábio. Seja a filantropia - *koinonia* estabelecida entre os discípulos que se aplicam a aprofundar a doutrina do mestre -, seja a autarquia (*αὐτάρκεια*⁵²) -

⁴⁹ Para avaliar bem isso, trataremos mais adiante do problema da linguagem e o uso feito pela opinião da multidão. Adiantamo-nos aqui, dizendo que a linguagem, já no uso dos homens tem valor semântico, desde sua constituição, e não é coisa a se desprezar, tendo em vista que ela traduz os conceitos, tal como as sensações que nos são impressas.

⁵⁰ Polystr. *Contempt.* Embora nessa obra Polístrato apresente uma recusa às *doxai* da multidão, há uma mudança no método de raciocínio que não se alicerça sobre o *logos* dialético ou silogístico, mas é fundada sobre dois elementos essenciais para a filosofia: a *phronesis* e a *orthē physiologia* para dizer que a opinião da multidão não deve ser desprezada como comumente se faz pelos partidários da teorização.

⁵¹ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. Epicur. *Ep.* [4] 135.

⁵² Cf. Epicur. *Ep.* [4] 130.

liberação dos bens móveis e perecíveis que produzem independência no homem -, no epicurismo há modos do homem ser sábio e partilhar do divino. Mesmo entre os intérpretes partidários do ateísmo, que entendem que o homem divino é apenas um homem acima dos padrões de humanidade comum, há essa leitura da divindade associada a qualidades humanas de destaque. Nesse sentido, quem é o sábio senão um certo “deus”? Para Festugière, há referência da beatitude ao deus, à que o sábio deve assemelhar-se: “ele (o sábio) chama ao Todo-Bem-aventurado para reforçar sua própria beatitude”⁵³.

As máximas consideradas em seu conjunto são recomendações breves feitas aos homens cujo intuito é exercitar tais qualidades, que os colocariam no caminho da sapiência. Elas têm como ponto de partida a especificidade moral, valorizando a excelência. Por isso, encontramos nelas recomendações do tipo: “o justo é o mais tranquilo, o injusto é pleno da maior inquietude”⁵⁴. A conhecida brevidade das máximas de cunho aconselhativo reforça a constatação de Pierre Hadot: ao avaliar os meandros do epicurismo, diz que a escola, aberta a todos, investia primeiramente nos breves resumos, depois conduzia o discípulo aos resumos mais amplos e finalmente para os que desejavam ter maior aptidão, quando lhes é apresentada a grande obra, o *Perí physeos*. Todavia, o discípulo deve ter sempre em mente os breves resumos, pois ali se encontra o núcleo essencial da escola, que nunca deve ser

⁵³ DIELS apud FESTUGIÈRE, A.-J. *Épicure et ses dieux*. Paris: PUF, 1997⁴, 1947, p.95.

⁵⁴ Ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων. Epicur. *Sent.* [5] XVII

perdido. Diz ele: “há um vaivém contínuo entre a extensão dos conhecimentos e a concentração sobre o núcleo essencial”⁵⁵. O núcleo, pelo que se delinea é ético, e as escolhas, as rejeições, os exercícios, a amizade, o conhecimento, dentre outros valores, têm seu ápice na vida do próprio homem. Por isso, não é qualquer homem que pode ser considerado μακάριος, bem-aventurado, mas o que realizou em vista do exercício para a sapiência.

Na citação das *Kyriai Doxai* XXVII em N, entrevemos que a indicação prática não está esvaziada em seu aspecto conceptual, pelo contrário, identifica como próprio da sapiência (σοφία) a busca da beatitude (μακαριότης), constituindo-a como seu escopo. A *Epístola a Meneceu* apresentada em H também não a banaliza e completa sua compreensão, apresentando-a próxima à saúde do corpo e à imperturbabilidade da alma:

De fato, um seguro conhecimento (ἀπλανής θεωρία) disso sabe conduzir cada ato de escolha e de recusa para a saúde do corpo (σώματος υγείαν) e a imperturbabilidade da alma (ψυχῆς ἀταραξίαν), pois este é o fim da vida bem-aventurada (μακαρίως ζῆν).⁵⁶.

Para os homens, a filantropia, a sanidade, a imperturbabilidade são aspectos da μακαρία, sinais de que ela é próxima à realidade humana, não sendo uma dádiva divina como o era na tradição mítico-poética, tanto quanto não é um elemento da

⁵⁵ HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999, p.159.

⁵⁶ τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος υγείαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος. Epicur. *Ep.* [4] 128.

fortuna (τύχη) ou ainda da necessidade natural relativa aos acontecimentos (ἀνάγκη). A μακαρίως ζῆν, a vida bem-aventurada de que nos fala Epicuro é relativa ao homem como atributo seu, todavia um atributo tão próprio da divindade que permite seguindo certas normas lógicas, ser compartilhado por ele ao determinar nossas deliberações.

Ora, há uma lacuna deixada pelos intérpretes quanto a isso. Em geral, eles negligenciam esse conceito sob dois aspectos: ou afastando-o do universo dos homens e aplicando-o exclusivamente como atributo divino; ou relativizando seu sentido e banalizando seu uso quando aplicado aos homens. Em ambos casos, o peso dado à noção de μακαρία trata da felicidade sem qualquer esclarecimento do que ela significa na filosofia de Epicuro. Digno de nota, ainda, é identificar que nenhum dos intérpretes dá o tratamento que sugerimos nesse trabalho: de que a μακαριότης é verdadeiramente um atributo relativo às naturezas divina e humana. O problema é que essa leitura impede de designar, com vistas à preservação do sentido do conceito, uma leitura em dupla via, ou seja: se a μακαριότης é um atributo apenas divino ou se o termo é equivocadamente empregado, não poderíamos dizer que o homem concorre para uma vida “bem-aventurada”, pois nada que contribua para dizer que a beatitude é um certo estado de imperturbabilidade no homem pode ser corretamente feito. No primeiro caso, em que o atributo é dado somente aos deuses, considera-se o deus identificado como tal pela beatitude, visão comum da tradição.

Significa dizer que os deuses são sumamente felizes e realizados, o que os isola de qualquer proximidade com os homens. Dado que a beatitude significa impassibilidade, não haveria por que os deuses serem um paradigma para os homens. Essa é a posição defendida por Warren ao afirmar:

imperecibilidade e bem-aventurança- são as características essenciais da divindade pela qual são avaliadas todas as outras considerações sobre os deuses (...) a mais perniciosa e perigosa crença sobre os deuses é aquela de que eles são no mínimo concernentes ao nosso mundo e seus habitantes. Os textos epicuristas nos recordam de maneira consistente que os deuses são inteiramente indiferentes para nós e para o mundo, e necessariamente o são.⁵⁷

A posição de Warren é comumente assumida por outros intérpretes que, além de afirmarem a separação total entre o que é relativo aos deuses e o que é relativo aos homens e ao mundo, utilizam-se da noção de beatitude para sustentar essa postura. Não vem ao caso discutir a participação ou a ausência da divindade nos assuntos dos homens e do mundo, mas perceber que a consideração dada à beatitude é uma simples condição divina, e apenas divina, a fim de afirmá-los apáticos a tudo o que não lhes respeita.

Outros intérpretes⁵⁸ que tratam da Teologia epicurista, nenhum se detém acuradamente sobre o conceito *μακαριότης / μακαρία*, exceto no que tange à divindade. Todos são unânimes em afirmar a beatitude dos deuses, dizendo serem

⁵⁷ WARREN, J. Removing fear, in: *The Cambridge Companion to Epicureanism*. New York: Cambridge University Press, 2009, p.239.

⁵⁸ Como Giannantoni, Bignone, Mansfeld, Santoro e Konstan.

eles completos, realizados, sem necessidades, impassíveis, sem ceder às preces ou aos louvores humanos. Essas características reunidas levam a afirmar que a existência dos deuses não é contestada, ainda que a maneira de concebê-los seja duvidosa - pois identificam incongruências entre serem eles corpóreos ou não. Essa dúvida conduziu à suposição de que aos deuses cabe um papel inexistente no que tange aos homens. Isso quer dizer que, ainda que os deuses existam, não há porquê afirmar ou negar qualquer coisa a respeito deles, portanto, toda Teologia é colocada em suspensão. Nessa leitura, basta manter a noção comum (κοινὴ νόησις⁵⁹) que o homem tem do deus: que é um ser incorruptível e bem-aventurado, distante e sem relação nenhuma com o mundo dos homens. Isso incorre em reducionismo da Teologia epicurista, ou feita em favor da Ética ou feita em favor da Psicologia, no segundo caso.

O segundo caso é o da relativização do termo sucedâneo, por exemplo, ao se equiparar a beatitude (μακαρία) à felicidade (εὐδαιμονία), concedendo-lhes um sentido lato que passam a identificar com a mesma carga semântica. Esse caso não está tão afastado do primeiro e pode ser considerado uma decorrência dele. Sua especificidade, porém, está no termo ser empregado equivocadamente aos homens, ou ter o seu sentido desviado ao designar coisas que são impróprias a ele. Então, o atributo passa a ser um adereço de linguagem revestido de uso coloquial, com um certo reducionismo ético ou psicológico. No reducionismo ético, os deuses são referências perfeitas ao ideal de sábio, fazendo com que o homem que não

⁵⁹ Cf. Epicur. *Ep.* [4] 123.

compartilha em nada das coisas divinas tenha no deus o ideal de realização por meio de uma noção inata, que não lhe fora impressa em nenhum momento, mas que pelo fato de sua existência já lhe é dada⁶⁰. Nesse caso, o divino é uma espécie de paradigma perfeito da realização a que o homem almeja, uma noção natural que ele nunca encontra realmente.

Enquanto no primeiro caso de reducionismo afirma-se que os deuses podem até existir, mas são somente referências perfeitas para uma vida boa, no segundo caso, no reducionismo psicológico, os deuses não existem verdadeiramente, mas são ideias, projeções ou conceitos espelhados a partir da mente humana. E, sendo os deuses “conceitos” humanos, sua imperecibilidade fica garantida, como é próprio dos conceitos, reduzindo a Teologia à Psicologia. Nesse caso, a beatitude seria apenas uma ideia de plenitude que completaria a forma conceptual com que os deuses são representados pelos homens. Defensores desse modo de pensar são os ingleses Long e Sedley, para quem os deuses são beatos, porém, por projeção humana, por puro psicologismo, e na realidade não existem. Por isso afirmam: “deuses, como colossos, são conceitos mentais. Neles também procedemos por ‘transição’ de uma impressão de extrema robustez, homens de vida longa e felizes, intensificando ainda mais sua

⁶⁰ A tentativa de reducionismo pelas ideias inatas encontram ressonância na obra de De Witt que postulou que as prenoções (προλήψεις) epicuristas fossem dadas no ser. Embora a obra de De Witt possa ter um valor sob outros aspectos, a deficiência nessa base com a tentativa de explicar as prenoções (προλήψεις) abandonando as sensações acabou por ter um valor ser secundário. Cf. DE WITT, Norman Wentworth. *Epicurus and his philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954.

durabilidade e felicidade”⁶¹. Segundo tal interpretação, sustentada pela conclusão da *Epístola a Meneceu*, em § 135, é dito que Epicuro sugere que cada homem tem seu deus, e esse e tal referencial particular incorre num modo de vida prática que conduz às decisões, escolhas e às repulsas. Para afirmar isso, servem-se tanto de um modo muito particular de interpretação da *Epístola*, como do testemunho de Cícero no *De natura deorum* I, 43-49.

Segundo a interpretação de Long e Sedley,

estes indícios sugerem que, na visão de Epicuro os deuses de cada pessoa são paradigmas de sua própria conduta ética - a “auto-imagem” de que ele sonha - ou modelos idealizados do que ele pretende alcançar em sua própria vida. Se a nossa concepção de deus variar, que é devido à prenoção com a qual nós todos somos naturalmente dotados, embora ‘verdade’ em si, no sentido de representar acuradamente nosso fim natural, é facilmente distorcido com todos os tipos de crenças falsas.⁶²

O resumo feito por eles conclui que só no âmbito particular das decisões de cada um, o deus emerge como convém, pois o parâmetro é a moral particular. Essa é, inclusive, parte de sua interpretação ao dizerem que esse mecanismo funciona segundo a “ética” de cada um, em que os bons elegem boas escolhas morais, por isso, bons deuses, e os maus, más escolhas morais, por isso, deuses passíveis de ira, ódio, vinganças. Daí nomearmos essa interpretação de reducionismo psicológico, pois nela os deuses são imagens e/ou noções da *psyche* humana em seus atos morais.

⁶¹ *1LS*, p.145.

⁶² *1LS* p.146.

Há, porém, um problema a ser discutido nesses modos de reducionismo: que lugar ocupam os deuses sobre quem Epicuro diz haver um conhecimento evidente e uma noção comum?, como foi apresentado em F que reproduzimos: “primeiramente considera o deus como um ser incorruptível e bem-aventurado, segundo o que sugere a noção comum (κοινή νόησις) do deus, e não atribua a ele nada que seja estranho à incorruptibilidade ou discorde da beatitude”⁶³, ou ainda, como afirma na *Epístola a Meneceu*: “os deuses existem e o conhecimento que temos deles é evidente (ἐναργής)”⁶⁴. Se todas as noções que temos da divindade são redutíveis ao que apresentamos, dificuldades textuais se apresentam em relação ao que diz Epicuro nessas passagens. Isso para não dizer do lugar que ocupa, no desenvolvimento do epicurismo, a piedade, a reverência e a prática cultural, típicos do interior do Jardim. Se os deuses verdadeiramente não possuem existência real, se são apenas imagens projetadas perfeitamente pela razão humana ou se existem apenas como paradigmas éticos, por que se dar a essas práticas?

Sendo a μακαριότης o fato do qual partimos para dizer que há, sim, um atributo compartilhado por deuses e homens, consideramos, de imediato, a

⁶³ Ἄ δέ σοι συνεχῶς παρήγγελον, ταῦτα καὶ πράττε καὶ μελέτα, στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν ταῦτ' εἶναι διαλαμβάνων. Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε. Epicur. *Ep.* [4] 123.

⁶⁴ Θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν· ἐναργὴς γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις. Epicur. *Ep.* [4] 123. Concordamos na tradução com Arrighetti, Daniel Delattre, Marcel Conche, Ettore Bignone, Ilaria Ramelli, para citar algumas das principais traduções da epístola. Para nós, a “evidência” se refere ao conhecimento que temos dos deuses, e não como já foi ambigualmente traduzido, dando a entender que “evidente” é o conhecimento que os deuses possuem (das coisas).

divindade com existência real e não apenas conceptual. Dado que a tese fundamental assevera que a μακαριότης é esse ponto de comunhão entre os modos de ser da divindade e da humanidade, passamos a dizer em que consiste o estado de beatitude descrito como μακαριότης, ou quais suas notas conceptuais definitórias. Procuraremos, agora, esclarecer quais são os atributos compartilhados pela μακαριότης nos homens e a μακαριότης dos deuses. Propomo-nos, com isso, a investigar se ela é a mesma predicada dos deuses, já que inclui certa compreensão de felicidade como plenitude. Se não, como se deve entender tal beatitude nos homens?

Considerando-se essa dupla predicação, e tendo esclarecido dois pontos nevrálgicos da lacuna deixada pelos intérpretes quanto à μακαριότης, pensamos ser necessário aprofundar o conceito e os problemas dele derivados. Desse modo, além de buscar elucidar os problemas elencados acima, é necessário ponderar sobre os elementos importantes do “sistema” epicurista, investigando a coerência desse conceito central ao recuperar os pressupostos epistemológicos, físicos e teológicos que o sustentam para, então, adentrar nos problemas da possibilidade de uma Teologia epicurista, da natureza da μακαριότης e da natureza do atributo.

CAPÍTULO II

Pressupostos epistemológicos, físicos e teológicos da μακαριότης

Considerando o fato de que a μακαριότης é um duplo atributo partilhado - humano e divino -, levantemos os pressupostos envolvidos para tratar a questão. Três deles, para nós, são imprescindíveis: o epistemológico, o físico e o teológico. No primeiro, o intuito é mostrar que toda a base cognoscitiva do homem tem suas raízes na própria *physis*, de onde se extrai todos os fundamentos, sendo imprescindível a primeira das afirmações mais categóricas: todas as impressões são verdadeiras. Em segundo lugar, levantemos os pressupostos naturais ou físicos, amplamente tratados pelo epicurismo na *Physiologia*. Com isso será possível verificar os dados dessa epistemologia aplicados especialmente em outros campos, como o ético. Mais ainda, esclarecemos as raízes físicas da beatitude. Por fim, o pressuposto teológico é trazido ao debate quanto à relação que os deuses têm com a reflexão de Epicuro.

Uma seção de Cícero no *De finibus bonorum et malorum* nos diz:

o critério da realidade ele o coloca nas sensações (*iudicia rerum in sensibus ponit*) e diz que, se desta, alguma coisa falsa fosse afirmada como verdadeira, não haveria mais nenhuma possibilidade de fazer qualquer juízo sobre a verdade ou a falsidade (*omne iudicium veri et falsi putat*). Ora, a confirmação mais clara de tudo isso se encontra no princípio de que a natureza mesma decide e aprova, isto é, o prazer e a dor, e a estes reconduz o critério daquilo que se deve escolher ou

rejeitar.⁶⁵

De início, temos que considerar o método diverso com que o epicurismo se desenvolveu. Diferentemente do que estamos acostumados a utilizar metodologicamente, hoje, em filosofia, no seu interior foi adotado um método próprio de conhecimento alternativo à Dialética e à Lógica: a “Canônica”. Ela é a base judicativa para a teoria e o conhecimento, sendo que a partir dela e de seus instrumentos valida-se proposições e enunciados, constituindo-se como um verdadeiro método cognoscitivo. Segundo o testemunho de Cícero, vemos o intercâmbio próximo existente entre as ciências, todavia, a verdade primeira sempre é extraída da verdade das sensações, um dogma “natural”.

O método de Epicuro é uma espécie de criteriologia enraizada na Física que oferece razões para afirmar ou negar algo, em suma, para julgar a própria natureza e a validade das opiniões ditas sobre ela, bem como sobre os atos morais. A tríplice divisão da escola em Canônica, Física e Ética é atestada por Diogenes Laercio de onde é possível inferir que as três partes da filosofia estão imbricadas em um único “sistema”, como também o atesta Cícero no excerto acima. Diz Diogenes Laercio:

(a filosofia) divide-se, então, em três partes: a Canônica (κανονικόν), a Física (φυσικόν) e a Ética (ἠθικόν). A Canônica se constitui como introdução a todo o complexo da doutrina, e está contida somente na obra que se intitula *Cânon* (Κανών). A Física diz respeito a toda a ciência da natureza (περὶ φύσεως θεωρία) e está exposta nos trinta e sete livros da obra *Da Natureza* e em forma

⁶⁵ Cic. *Fin.* I, VII, 22-23 (Epicur. 243 U.)

de compêndio nas epístolas. A Ética concerne ao que guarda aquilo que se deve eleger e do que se deve evitar; está exposta nos livros da obra *Dos gêneros de vida*, nas epístolas e na obra *Sobre os fins*. Os epicureus usam unir a Canônica e a Física chamando-a ciência do critério e do primeiro princípio, e dos elementos.⁶⁶

A composição da Filosofia em três partes, embora tenha na Canônica sua constituição estrutural, muitas vezes as confirmações dos princípios vêm pela Física. Por exemplo, para atestar que os ἄτομα e o κενόν são princípios da natureza, é preciso considerar o movimento experimentado pelos sentidos e a própria constituição da natureza, para inferir que ambos são seus princípios constitutivos. A Filosofia para Epicuro requer esse trânsito entre os dogmas e seus testemunhos. De certo modo, Diogenes Laercio oferece essa compreensão ao dizer que os epicureus habituaram-se a unir a Canônica e a Física, o que mostra o intercâmbio entre as partes da Filosofia dentro da doutrina. Seja na Canônica, na Ética ou na Física, o objeto da Filosofia está submetido a essas instâncias, e para tratar da μακαριότης passamos por eles, utilizando-os como pressupostos pelos quais o conceito se esclarece.

Para fins didáticos, diremos que a Canônica é o que se entende por “epistemologia”, a Física o que trata do περὶ φύσεως θεωρίαν, ou seja, da ciência da natureza, da cosmologia, dos fenômenos meteorológicos, e a Ética das coisas relativas à vida prática, às escolhas, deliberações, valores, rejeições e fins, com isso, assumimos o excerto de Diogenes Laercio acima.

⁶⁶ D.L. X 29-30 (Epicur. [1] 29-30).

2.1 Os pressupostos epistemológicos

2.1.1 A Canônica

Os princípios da teoria dos juízos e do conhecimento, segundo Diogenes Laercio estavam contidos em uma obra de Epicuro chamada *Cânon*, que não nos chegou. Seu conteúdo, porém, é passível de ser conhecido ainda que de maneira esparsa, por meio dos testemunhos da Antiguidade e da *Epístola a Heródoto*, sobretudo. A Canônica constitui um método de conhecimento, muito próprio do epicurismo, e, declaradamente é uma forma de se distinguir e de se distanciar das escolas de sua época. Isso quer dizer que sua forma caminha de maneira destacada dos outros modos de conhecimento, sendo ela mesma uma reunião de instrumentos capazes de validar as proposições, os enunciados, ou seja, de formular juízos. O nome “Canônica” parece responder aos anseios de Epicuro que via nela uma regra ou um instrumento de medição utilizado pelos carpinteiros ou pedreiros para assegurar a retidão do edifício em sua construção. Esse uso alegórico do termo é propício, pois indica qual a proposição da Filosofia e qual o seu lugar no pensamento do Jardim⁶⁷. Lucrécio faz referência a essa imagem da “régua” utilizada para garantir medidas e retidão:

enfim, como em um edifício, se por primeiro a régua (*regula*) não é reta, e o esquadro é falso, a linha reta não segue, e o nível de algum lugar é um pouco

⁶⁷ O uso alegórico é apontado por vários autores como ILS, VERDE, Francesco. EPICURO. *Epístola a Erodoto*. Roma: Carocci, 2010; GIGANDET, A; MOREL, P.-M. (orgs.). *Lire Épicure et les épicuriens*. Paris: PUF, 2007.

defeituoso, toda a casa de modo errado será feita e inclinada necessariamente...⁶⁸

O κανών é essa régua utilizada para medição, mas também para manter a retidão das coisas mensuradas, e funciona propriamente como uma regra, neste caso, a “regra do conhecimento” ou do julgamento. No testemunho de Cícero encontramos um passo importante sobre ela:

(Epicuro) considerou que a Dialética não fornece nenhum meio de se viver melhor ou de se exprimir mais facilmente. É à Física que ele deu maior importância. É esta a ciência que permite conhecer no fundo o sentido das palavras, a natureza do discurso, as relações de consecução ou de oposição. Aliás, o conhecimento da natureza de todas as coisas (*rerum natura*) nos livra da superstição, libera-nos do medo da morte, e impede que sejamos tomados pela ignorância, esta que engendra os mais terríveis temores. Enfim, teremos, também, costumes mais conformes ao bem quando tivermos apreendido essa exigência da natureza (*natura desideret*). E então, se possuímos um conhecimento estável das coisas, se nos tornamos fiéis a essa regra (*regula*) universal de conhecimento (*cognitionem omnium*), sobre a qual se regularão todos os nossos juízos (*omnia iudicia rerum*⁶⁹), nunca uma disposição triunfará do nosso parecer e jamais dele renunciaremos.⁷⁰

Vemos a amplitude da Canônica - o conjunto ordenado de conhecimento que se distingue dos outros modos de conhecimento, como, por exemplo, da Dialética - que “não oferece nenhum meio para se viver melhor ou de se exprimir mais facilmente”,

⁶⁸ *denique ut in fabrica, si prauast regula prima, normaque si fallax rectis regionibus exit, et libella aliqua si ex parti claudicat hilum, omnia mendose fieri atque obstipa necessu est ...* Lucr. IV 513-516.

⁶⁹ ou, *omnium rerum regula*, segundo nota do editor do texto de Cícero: MARCUS TULLIUS CICERO, *De Finibus Bonorum et Malorum* (ed. Th. Schiche). Leipzig y Stuttgart: Teubner, 1969 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

⁷⁰ Cic. *Fin.* I, XIX 63.

segundo o testemunho de Cícero. Tanto a Dialética não é capaz de oferecer, necessariamente, de modo claro, uma vida melhor, e nem de esclarecer os raciocínios, como a Lógica (dos estóicos) também não o é, segundo o testemunho de Sexto Empírico⁷¹. A Canônica ocupa lugar privilegiado na sustentação do pensamento e os cânones⁷² são vistos como regras para o juízo e para o conhecimento diferentemente do que é a Lógica, como ciência da demonstração - e do que é a Dialética como embate de argumentos. É claro que a crítica do epicurismo às outras “epistemologias” tem como ponto de partida uma certa compreensão limitada, que não colocaremos em relevo aqui⁷³.

De certo modo, encontramos no epicurismo uma confiança de que, sendo a Canônica admitida como condição primeira para o correto julgamento, a partir dela todo o restante pode ser ponderado, como diz Lucrecio ao afirmar que a régua é quem garante a boa construção de um edifício:

Enfim como num edifício, se por primeiro a régua (*regula*) não é direita, e o esquadro falaz a reta linha não segue, e o nível de alguma parte é um pouco manco, toda a casa, de modo errado será feita, e inclinada ficará necessariamente, torta, rebaixada, pendente para frente e para trás, e sem harmonia⁷⁴.

⁷¹ cf. S.E. M. VII 14ss. (Epicur. 242 U. p.177).

⁷² No grego, κάων, versado para o latim de Cícero como *regula* (cf. Cic. *Fin* I 19, 63).

⁷³ Notamos que a crítica às outras Epistemologias são restritivas a um tipo de Dialética e de Lógica, pois mesmo dentro do epicurismo, apesar das críticas, há autores que se aproveitam delas para radicar seu pensamento.

⁷⁴ *denique ut in fabrica, si prauast in regula prima, / normaque si fallax rectis regionibus exit, / et libella aliqua si ex parti claudicat hilum / omnia mendose fieri atque obstipa necessu est, / praua, cubantia, prona, supina atque absona tecta.* Lucr. IV 513-516.

O resultado ao ignorar o cânon (*regula*) é a má construção que, em decorrência, torna-se “torta, rebaixada, pendente”, isto é, sem um firme princípio nada pode provir bem em se tratando do que dele depende. Nesse sentido a teoria do conhecimento para os epicuristas não tem a mesma consideração dada pelas outras escolas, e distancia-se das especulações teoréticas. No fragmento de Lucrecio, o cânon (*regula*) é a possibilidade de elaboração do conhecimento.

Como já afirmado acima, a Canônica não pode ser considerada destacada do restante da Filosofia. Ela não é como a Lógica, que estabelece simplesmente as regras de um raciocínio válido, por isso é dela um instrumental propedêutico. Ela, às vezes, leva o nome de Física ou de Ética, e assume os dados de ambas, inclusive para mostrar seu uso consoante às outras duas partes da filosofia. O epicurismo não é um conjunto de conhecimento voltado à realização teorética, pois há no interior da escola a valorização de outros elementos primordiais que tangem à vida do homem. Temas relativos à amizade, por exemplo, mostram que o conhecimento e o pensamento transitam em meio à dinâmica da vida e não tendem sobre formulações rígidas de argumentos, que seriam improfícuas ao desenvolvimento da Filosofia. Tal como apresentamos no fragmento de Cícero acima, Epicuro “considerou que a dialética não fornece nenhum meio de se viver melhor ou de se exprimir mais facilmente”⁷⁵. Essa é a posição da escola. Os juízos estão condicionados à “bela vida”, e isso mostra que a coerência da filosofia no epicurismo tem certa maleabilidade em consonância

⁷⁵ Cic. *Fin.* I, XIX 63.

com a “vida venturosa” ou a bem-aventurada (μακαρίως ζῆν⁷⁶). Por isso, exigir do pensamento epicurista um sistema rigidamente elaborado teoreticamente, no qual o raciocínio se funda em premissas articuladas, seria contradizer sua riqueza, o modo profícuo com que se apresenta. Quando falamos de um “sistema articulado” teoreticamente temos em mente o que fazia o Liceu, lançando bases da evidência sobre princípios que podem regredir infinitamente, segundo a constatação de Epicuro⁷⁷. Consideremos o que Epicuro diz na *Epístola a Meneceu*:

De fato, um seguro conhecimento (ἀπλανῆς θεωρία) disso (da doutrina) sabe conduzir cada ato de escolha e de recusa para a saúde do corpo e a imperturbabilidade da alma, pois este é o fim da vida bem-aventurada (μακαρίως ζῆν).⁷⁸

A riqueza da doutrina tem em vista esse viver de maneira venturosa, o que é, paradigmaticamente, vislumbrado na noção que o homem tem, por natureza, da vida divina. Todo o exercício da filosofia tem como escopo a beatitude, por isso que encontramos a insistência em investigar a natureza (*Physiologia*), em praticar a Filosofia, em assimilar os elementos basilares da doutrina. Verde nota que no início da *Epístola a Heródoto* Epicuro destina-a aos que não podem acompanhar toda a doutrina, mas também para os que já a acompanham para que possam fixar os elementos necessários. Nessa recomendação, Verde destaca que Epicuro usa o verbo

⁷⁶ Cf. Epicur. *Ep.* [4] 128 e Epicur. *Ep.* [4] 129.

⁷⁷ Cf. Epicur. *Ep.* [2] 37.

⁷⁸ τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος. Epicur. *Ep.* [4] 128.

eggalenizo, o qual era empregado na tradição pirroniana - coterporal a Epicuro - para relevar a serenidade da alma⁷⁹. Anuncia-se que há uma razão na Epistemologia do Jardim: a de buscar a beatitude. Assim, os cânones que orientam o conhecimento estão tão ligados ao mundo do homem, não havendo outra coisa a referir-se senão à natureza (*physis*) e como ela lhe chega. Nesse sentido a Epistemologia é uma *Physiologia*.

Pode parecer um pragmatismo filosófico caso não houvesse as recomendações mais específicas da escola, tais como aquela apresentada no início da *Epístola a Heródoto*: “para os que não podem, ó Heródoto, dedicar-se ao estudo das obras escritas sobre a natureza ... preparei uma epítome de toda a doutrina...”⁸⁰. Isso é sinal de que a doutrina não é apenas um apanhado de coisas que interessam ao bem viver. É justamente o contrário: o bem viver requer os esforços da assimilação ou memorização da doutrina em suas linhas gerais. O exercício filosófico é recomendação constante não só de Epicuro, mas dos *kathegemónes* do Jardim, como Metrodoro.

O *Cânnon* não foi conservado em sua integridade, e a parte que a ele concerne, conhecida, diz respeito à “*Criteriologia*”⁸¹. Além de se distanciar metodologicamente

⁷⁹ VERDE, Francesco. *op. cit.*, p.77.

⁸⁰ Epicur. *Ep.* [2] 35.

⁸¹ O nome da obra preservado por Diogenes Laercio é *Κανών* ou *Περί κριτηρίου*, *Cânnon* ou *Sobre o critério*. Cf. Epicur. [1] 27.

das escolas contemporâneas, Epicuro propõe uma espécie de método outro⁸², que dá conta dos problemas e da verdade que só a Dialética e a Lógica pareciam solucionar, ao lidar com o que é evidente, com o que é sensível e o que deles decorre, como foi apontado antes. Admitimos, junto com Giovacchini⁸³ e Verde⁸⁴, que Epicuro inaugurou uma outra Epistemologia, alternativa à que se encontrava em sua época. Como toda Epistemologia, o ponto de partida é sempre a descoberta do que é evidente, para depois fundar as bases sólidas do pensamento. Isso é testemunhado em um dos fragmentos epicuristas de Sexto Empírico:

os epicuristas procedem a partir de reflexões (λογικῶν), antes de tudo, desenvolvendo a Canônica (κανονικά), estruturando a teoria, na ordem, sobre os objetos evidentes (ἐναργῶν), sobre os invisíveis (ἀδήλων) e sobre os que os acompanham (ἀκολουθῶν)⁸⁵.

Assim, as noções que fundam nosso pensamento (*lógos*) advêm dos princípios elaborados dogmaticamente e são as coisas evidentes que primeiro tomam parte nele, o que é próprio da Epistemologia. Para Epicuro, o que é mais evidente e fundamento de toda a realidade são as sensações, αἰσθήσεις. Nas palavras de Diogenes Laercio: “o fato que a sensação atinge a realidade confirma a verdade dos sentidos. É um fato que nós vemos e sentimos, assim como sofremos”⁸⁶. São as

⁸² Designamos aqui “espécie de método outro” pois, verdadeiramente, Epicuro não desenvolveu um método rigoroso que construa um sistema, em que os argumentos são encadeados rigorosamente.

⁸³ GIOVACCHINI, Julie. *Épicure*. Paris: Les Belles Lettres, 2008, p.132.

⁸⁴ VERDE, Francesco, *op. cit.*, p.76.

⁸⁵ S.E. M. VII 14ss. (Epicur. 242 U. p.177).

⁸⁶ καὶ τὸ τὰ ἐπαισθήματα δ' ὑφεστάναι πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν. ὑφέστηκε δὲ τὸ τε ὄραν ἡμᾶς καὶ ἀκούειν ὥσπερ τὸ ἀλγεῖν. D.L. X 32 (Epicur. [1] 32).

sensações que possibilitam o contato com tudo o que existe. Por mais que tenhamos a impressão de que essa afirmação é simplista, é preciso confrontá-la com a articulação dada por Epicuro no livro II do *Peri physeos*. Na obra, o mestre do Jardim insere as sensações num conjunto mais amplo e complexo ao invés de tratá-las segundo o que parece no senso comum.

A Canônica, segundo Epicuro, compreende a três critérios de verdade, no sentido de que são esses, que nas outras escolas são submetidos ao julgamento, que servem, no interior do Jardim, para sustentar os juízos. Sensações (αἰσθήσεις), prenoções (προλήψεις) e afecções (πάθη) formam uma tríade para conhecer. Dela provém a apreensão do que é evidente e a apreensão do que não está sob os sentidos, o não-evidente. Das sensações recebemos impressões variadas que provém da superfície ou da profundidade dos seres que podem ser propriamente uma impressão (τύπος), um eflúvio (ἀπόρροια), um simulacro (εἶδωλον) ou emanações (ἀποστάσεις). Concomitante às sensações recebemos das coisas prenoções, que são como referenciais das coisas que nos permite sua identificação. Por fim, as afecções que apresentam como somos “tocados” pelas coisas, e que, fundamentalmente nos auxiliam nas escolhas e nas repulsas. Segundo Diogenes Laercio, o epicurismo, supondo o desenvolvimento depois do período do Jardim, inseriu um outro critério: percepções imaginativas do pensamento ou atos intuitivos do pensamento (φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας) que não trataremos aqui. Fundamentalmente

são esses os elementos da canônica.

Quanto às sensações e ao que diz respeito ao conhecimento, ponderamos, ainda, que o Jardim faz uso da “precisão”, apresentado no estilo de Epicuro: máximas, epístolas, resumos, enfim, uma Filosofia “segundo os elementos” (κατὰ στοιχειῶν)⁸⁷, seguindo a orientação de não perder-se na “construção dos silogismos” e transitando entre sínteses doutrinárias que veiculam facilmente os problemas⁸⁸. A “precisão”, a “clareza”, σαφήνεια, para lidar com a *physis*, recorrendo ao seu modo primeiro de se apresentar nas sensações, aponta para o trânsito que deve ser feito na Filosofia, metodologicamente: os resumos, as máximas devem estar bem fixados, deles parte-se para as epístolas que visam esclarecer, só, então, toma-se contato com a grande obra, de onde o discípulo deve voltar aos resumos para sempre ter à mão os princípios, quer do conhecimento, quer da natureza.

Esse modo de filosofia compreende um dos veículos do ensino de Epicuro direcionado, como ele mesmo diz, a um público que não é restrito a um discípulo específico ou a alguém privadamente. Em suma, o discípulo ou o interlocutor particular é a representação do destinatário coletivo, que tendo a doutrina à mão pode mudar, em conformidade com a verdade, o que é desfavorável ou mentiroso em vantagem para si. Podemos ler em um dos fragmentos dos papiros herculanenses: “... bem sabendo, assim como escrevi a eles, seja coletivamente seja

⁸⁷ D.L. X, 30 (Epicur. [1] 30).

⁸⁸ Cf. UNTERSTEINER, Mario. *Problemi di filologia filosofica*. Milano: Cisalpino, 1992, p. 88-90.

singularmente; e és bem capaz de concordares também tu com eles. Mas também eu o fiz com as epístolas...”⁸⁹

A filosofia do Jardim é também difundida por meio de epítomes, que ao longo da história passaram a ser as únicas fontes para o conhecimento de Epicuro. Em virtude de terem somente elas chegado a nós, é até possível sustentar a tese de que continham o núcleo do pensamento epicurista, embora as descobertas do Epicuro agora presentes nos papiros herculanenses tenha apenas completado e ajudado esclarecer pontos obscuros enunciados pelas epístolas, sendo um deles justamente o problema relativo à teoria do conhecimento e a sua relação com a divindade, como é possível concluir da teoria das sensações. Além de ser o breviário da filosofia, a epítome foi, segundo Diskin Clay, a maneira que Epicuro encontrou para manter a coesão dos “fellow philosophers”⁹⁰, não sendo um gênero utilizado por ele apenas, mas pelos vários *kathegemones* do epicurismo, como é possível entrever no fragmento de Hermarco: “Filonide compôs também, úteis para os jovens lentos, as epítomes das epístolas de Epicuro, Metrodoro, Polieno, Hermarco e ... das epístolas ... por argumento...”⁹¹

Provavelmente, esse modo de escrita foi o veículo mais acessível do epicurismo para chegar ao público mais amplo, como forma de sustentar as coisas importantes

⁸⁹ *PHerc.* 176 5 XV (VOGLIANO) (=Epicur. *Fr.* [59]).

⁹⁰ CLAY, Diskin, The Athenian Garden, in: WARREN, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 19.

⁹¹ ERMARCO, *Frammenti* (LONGO AURICCHIO), *PHerc.* 1044 (*ScEpicur.* VI), fr. 40.

relativas ao conhecimento. Todavia, Epicuro faz filosofia cultivando inimigos, o que é apresentado por suas várias obras “contra” alguém, caso da *Epítome contra os filósofos da natureza*⁹², ou, como atestam seus adversários, como Plutarco. Esse fato cria uma dificuldade em difundir a doutrina para um destinatário amplo, e, por isso, a epítome, além de constituir um gênero literário-filosófico substitutivo do diálogo, é um modo mais preciso, conciso e claro, considerando a σαφήνεια, requisito primordial da filosofia, que exige do discípulo a fixação de certas noções.

Dos escritos remanescentes de Epicuro, várias coisas nos chegaram por meio de breves resumos, sínteses do conjunto de seu pensamento, sintetizados em epístolas e máximas. No entanto, não foram só epístolas e máximas que a antiguidade conheceu do mestre do Jardim. Epicuro muito escreveu, e isso é corroborado por vários testemunhos⁹³. Diogenes Laercio faz referência à magnitude da sua obra: “Epicuro escreveu muitíssimo e a todos superou pelo número de livros: cerca de trezentos volumes”⁹⁴.

As *Epístolas* não formam um conjunto à parte de sua obra, pois podem ser facilmente confrontadas com sua maior obra, “o *Perí physeos* (escrito) em trinta e sete livros”⁹⁵, que poderia impressionar por seu tamanho, mas que, ao ser analisado nos

⁹² Ἐπιτομή τῶν πρὸς τοὺς φυσικοὺς Epicur. [1] 27.

⁹³ P.ex. Plu. *Adv. Col.*, 17, 1117 b-f (=Epicur. *Fr.* [65]).

⁹⁴ Γέγονε δὲ πολυγραφώτατος ὁ Ἐπίκουρος, πάντας ὑπερβαλλόμενος πλήθει βιβλίων. Epicur. [1] 26.

⁹⁵ Περὶ φύσεως, ἑπτὰ καὶ τριάκοντα. Epicur. [1] 27.

papiros remanescentes de Herculano, mostra uma obra meticulosa de modo a evitar equívocos. Arrighetti⁹⁶ diz que Epicuro, provavelmente, insistia na clareza dos pensamentos e quanto ao modo de exprimi-los, tornando até demasiada, minuciosa e repetitiva sua escrita. Isso é apreendido ao ler-se os papiros herculanenses⁹⁷. Neles, têm-se a impressão de que Epicuro quis evitar que algo pudesse ficar ao livre juízo do leitor e conduzisse a interpretações equívocas ou secundárias. A recomendação feita no início da *Epístola a Heródoto* é uma forte indicação dessa via filosófica de precisão:

Para aqueles que não podem, ó Heródoto, dedicar-se ao estudo das obras por mim escritas sobre a natureza, nem ao menos examinar as maiores entre aquelas que eu compus, preparei um compêndio de toda a doutrina, a fim de que possam reter suficientemente na memória (τὴν μνήμην ἱκανῶς) os princípios fundamentais.⁹⁸

É condição para o discípulo uma apreensão “suficiente” (ἱκανός) na memória, o que conduz à clareza dos ensinamentos do mestre. A doutrina, em sua completude, não pode ser apreendida de maneira ambígua. O termo ἱκανός traduz o quanto é requerida a sua assimilação correta, fato que foi mais tarde destacado por Diogenes Laercio ao relevar a precisão com que Epicuro trata do dizer sobre as coisas:

⁹⁶ cf. Arr². XXI-XXII.

⁹⁷ *Perí physeos*: livro II (PHerc. 1149+993; PHerc. 1010; PHerc. 1783; PHerc. 1691), livro XI (PHerc. 1042; PHerc. 154), livro XIV (PHerc. 1148), livro XV (PHerc. 1151), livro XXV (PHerc. 419; PHerc. 1634; PHerc. 1420; PHerc. 697; PHerc. 1056; PHerc. 1191), livro XXVIII (PHerc. 1479/1417), livro XXXIV (PHerc. 1431) e livro incerto (PHerc. 1413).

⁹⁸ Τοῖς μὴ δυναμένοις, ὦ Ἡρόδοτε, ἕκαστα τῶν περὶ φύσεως ἀναγεγραμμένων ἡμῶν ἐξακριβοῦν μηδὲ τὰς μείζους τῶν συντεταγμένων βίβλους διαθρεῖν ἐπιτομήν τῆς ὅλης πραγματείας εἰς τὸ κατασχεῖν τῶν ὀλοσχερωτάτων δοξῶν τὴν μνήμην ἱκανῶς αὐτὸς παρεσκεύασα. Epicur. *Ep.* [2] 35.

Valia-se de expressões apropriadas para indicar as coisas, que o gramático Aristófanes compreende como sendo muito pessoal. Foi tão perspícuo que também na sua obra *Sobre a Retórica* não pensa que se deva procurar outra coisa senão a clareza (σαφήνειαν).⁹⁹

Se é condição da doutrina que o correto aprendizado vise a vida bem-aventurada (μακαρίως ζῆν) - e que não é de pouca monta - uma das coisas imprescindíveis ao discípulo é apreender o quanto lhe baste. Desse modo, seja nas epístolas, seja na grande obra, há um núcleo fundamental a ser preservado. As epístolas cumprem seu papel ao fornecer os elementos nucleares da doutrina, pontuando o que deve ser assimilado; a grande obra, *Perí physeos*, fornece meticulosamente os vários elementos da doutrina como fonte de esclarecimento para o que ainda estivesse obscuro, segundo o que diz Arrighetti. Um e outro não deixam de lado a afirmação mais elementar: que o fim do conhecimento, da *Physiologia* é a μακαριότης, a beatitude. O conhecimento para o discípulo não visa o deleite teórico, mas a tranquilidade da alma que se encontra na vida bem-aventurada, implicada nela a vida prática.

Dois elementos - clareza (σαφήνεια)¹⁰⁰ e precisão (ἀκρίβεια)¹⁰¹ - sustentam o modo inicial requerido pelo *lógos* na apreensão e no conhecimento, formando a base suficiente deste. Várias das expressões tomadas pelo Jardim são sinteticamente

⁹⁹ Κέχρηται δὲ λέξει κυρία κατὰ τῶν πραγμάτων, ἦν ὅτι ιδιωτάτη ἐστίν, Ἀριστοφάνης ὁ γραμματικὸς αἰτιᾶται. σαφῆς δ' ἦν οὕτως, ὡς καὶ ἐν τῷ Περὶ ῥητορικῆς ἀξιοῖ μηδὲν ἄλλο ἢ σαφήνειαν ἀπαιτεῖν. Epicur. [1] 13-14.

¹⁰⁰ Epicur. [1] 14.

¹⁰¹ Epicur. *Ep.* [2] 78; Epicur. *Ep.* [2] 80.

valoradas, pois, o discípulo deve “reter suficientemente na memória os princípios fundamentais”¹⁰². Essa precisão no modo de lidar com o conhecimento é ainda motivo de destaque da própria *Epístola a Heródoto*, que afirma a necessidade de um “conhecimento acurado e metucioso”¹⁰³, ou seja, de precisão (ἀκριβεια). Segundo testemunhos, parece que Epicuro herdou essa necessidade de clareza e exatidão de Praxífanos¹⁰⁴, seu mestre, conhecido na Antiguidade por seu *eu graphen*, inflamado pela precisão da escrita¹⁰⁵. A linguagem, para Epicuro, deve manifestar a agudeza do que advém pelas sensações evitando equívocos ou imprecisões.

Nesse sentido, Epicuro relaciona diretamente as coisas à boa linguagem, pois a coisa é a evidência que busca sentido certo à própria linguagem. Essa exigência no pensamento de Epicuro é, em última instância, o modo paidêutico¹⁰⁶ de conservar, pela linguagem, o conjunto de sua doutrina, não sem esforço. O conteúdo do ensinamento sobre a *physis*, que passa pela sensação (αἴσθησις) e é assimilado - pois toda sensação é uma “impressão” -, apresenta-se no discurso sustentado pelo método

¹⁰² τῶν ὀλοσχερωτάτων δοξῶν τὴν μνήμην ἱκανῶς αὐτοῖς παρεσκεύασα. Epicur. *Ep.* [2] 35.

¹⁰³ Interpretação proposta por Francesco Verde para verter o termo ἀκριβεια: VERDE, F. *op. cit.* p.225. Essa interpretação nos parece estar em consonância com testemunhos antigos que denotam essa “minuciosidade” com que Epicuro escreve, por exemplo, citada por Aulus Gellius em *Noctium Atticarum* II 9,4 (Epicur. (*Testimonia*) 28 U. p.88).

¹⁰⁴ cf. D.L. X, 13.

¹⁰⁵ cf. SPINELLI, E. Breviari di salvezza: comunicazione e scienza in Epicuro, in: VERDE, F. *op. cit.*, p. 21, nota 5.

¹⁰⁶ A relação entre coisas, linguagem, *paideia* no epicurismo é apresentada pelo estudo de Guido Milanese. Há um capítulo em sua obra dedicado a investigar especificamente a relação entre retórica e linguagem, porém um dos passos desenvolvidos pelo autor diz respeito ao que tratamos aqui. Cf. MILANESE, Guido. *Lucida Carmina - comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio*. Milano: Vita e Pensiero, 1989, pp. 11-65.

fundado dogmaticamente. Como, então, podemos entender a Epistemologia do epicurismo? O conhecimento requer uma exigência de certezas, tomadas a partir dos princípios da filosofia elencados pelo Mestre, e, tais evidências são oferecidas pelas sensações, primeiramente, ou, como é testemunhado mais tardiamente por Diogenes Laercio, pelo conjunto das sensações, prenoções e afecções, como dissemos antes. De um modo geral, não encontramos no epicurismo um debate que ponha em dúvida tais princípios, mas todo debate se desenrola para a admissão de tais princípios, como um paradigma que é cristalizado a cada vez que é invocado, funcionando como um alicerce naquilo que é exigido pelo “sistema” em suas afirmações.

A primeira admissão necessária da Epistemologia é a verdade de todas as sensações, que conduz não a um debate sobre a retidão dos raciocínios e sua validade, mas, orientada pelos princípios dirige-se aos conhecimentos úteis, ou, mais ainda, à elaboração desses conhecimentos pautados por regras. Esse método mostra-se profundamente eficaz e viável ao tratar da dinâmica da existência, pois é propriamente com elementos instáveis que lida.

O conhecimento no seio do epicurismo é uma atividade heurística proporcionada pela *philia* em que os princípios são exatamente fixados, fundados pelo dogma essencial da sensação ($\alpha\lambda\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) e é heurística porque, de imediato, o que se visa não é a *arché* do próprio conhecimento ou das coisas, mas a clareza com que o homem trabalha com as questões práticas. É um certo caminhar para o

esclarecimento dos problemas e não uma investigação sobre a gênese deles¹⁰⁷. Nele, o problema do começo ou do *start* para o conhecimento não é investigado porque o cerne se volta para a espontaneidade da vida. Nessa espontaneidade, o homem transita tendo por base o que desde sempre o faz tomar contato com o mundo: a sensação (αἴσθησις). Ela é um δόγμα doutrinário do conhecimento e, simultaneamente, um κριτήριον, quer dizer, o “critério” ou o “padrão” sob o qual se pondera as outras coisas. Vejamos como isso está articulado.

2.1.2 As sensações (αἴσθησεις)

Lançando um olhar abrangente sobre o período helenístico, há notícias de que aquilo que as escolas designavam por “lógica” era composto por duas disciplinas distintas: a teoria dos critérios e a teoria das demonstrações, sendo a primeira utilizada para acessar o que é claro, distinto e evidente, ou seja um modo de conhecer a verdade, e a segunda, a constituição da verdade segundo regras e métodos viáveis para sua garantia, ou o modo de lidar com o que não é evidente¹⁰⁸. Pelos fragmentos que temos de Epicuro, é bem provável que ele tenha dado um maior destaque à teoria dos critérios mais do que à das demonstrações, já que é essa a garantia de sua Filosofia dando a esse conjunto de instrumentos o nome de Canônica. É pertinente a compreensão de Long e Sedley sobre essa parte do sistema epicurista:

¹⁰⁷ É o que indica alguns estudos sobre o epicurismo que demonstram que o sistema utiliza, em alguns casos, o método das explicações múltiplas. Cf. BÉNATOUÏL, Thomas. La méthode épicurienne des explications multiples, in: *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg: L'épicurisme antique*. Paris: Vrin, 2003, pp. 15-47.

¹⁰⁸ Cf. *1LS*, p.88.

No caminho de Epicuro torna-se praticamente obrigatório para todo filósofo helenístico nomear um ou mais 'critérios de verdade' mais literalmente 'meio de discriminação' e, portanto, critérios ou árbitros finais da verdade, sendo eles mesmos não sujeitos a qualquer autoridade superior.¹⁰⁹

Deixemos claro que essa ciência dos critérios tem o intuito de mostrar a validade dos juízos, a qual é constituída pelas sensações (αἴσθησεις), prenoções ou preconcepções (προλήψεις) e afecções (πάθη), bem como, pelos modos de constituição das noções, que vão das mais simples às mais complexas. Diogenes Laercio aponta para essa criteriologia: “e também todas as noções provém das sensações por encontro (περίπτωσιν), analogia (ἀναλογία), similitude (ὁμοιότητα) e composição (σύνθεσιν)”¹¹⁰.

É admitido pelos epicuristas como Epistemologia esse conjunto de elementos formados pelos critérios de verdade - sensações, prenoções, afecções e percepções do pensamento - e pelos modos de constituição das noções - encontro, analogia, similitude e composição. A “ordem” apresentada na passagem do *Adversus Mathematicos* Sexto Empírico¹¹¹ lembra que o primeiro passo de como a verdade vem a ser pensada está na evidência, e esta é garantida de maneira imediata pelas sensações, que o epicurismo considera ser seu suporte natural: nossas reflexões, o

¹⁰⁹ 1LS, p.88.

¹¹⁰ καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατὰ τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν D.L. X 32 (Epicur. [1] 32).

¹¹¹ “os epicuristas procedem a partir de reflexões (λογικῶν), antes de tudo, desenvolvendo a Canônica (κανονικά), estruturando a teoria, na ordem, sobre os objetos evidentes (ἐναργῶν), sobre os invisíveis (ἀδήλων) e sobre os que os acompanham (ἀκολούθων)”. S.E. M. VII 14ss. (Epicur. 242 U. p.177).

lógos, começa com o evidente (ἐναργής) para lançar-se depois sobre o invisíveis (ἀδήλων) e os que os acompanham (ἀκολουθῶν). Admite-se que Epicuro não procede ao conhecimento sem partir de uma evidência que vem pelas sensações, pois são o fundamento de todo princípio.

Primeiramente, Epicuro procede assim: “é preciso estar atento à realidade do fim e a toda evidência a quem reportamos nossas opiniões em sua totalidade; senão tudo será pleno de dúvidas e inquietudes”¹¹². Assentando que o primeiro passo é encontrar a evidência para reportar nossas opiniões, sustenta-se o segundo passo, que afirma: “se te opuseres a todas as sensações não terás nada mais ao que reportar para discernir umas das outras que dizes enganadoras”¹¹³. Assim, se partimos do pressuposto de que duas “teorias” complementares fazem parte das investigações - os critérios e as demonstrações -, tomamos a primeira delas verificando que devemos sustentar nosso pensamento sobre o que é evidente. Essa evidência, sustenta o filósofo, é dada pelas sensações sem as quais não se pode proceder, senão indo ao infinito, como o faz a lógica criticada pelo epicurismo, atestada pela passagem de Polístrato: “é preciso praticar o exame, não construindo silogismos ou induções, nem fazendo longos discursos”¹¹⁴.

O ponto de partida para Epicuro é o “evidente”, o que é próximo de nós, e isso

¹¹² Epicur. *Sent.* [5] XXII

¹¹³ Epicur. *Sent.* [5] XXIII.

¹¹⁴ Polystr. *Contempt.* col. XIII-XIV.

só as sensações, num primeiro momento, podem ser. É a elas que todas as coisas remetem como sinais da evidência que buscamos, e assim, dão suporte ao conhecimento. A primeira regra do conhecimento remete à coisa e não a um princípio indemonstrável que, segundo ele, nos conduziria a uma regressão *ad infinitum*. Prova disso é que as palavras são vazias se não se referirem a alguma coisa. Segue-se daí a recomendação de buscar o que está “sob as palavras”, como apresenta a *Epístola a Heródoto*:

primeiramente, ó Heródoto, é preciso ter bem claro aquilo que está sob as palavras (ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις), para poder, referindo-nos a isso, julgar as opiniões e aquilo que é objeto de investigação ou que apresenta dificuldade, e para que tudo para nós não seja confuso, procedendo com as demonstrações ao infinito e para que não se tenha palavras vazias.¹¹⁵

As sensações são referências seguras do que pode ser dito e pensado, dos julgamentos. A coisa que nos chega de que há uma sensação é sempre verdadeira, sendo ela tal qual nos aparece, sendo abolido, desse modo, a separação entre realidade e aparência. A *physis* aparece tal como é para nossos critérios de verdade, e primordialmente via sensação (αἴσθησις). Curioso que Epicuro empregue os verbos, δοξάζω (pensar, imaginar, opinar), ζητέω (inquirir, examinar, investigar) e ἀφοράω (procurar por, comparar) no trecho da *Epístola a Heródoto* para dizer “julgar as opiniões e aquilo que é objeto de investigação ou que apresenta dificuldade”. Os três

¹¹⁵ Πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, ὧ Ἡρόδοτε, δεῖ εἰληφέναι, ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ταῦτα ἀναγαγόντες ἐπικρίνειν, καὶ μὴ ἄκριτα πάντα ἡμῖν <ῆ> εἰς ἄπειρον ἀποδεικνύουσιν ἢ κενούς φθόγγους ἔχωμεν. Epicur. [2] 37.

verbos que apontam para atividades de “juízo”, caso não estejam sustentadas pela própria realidade, tornam-se discursos vazios. Como vimos, o “apoio” encontra-se, fundamentalmente, nas sensações. Dito de outro modo, pensar, opinar, imaginar, investigar, inquirir dirigem-se às coisas que impressionam o homem e não aos enunciados, nem às palavras mesmas e nem às demonstrações que podem ser levadas ao infinito. Vários intérpretes apontam, nessa passagem, para a discordância existente entre o epicurismo e o Liceu, sobretudo. No epicurismo, o “todo” está sustentado pela consideração de um substrato sensório-material que é, em última instância, a garantia de tudo o que se pode conhecer.

Julie Giovacchini avalia os elementos que destacamos e diz que Epicuro constituiu um verdadeiro método a despeito do método praticado na Academia e no Liceu, e chega a afirmar que a passagem da *Epístola a Heródoto*, § 37, está construída sobre um verdadeiro discurso do método: “ele os enumera (os elementos do “sistema”) detalhando os diferentes imperativos do método científico, e indica com precisão como se deve efetuar o salto analógico do visível ao invisível”¹¹⁶. O Jardim está a se distanciar, por natureza dos princípios aristotélicos ao dizer que os sons vocálicos, se não estiverem preenchidos pelas coisas, são vazios. Para Giovacchini, ainda, incorre em “medir a verdade de um discurso por um recurso sistemático à experiência”¹¹⁷.

¹¹⁶ GIOVACCHINI, Julie. *op. cit.*, p.132.

¹¹⁷ Idem, p.132.

Assim, o primeiro modo de conhecimento das coisas é a própria sensação (αἴσθησις), sobre a qual se deposita a verdade que será preenchida por palavras. Vemos que não há dicotomia entre verdade e realidade ou entre verdade e existência, como está esclarecido no excerto do *Adversus Mathematicos* de Sexto Empírico:

todas as sensações (αἰσθητὰ) são verdadeiras e reais (ἀληθῆ καὶ ὄντα); de fato não há distinção entre ser verdadeiro (ἀληθὲς) e ser existente (ὕπαρχον)¹¹⁸. Por isso, escrevendo sobre o verdadeiro e o falso diz: ‘é verdadeiro aquilo que é assim como se diz que deve ser, é falso aquilo que não é assim como se diz que deve ser’¹¹⁹

Num primeiro momento, a afirmação emblemática do epicurismo é a de que a verdade é a própria sensação, configurando a verdade do fenômeno que incorre em dizer que ela não está estabelecida como um enunciado sobre o mundo, mas como um evento, um acontecimento. A verdade ou a falsidade correspondem ao que deve ou não deve ser conforme ao que é dito sobre o que é. Mais ainda, são as opiniões sobre as coisas que desvirtuam a verdade da própria coisa. Diogenes Laercio completa isso ao dizer o que pensa Epicuro: “toda sensação é alógica (ἄλογός) e não participa da memória”¹²⁰, afirmando, assim, que não é o que foi apreendido que sustenta as sensações, mas elas são o que são nelas mesmas, e só a partir delas é que se constitui a memória. Cabe a distinção que o epicurismo faz entre *lógos* e sensação,

¹¹⁸ Isnardi Parente nota que Epicuro elimina a distinção entre ser verdadeiro (ἀληθὲς) e ser existente (ὕπαρχον). O termo empregado para existente, ὑπάρχον, recebe força interpretativa com Hermann Usener (*Epicurea*), que é assumida pelos vários intérpretes do epicurismo. Cf. ISNARDI PARENTE, Margherita. *EPICURO. Opere di Epicuro*. Torino: UTET, 1983², 1974, p.297, nota 1.

¹¹⁹ S.E. M. VIII, 9 (Epicur. 244 U.)

¹²⁰ πᾶσα γὰρ, φησίν, αἴσθησις ἄλογός ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτικῆ. D.L. X, 31 (Epicur. [1] 31).

sendo ambas partes do mesmo espírito. Na interpretação de Giovacchini, “a distinção entre razão e sensação são dois atos do espírito, duas expressões possíveis, uma não-discursiva, a outra, uma disposição interna que é a sensibilidade”¹²¹.

A sensação (αἴσθησις), que é uma certa impressão produzida por um corpo exterior aos nossos sentidos, torna presente o mundo exterior em nós. Porém, ela comporta um complexo de “impressões” que não se reduzem ao contato, podendo ser uma “impressão” (τύπος), um “eflúvio” (ἀπόρροια), um “simulacro” (εἶδωλον) ou “emanações” (ἀποστάσεις). Vejamos, então, os elementos constitutivos da Canônica, tomando o fragmento de Polístrato:

no que se refere a esse problema é preciso, então, indagar não procedendo com silogismos ou induções nem fazendo longos discursos nem (raciocinando) de um outro modo, mas estudando a natureza (φυσιολογούντας) e investigando (θεωροῦντας) as causas de tudo, e examinando se nos são possíveis ou não estas coisas¹²²

Como já alertamos, no que tange conhecimento há uma querela entre o Jardim, o Liceu e a Academia que não desenvolveremos, mas é necessário marcar¹²³. É fato que o epicurismo formulou uma teoria do conhecimento própria e distinta das outras

¹²¹ GIOVACCHINI, J. *op. cit.*, p.136.

¹²² Polystr. *Contempt.* (INDELLI) col. XIII-XIV.

¹²³ A querela entre o epicurismo e o Liceu pode ser estudada na monumental obra de Bignone que vê na formação de Epicuro uma influência do aristotelismo. No entanto, o que apontamos no texto é uma querela referente ao conhecimento que faz o epicurismo distanciar-se das propostas do Liceu. Prova disso são as críticas que encontramos em textos epicuristas, como os que utilizamos aqui para ilustrar. Bignone faz uma distinção entre a obra esotérica e exotérica de Aristóteles, e vê uma proximidade de Epicuro com a obra de cunho exotérico, aspecto que ficará presente relevantemente no acento sintético que o epicurismo dá sobre as questões. Para situar o *status quaestiones* da querela com Aristóteles cf. BIGNONE, Ettore. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Milano: Bompiani, 2007, 1973^{2(rev.)}, 1936, pp. 1-59.

escolas e o relato de Polístrato nota que se deve evitar os silogismos e os discursos longos, procurando centrar-se na *physis*, aprofundando a *Physiologia*. Na prática, esse relato traz a mesma recomendação da *Epístola a Heródoto* no convite que faz ao discípulo para perscrutar o que está “sob as palavras”¹²⁴, ou ainda o que Cícero diz a respeito da filosofia: “(Epicuro) considerou que a dialética não fornece nenhum meio de se viver melhor ou de se exprimir mais facilmente”¹²⁵. É, então, na consideração das sensações como parte de sua Criteriologia que encontramos as respostas para o conhecimento.

Dizemos que as sensações são simultaneamente um δόγμα e um κριτήριον pois a primeira coisa que o epicurismo admite é a verdade das sensações, como vem expresso na passagem de Sexto Empírico: “todas as sensações (αἰσθητὰ) são verdadeiras ou reais”¹²⁶. Como já vimos, isso permite estabelecer a identidade entre a verdade e a realidade, partindo-se da coisa e não do conceito nem do princípio metafísico para o conhecimento. Epicuro afirma sobre a sensação:

É necessário também reter que nós vemos as formas e as pensamos (διανοεῖσθαι) no momento em que nos chega alguma coisa dos objetos externos; senão, eles não estariam em grau de imprimir a natureza das cores e de suas próprias formas através do ar interposto entre nós e eles e nem tampouco através dos raios de luz. Por sua vez, os efluxos que se destacam de nós para os objetos assim como ocorre com as impressões (τύπων) que vem a nós das coisas mantendo as mesmas cores

¹²⁴ Cf. Epicur. *Ep.* [2] 37.

¹²⁵ Cic. *Fin.* I XIX, 63.

¹²⁶ S.E. M. VIII, 9 (Epicur. 244 U.).

e a mesma forma em virtude de uma grandeza adaptada à nossa vista ou à nossa mente servindo-se de rápidos movimentos, por este motivo, fornecem uma representação (φαντασίαν). E a representação que nós colhemos seja pelo pensamento (διανοία) ou pelos sentidos (αἰσθητηρίοις), seja da forma ou da propriedade, é a forma mesma do objeto sólido (στερεμνίου) resultante do ordenado e contínuo apresentar-se de um simulacro (εἰδώλου) ou de uma marca residual deixada por eles. Isso ocorre devido ao impacto proporcionado pelo movimento ondulatório dos átomos na profundidade (κατὰ βάθος) do corpo sólido (στερεμνίῳ)¹²⁷.

A sensação é, então, uma apresentação da coisa exterior a nós que será colhida, memorizada, pensada, dita - por um ato de atenção do *lógos* -, sendo ela mesma proveniente da profundidade dos corpos. Colhemos as φαντασίαι, representações, pelas sensações e pelo pensamento, duas atividades coligadas. Διάνοια e αἴσθησις partem das impressões mesmas, e não o seu contrário, pois as impressões não são qualificadas pelas sensações e pelo pensamento, visto que não são duas atividades desvinculadas das impressões mesmas. Podemos, assim, dizer que uma e outra são verdadeiras devido à coisa impressa que não se perde ao provir do objeto.

Isso que encontramos na *Epístola a Heródoto* vem à tona com as passagens recolhidas por meio dos papiros herculanenses da obra direta de Epicuro, o *Perí*

¹²⁷ Δεῖ δὲ καὶ νομίζειν ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν τὰς μορφὰς ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι· οὐ γὰρ ἂν ἐναποσφραγίσαιτο τὰ ἔξω τὴν ἑαυτῶν φύσιν τοῦ τε χρώματος καὶ τῆς μορφῆς διὰ τοῦ ἀέρος τοῦ μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ κείνων, οὐδὲ διὰ τῶν ἀκτίνων ἢ ὧν δήποτε ῥευμάτων 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, εἶτα διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν τοῦ ἑνὸς καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντων καὶ τὴν συμπάθειαν ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου σωζόντων κατὰ τὸν ἐκεῖθεν σύμμετρον ἐπερισμὸν ἐκ τῆς κατὰ βάθος ἐν τῷ στερεμνίῳ τῶν ἀτόμων πάσσεως. καὶ ἦν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις εἴτε μορφῆς εἴτε συμβεβηκότων, μορφὴ ἐστὶν αὕτη τοῦ στερεμνίου, γινομένη κατὰ τὸ ἐξῆς πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου. Epicur. [2] 49-50.

physeos. A passagem acima já deixa entrever que não há um único modo de apreensão da coisa, pois tanto pode ser um ato da sensação como um ato recolhido pela mente, que difere nas “impressões”.

Os modos de impressão são variados e não correspondem a uma mesma tipologia, diferindo segundo a proveniência da coisa e da própria sensação produzida. As sensações podem ser uma impressão (τύπος¹²⁸), um eflúvio (ἀπόρροια¹²⁹), um simulacro (εἶδωλον¹³⁰) ou emanações (ἀποστάσεις¹³¹) tal como atesta a terminologia empregada pelo epicurismo. Cada um desses modos de sensação diz respeito a “simulacros” (εἶδωλα), mas nem sempre esses modos aparecem estritamente conectados. Alguns podem ser imagens quando relativos à superfície, podem ser qualidades quando relativos à profundidade. Diz Epicuro no *Perí physeos* livro II, col. 8: “semelhantes (mas sendo destacados) um pouco em profundidade (εἰς βάθος), na verdade não são imagens”¹³². Aqui nega-se a coisas semelhantes aos corpos a identidade dos εἶδωλα, todavia considera-se que essa similitude dos corpos que nos atingem seja um tipo de sensação que se dá pela “sutileza”. Leone¹³³ defende que tal “sensação”, que não é considerada εἶδωλα, está

¹²⁸ Cf. Epicur. *Ep.* [2] 50; Lucr. IV 34-52.

¹²⁹ Cf. DNLS (LEONE); Epicur. *Ep.* [2] 46,5.

¹³⁰ Cf. Lucr. IV 34-52.

¹³¹ Cf. DNLS (LEONE) col. 14; Epicur. *Ep.* [2] 46,2.

¹³² DNLS (LEONE) col. 8.

¹³³ Cf. LEONE, Giuliana. *EPICURO. Della Natura - Libro II*. Napoli: Bibliopolis, 2012 (*Sc.Epicur.* XVIII), p. 85.

ligada ao aspecto profundo dos corpos (εἰς βάθος), em consonância com a leitura da mesma passagem e de Lucrecio ao dizer que “uma imagem sutil deve ser emitida da coisa”¹³⁴.

Como “impressão” (τύπος), temos o excerto da *Epístola a Menecceu*, que nos diz que os corpos “imprimem” sua natureza em nós, atravessando os obstáculos entre nós e as coisas. Essa impressão, apoiada sobre o vocabulário específico - τύπος - significa um “selo”, uma marca que feita por meio de um choque entre a coisa e nós, propriamente como o selo que conhecemos impresso numa superfície, mostrando suas características e propriedades. É o que aparece demonstrado logo no início: “se as coisas externas não pudessem imprimir (ἐναποσφραγίσαιτο) a natureza de suas cores e de sua forma”¹³⁵. O verbo ἐναποσφραγίζω é aplicado com a especificidade de uma “impressão sobre” ou uma “impressão em” indícios de possibilidade de uma impressão superficial ou profunda, que nos coloca de acordo com o pensamento de Epicuro para quem as impressões podem ser “sensações” ou “pensamentos”, αἰσθήσεις e δίανοια, como vem indicado na passagem.

Num outro modo de sensação temos as “emanações” (ἀποστάσεις) que parecem ser, segundo os textos do livro II do *Perí physeos*, de natureza estática, pois apenas mostram o que é a coisa e não como tal coisa chega a nós. Na col. 101 lemos:

... assim ele (os agregados) não atravessam velozmente (...) (desse modo as

¹³⁴ *tenuis quoque debet imago ab rebus mitti summu de corpore rerum.* Lucr. IV 64.

¹³⁵ Epicur. *Ep.* [2] 49.

imagens) são de tal natureza (φύσιν) que, não sendo em nada infinitas suas figuras - o número infinito está em correspondência simétrica com os fenômenos -, uma emanção (ἀπόστασιν) pode vir de muito longe.¹³⁶

As ἀποστάσεις têm referência à *physis* da coisa das quais se destacam, não sendo sua qualidade “infinita”. De fato, as emanções, por suscitarem um fluxo contínuo, podem, muitas vezes, serem confundidas com infinitas figuras, o que nos explicaria, em termos, a constância da figura do “emanado”. Todavia, como as sensações têm um constitutivo corpóreo, enquanto ἀποστάσεις só podem provir de um corpo que é limitado. Assim, para elucidar a natureza das emanções Epicuro evoca o princípio de isonomia da *physis*, dizendo que tais figuras - subtendendo serem corpóreas e finitas - têm uma “correspondência simétrica”. O importante para se falar de sensações enquanto ἀποστάσεις é o fato de elas trazerem, também, a coisa, seja no seu aspecto superficial, seja no seu aspecto profundo. De um modo geral, as ἀποστάσεις são consideradas por Epicuro em sentido estático, e, apesar de preservar a coisa em profundidade pode não preservar sua superfície. Isso se deve à grande sutileza de sua constituição, como diz Epicuro: “existem impressões da mesma forma dos corpos sólidos (στερεμνίους), que por sua sutileza (λεπτότησιν) são bem diferentes daquilo que aparece. Não é, de fato, impossível que no ambiente que nos circunda sejam geradas tais emanções (ἀποστάσεις)”¹³⁷.

¹³⁶ DNLS (LEONE) col. 101/col. III-IV.

¹³⁷ Καὶ μὴν καὶ τύποι ὁμοιοσχήμονες τοῖς στερεμνίοις εἰσὶ, λεπτότησιν ἀπέχοντες μακρὰν τῶν φαινομένων. οὔτε γὰρ ἀποστάσεις ἀδυνατοῦσι ἐν τῷ περιέχοντι γίνεσθαι. Epicur. Ep. [2] 46.

Os “eflúvios” (ἀπόρροιαί) preservam, para Epicuro, um aspecto dinâmico e permitem aos nossos sentidos perceberem, sem interrupções, os sons ou as imagens que atravessam obstáculos. Nesse sentido, as ἀπόρροια são interpretadas relativamente às condições que viabilizam as sensações e preservam a dinamicidade dos corpos, como afirma Epicuro: “eflúvios (ἀπόρροιαί) que conservam a disposição e a ordem que tinham nos corpos sólidos (στερεμνίους)”¹³⁸.

O aspecto mais amplo das sensações leva em conta, na grande maioria das citações, o “simulacro” (εἶδωλον), e, em geral, é tratado por Epicuro como aquilo que nos chega e que atinge nossos sentidos, trazendo o aspecto da superfície dos corpos. No texto da *Epístola a Heródoto*, Epicuro deixa claro que nossas representações, φαντασίαι¹³⁹, tanto as do pensamento como as dos sentidos são resultados dos simulacros:

a representação (φαντασίαν) que nós colhemos seja pelo pensamento (διανοία) seja pelos sentidos (αἰσθητηρίους), seja da forma seja da propriedade, é propriamente a forma do sólido (στερεμνίου) resultante do ordenado e contínuo apresentar-se de um simulacro (εἰδώλου) ou de uma marca residual deixada por eles.¹⁴⁰

Em qualquer um dos casos, a sensação é uma marca produzida sobre a alma

¹³⁸ οὔτε ἀπόρροιαί τὴν ἐξῆς θέσιν καὶ βάσιν διατηροῦσαι, ἦνπερ καὶ ἐν τοῖς στερεμνίοις εἶχον. Epicur. *Ep.* [2] 46.

¹³⁹ φαντασίαι ἐστὶν ὁ ὅτι ἀφαιρῶναι ἀπὸ τῆς ψυχῆς, αἰσθητὴν ἢ διανοητὴν, “imagem”, “representação”, “aparência”, “imagem visual”. Seu sentido é o de tornar “presente” a coisa, e por isso “re-presentar”.

¹⁴⁰ καὶ ἦν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις εἴτε μορφῆς εἴτε συμβεβηκότων, μορφή ἐστὶν αὕτη τοῦ στερεμνίου, γινομένη κατὰ τὸ ἐξῆς πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου. Epicur. [2] 50.

humana¹⁴¹, vai além dos cinco sentidos pois abarca o que em nosso entendimento é dito percepção e impressão mental. A todos esses modos de impressão (τύπος, ἀπόρροια, εἶδωλον, ἀποστάσεις), Epicuro designa αἴσθησις, de modo, que até mesmo o que se chama pensamento constitui aqui um modo muito particular de sensação, como o demonstra Gigandet, ao estabelecer o seguinte raciocínio: tendo αἴσθησις como dado sensorial, os conteúdos chegam aos homens pelos corpos exteriores; deles, tomando-se os efeitos, conduz-se à coisa, causa sua, manifesta pela diversidade das impressões que a corroboram. Desse mecanismo de corpos para a alma humana, e da alma para os corpos, forma-se o *sensus* que apreende as coisas gerais (ἀπλός)¹⁴². A consideração sensorial em Epicuro é extensa e não restrita aos sentidos e é ela que está na base da apreensão. Para o Jardim, o relevante é a impressão, sensível ou intelectual, e com isso afirma em um das máximas: “Se te opuseres a todas as sensações não terás mais nada, nem mesmo para aquelas que dizes falsas, às quais te referes ao julgá-las.”¹⁴³

Isso é um pressuposto do sistema epicureu e é um dos critérios da verdade para qualquer julgamento, que só faz sentido se estiver dentro de um processo físico, em que as sensações são efeitos do modo de ser da *physis*. Na *Epístola a Heródoto* diz que

¹⁴¹ Admitimos que os quatro modos de sensação, ligadas ou não aos εἶδωλα, são verdadeiramente sensações. Não é nosso intuito discutir o peso que as sensações têm no pensamento epicurista, mas, admitindo essa importância e distinguindo seus modos, concorrer para a afirmação de nossa tese. Aqui, apresentamos os modos, discorreremos que elas são consideradas no interior do epicurismo, porém, não iremos além disso para não nos desviarmos do nosso objetivo.

¹⁴² Cf. GIGANDET, A. La connaissance: principes et méthode, in: GIGANDET; MOREL. *op.cit.*, p.77.

¹⁴³ Εἰ μαχῆ πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐχ ἕξεισ οὐδ' ἄς ἂν φῆς αὐτῶν διεψεῦσθαι πρὸς τί ποιούμενος τὴν ἀγωγὴν κρίνης. Epicur. *Sent.* [5] XXIII.

nossa referência às coisas, em suma, o conhecimento, é sustentada pelas sensações. Porém não apenas, pois há atos apreensivos da mente e afecções que complementam esse quadro:

Portanto, é com base nas sensações (αἰσθήσεις) que é preciso dar conta de tudo, e em geral com base nos atos apreensivos imediatos, seja da mente (διανοίας), seja de qualquer outro critério, igualmente com base nas afecções (πάθη) que se produzem, para poder ter com que proceder das induções seja sobre o que espera confirmação, seja sobre o que não está no domínio dos sentidos¹⁴⁴.

Mais ainda, Diogenes Laercio testemunha que o epicurismo tem três critérios de verdade (κριτήρια τῆς ἀληθείας) sem os quais não se pode dizer nada sobre a realidade. Tais critérios formam o conjunto que leva o nome de “Canônica”: sensação (αἴσθησις), prenoção (προλήψις) e afecção (πάθη)¹⁴⁵. Ao nos dizer a verdade sobre a realidade, esses critérios conduzem ao conhecimento e mostram que nada pode receber um correto juízo se não nos for acessível por um dos critérios que atestam a verdade, bem como servem de base para conhecimento. A sensação é sempre verdadeira, tanto quanto as prenoções e as afecções, e são elas que nos predis põem ao conhecimento. Por isso, afirma Cícero que não há como ter juízos sem esses critérios primordiais:

se não compreendermos bem a natureza das coisas (*rerum natura*), de nenhum

¹⁴⁴ Ἐπι τε κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἀπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς εἴτε διανοίας εἶθ' ὅτου δήποτε τῶν κριτηρίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα. Epicur. Ep. [2] 38.

¹⁴⁵ κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη. D.L. X, 31 (Epicur. 35 U. p.105.)

modo poderemos sustentar os nossos juízos baseados na experiência sensível (*sensuum iudicia defendere*)¹⁴⁶.

Ao contrário do que se veiculava e do que se veicula ainda entre nós, a sensação não é fonte de erros para o Jardim, mas condição e critério de verdade da realidade. O juízo é posterior a ela, e sendo ela primária no que tange ao conhecimento, Epicuro diz que: “o engano e a perda estão sempre naquilo que as opiniões acrescentam”¹⁴⁷.

Se, por uma única vez, uma sensação nos apresentasse erros, não poderíamos dar crédito a nenhuma outra. O argumento cético a esse respeito tenta por em xeque a confiabilidade das sensações dizendo que a mesma sensação para cada indivíduo pode aparecer de maneira diversa. Por exemplo, uma torre que aparece para mim de modo pequeno devido a fatores que não vem ao caso, pode aparecer para outro de maneira grande. No entanto o que os epicuristas consideram é que o seria o critério de verdade se se duvidasse que a torre não fosse uma sensação? O intelecto? Mas o intelecto é propriamente movido pelas sensações que temos das coisas exteriores. Sendo assim, se as αἰσθήσεις não forem a fonte da verdade, não encontraremos isso em nenhuma outra coisa. Como a realidade é doada nas sensações (também nas prenoções e afecções, como veremos a seguir), não podemos afirmar que há uma noção preconcebida a elas. Para Epicuro, elas são sempre e sempre verdadeiras, pois provém da própria coisa que nos chega e nunca do juízo humano sobre o que chegou

¹⁴⁶ Cic. *Fin.* I 19, 64 (Epicur. 243 U. p.178).

¹⁴⁷ Τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ αἰεὶ ἐστίν. Epicur. *Ep.* [2] 50.

a nós. Este, por outro lado, é um segundo momento relacionado ao primeiro, na verdade é onde se aloja o conhecimento que podemos ter. Desse modo, diz em outra de suas *Kyriai Doxai*:

Se refutares alguma sensação (αἴσθησιν) e não distinguires (διαιρήσεις) daquilo que se opina (δοξαζόμενον), daquilo que aguarda confirmação, e daquilo que é evidente com base nas sensações (κατὰ τὴν αἴσθησιν), nas afecções e em cada ato de intuição representativa da mente (φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας), confundirás também as outras sensações com a tua opinião estulta, e assim, refutarás todo critério. Se, ao invés, nos conceitos fundados sobre uma opinião, confirmares tudo o que espera ser confirmado, e também aquilo que não tem atestação favorável, não evitarás de cair em erro como resultado de ter eliminado cada ambiguidade em cada juízo sobre aquilo que é justo e o que não é justo.¹⁴⁸

Isso quer dizer, que no pensamento epicurista, a sensação (αἴσθησις) sempre carrega consigo os caracteres do objeto que é impresso no homem, daí a necessidade de distinguir a sensação da opinião, e, conseqüentemente, a opinião deve partir da sensação e não o contrário. Segundo Gigandet, o diferencial do pensamento epicurista não está na ruptura com a opinião em geral e elevado a uma ordem inteligível de uma natureza diferente, mas no crivar dentre as coisas recebidas. As impressões que nos chegam são critérios de verdade, mas devem produzir um mecanismo pelo qual voltamos às próprias coisas. Gigandet diz desse processo uma

¹⁴⁸ Εἰ τιν' ἐκβαλεῖς ἀπλῶς αἴσθησιν καὶ μὴ διαιρήσεις τὸ δοξαζόμενον καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ παρὸν ἤδη κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ τὰ πάθη καὶ πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβολὴν τῆς διανοίας, συνταράξεις καὶ τὰς λοιπὰς αἰσθήσεις τῇ ματαίῳ δόξῃ, ὥστε τὸ κριτήριον ἅπαν ἐκβαλεῖς· εἰ δὲ βεβαιώσεις καὶ τὸ προσμένον ἅπαν ἐν ταῖς δοξαστικαῖς ἐννοίαις καὶ τὸ μὴ τὴν ἐπιμαρτύρησιν <ἔχον>, οὐκ ἐκλείψεις τὸ διεψευσμένον, ὡς τετηρηκῶς ἔση πᾶσαν ἀμφισβήτησιν κατὰ πᾶσαν κρίσιν τοῦ ὀρθῶς ἢ μὴ ὀρθῶς. Epicur. *Sent.* [5] XXIV.

“triagem no campo imanente das opiniões”¹⁴⁹. Como as sensações são produzidas pela coisa que é impressa em nós, apresentam em nós o que é correspondente à coisa mesma.

O papel das sensações foi muito debatido entre os antigos, e o debate ainda persiste. Long e Sedley, por exemplo, dizem que os textos de que dispomos no epicurismo não são suficientes para dizer com segurança sobre uma Epistemologia em suas minúcias. Todavia, textos que revelam minuciosamente um sistema ou um conjunto do pensamento de alguém nem sempre trazem satisfatórios esclarecimentos que a Filosofia busca, pois sua função está em problematizar. Pensamos que o papel do filósofo é o de recolher os elementos constitutivos e tentar ordená-los, o mais próximo possível, para acessá-los coerentemente.

As sensações são bases judicativas, por isso delas formam-se as noções pelo processo de encontro, analogia, similitude e síntese. Desses, o primeiro deles é atendido pelas sensações, o *περίπτωσιν*¹⁵⁰, encontro direto do que provém dos corpos e recai sobre o nosso *sensus*. Dele provém a primeira formação de ideias que conhecemos. Todavia, os fenômenos nem sempre são claros, e suas obscuridades necessitam de outros procedimentos. Para isso, Epicuro considera a *προλήψις*, prenoção, pela qual usamos as antigas sensações acumuladas na memória

¹⁴⁹ GIGANDET, A, *op.cit.*, p.74.

¹⁵⁰ καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαὶ πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασιν κατὰ τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν D.L. X 32 (Epicur. [1] 32).

organizadas segundo o que colhemos para nos referir ao que não é evidente.

2.1.3 As Prenoções (προλήψεις)

As prenoções (προλήψεις) são consideradas como critérios substitutos da sensação, quando essa não é capaz de recolher as coisas, o que ocorre com os não-evidentes e os invisíveis, sobretudo. Diogenes Laercio testemunha, simplesmente, sobre os critérios de verdade: “os critérios da verdade são as sensações, as prenoções e as afecções”¹⁵¹, porém, é a *Epístola a Heródoto* que já anuncia outros critérios de verdade. Nela figuram as sensações, as afecções e a noção primeira, πρῶτον ἐννόημα, porém, não claramente as προλήψεις. Vejamos mais de perto essa questão. Uma formulação do próprio Epicuro, como demonstrou Sedley é, “‘Preconcepção’ (*prolepsis*), um termo-chave na epistemologia helenística cuja introdução é notadamente atribuída a Epicuro, provê o segundo critério”¹⁵². Ora, o pensamento epicurista sofreu reformulações no que tange à Canônica ao longo do desenvolvimento da escola, porém ainda com Epicuro como mostra. Um dos exemplos é a quase ausência da noção προλήψις¹⁵³ na *Epístola a Heródoto*. Porém, assim como Hammerstaedt¹⁵⁴ o prova, sua presença já é anunciada nas linhas da

¹⁵¹ κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη. Epicur. 35 U. p.105. (D.L. X, 31).

¹⁵² *ILS* p.88-89. É concordante entre os intérpretes que o termo προλήψις tenha sido cunhado por Epicuro. P.ex. O’KEEFE, T. *op.cit.*

¹⁵³

¹⁵⁴ HAMMERSTAEDT, Jürgen. Il ruolo della προλήψις epicurea nell’interpretazione di Epicuro, *Epistula ad Herodotum* 37 SG. in: GIANNANTONI; GIGANTE. *Epicureismo greco e romano*. Napoli: Bibliopolis, 1996, p. 221-237.

mesma epístola pela noção de *πρῶτον ἐννόημα*, noção primeira. Na publicação do livro XXVIII do *Perí physeos*¹⁵⁵, Sedley assume a posição de que o termo *προλήψις* ainda não havia sido cunhado quando Epicuro escreve a *Epístola a Heródoto*. A tese de Sedley dizia que isso se devia, provavelmente, à constituição da epístola que teria sido baseada sobre os primeiros doze livros do *Perí physeos*, quando o termo ainda não fazia parte do vocabulário de Epicuro, o que encontrava ressonância em Arrighetti¹⁵⁶. Na edição conjunta com Long¹⁵⁷, a tese é abandonada, assumindo a concordância de que na *Epístola a Heródoto* já se encontra a correspondência ao termo¹⁵⁸. O termo, na verdade, é utilizado na *Epístola a Heródoto* apenas uma vez sem esclarecer seu caráter semântico no § 72.

A *προλήψις*, prenoção ou preconcepção, também tratada às vezes como “antecipação”¹⁵⁹, é fundada na raiz de *λήψις* que, como atestam alguns como O’Keefe, está relacionada com o recolhimento, a apreensão, a assunção em vista do conhecimento. Diogenes Laercio apresenta-a:

dizem que as prenoções (*πρόληψιν*) são como uma apreensão (*κατάληψιν*) ou reta opinião (*δόξαν ὀρθήν*), ou ideia (*ἔννοιαν*) ou noção universal (*καθολικὴν νόησιν*) armazenadas (*ἐναποκειμένην*) em nós, ou seja, a memória daquilo que comumente se nos apresenta vindo do exterior, como por exemplo: aquela coisa

¹⁵⁵ Cf. SEDLEY, David. *Epicurus, On Nature, Book XXVIII*. *CErc.* 3/1973, pp. 5-83.

¹⁵⁶ ARRIGHETTI. *CErc.* 1/1971, p. 41-56

¹⁵⁷ *1LS*.

¹⁵⁸ Cf. *1LS*, p. 89.

¹⁵⁹ O termo *προλήψις* foi vertido e recebe a compreensão no latim como *praenotio* (cf. Cic. *ND* I 17, 44) e como *anticipatio* (Cic. *ND* I 16, 43). Cf. *GE*, v. *προλήψις*, p.574.

que é de uma determinada maneira é um homem. De fato, no momento mesmo em que se diz homem, graças às prenoções pensa-se em suas características segundo a impressão (τύπος) advinda das sensações¹⁶⁰.

A προλήψις é, então, um elemento do conhecimento evocado segundo a *physis* por meio da impressão (sensações), ou segundo a experiência de uma coisa exterior que pode ser de vários tipos: de um homem¹⁶¹, da utilidade¹⁶², da verdade¹⁶³, das propriedades dos corpos¹⁶⁴, como Long e Sedley demonstram ao reunir os fragmentos pertinentes aos critérios da Epistemologia, ou ainda, dos deuses¹⁶⁵ - o que é ocultado e não assumido por esses autores que não tratam do assunto.

O que nos interessa quanto às προλήψεις é o fato de que elas estão intimamente ligadas às sensações nos seus aspectos mais amplos, cuja amplitude foi demonstrada acima. Elas, ainda, tornam presente a coisa em nós permitindo seu reconhecimento e podendo variar quanto aos seus qualificativos, os quais o epicurismo considera como características mais gerais da coisa que nos chega, passíveis de serem transpostas a outras sensações futuras. O caminho desse reconhecimento toma o referencial das experiências, pois o que nos vêm encontra ressonância na memória de um elemento

¹⁶⁰ Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἰονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον τὸ τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος· ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθύς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων. D.L. X 33 (Epicur. [1] 33).

¹⁶¹ Cf. D.L. X 33.

¹⁶² Cf. Lucr. IV 857.

¹⁶³ Cf. Lucr. IV 470-471.

¹⁶⁴ Cf. Epicur. *Ep.* [2] 73.

¹⁶⁵ Cf. Epicur. *Ep.* [4] 124.

formado por uma certa experiência generalizada, seja das características superficiais das coisas, seja de seus qualificativos mais profundos em que não são relevantes os aspectos superficiais.

Ao se falar de προλήψεις, o epicurismo releva a relação existente entre a realidade e a palavra, estabelecendo o tipo de vínculo de conhecimento em que cabe a pergunta sobre a imediatidade da relação. Hammerstaedt¹⁶⁶ discute com a tese de Glidden¹⁶⁷ indicando como este assume uma relação imediata entre ambos. No entanto, Hammerstaedt aponta que Glidden adiciona à sua tese uma interpretação estoíca para a leitura de Epicuro, que requer significados para as palavras, os λέκτα, os exprimíveis, os “dizíveis”, que inclusive faria distinguir e não aceitar a πρώτον έννóημα como προλήψεις. A *Epístola a Heródoto* diz: “a noção primeira (πρώτον έννóημα) que cada som verbal (φθόγγον) reclama”¹⁶⁸. A interpretação de Glidden para essa passagem é a de que cada “som verbal” teria especificidade e retidão em seu uso pois deveria reportar-se a um significado - o que pressupõe a admissão dos λέκτα. Assim, para ele, a relação existente entre a realidade e os “sons verbais” é mediada por tais “exprimíveis”, e para isso Glidden é obrigado a admitir que a προλήψεις é uma espécie de αΐσθησις. Todavia, Epicuro trata a προλήψεις como

¹⁶⁶ HAMMERSTAEDT, Jürgen. *op.cit.*, p. 228.

¹⁶⁷ GLIDDEN, D. K. Epicurean semantics, in: VVAA. ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ - *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*. Napoli: Macchiaroli, 1983, p.185-226.

¹⁶⁸ τὸ πρώτον έννóημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι. Epicur. *Ep.* [2] 38. Assumimos aqui a transposição do grego φθόγγον para “som verbal, conforme esclarecimento fornecido por Verde no comentário à *Epístola a Heródoto*. Cf. VERDE. *op.cit.*, p. 80-81.

evidência, e não algo que necessite recorrer a expressões para se esclarecer. Cícero resgata o conceito de προλήψις em Epicuro, dizendo: “chama-se προλήψις uma antecipação na alma da coisa sem a qual nada pode ser concebido nem procurado e nem discutido”¹⁶⁹. Segundo a definição de Cícero, é a ela que nos dirigimos, sendo ela mesma a base de toda concepção e investigação do intelecto e não um mediador interposto entre o que se exprime em sons e a coisa. Na observação de Gigandet, “a linguagem repousa sobre um puro ato de designação ou de referência: sons ligados a referentes «objets», *pragmata* (coisas ou «estados de coisas») sem significações mentais intermediárias¹⁷⁰. Acrescenta-se a esse conjunto, as palavras de Diogenes Laercio: “aos físicos é suficiente proceder conformando os “sons verbais” às coisas”¹⁷¹.

Contra Glidden, Hammerstaed demonstra que a natureza da προλήψις é outra coisa que não a αἴσθησις e que sendo πρώτον ἐννόημα¹⁷², um modo de conhecimento e não um processo de percepção; sendo assim estaria voltada à αἴσθησις e não identificada com ela. O uso das palavras por nossa natureza reveste-as de sentido, e no momento em que as pronunciamos é preciso ver o que está sob

¹⁶⁹ *quam appellat πρόληψιν Epicurus id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest. Cic. ND I 16, 43.*

¹⁷⁰ GIGANDET, *op.cit.*, p. 86

¹⁷¹ ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους. D.L. X 31 (Epicur. [1] 31.

¹⁷² Não só Hammerstaedt admite que a πρώτον ἐννόημα é identificada à προλήψις, como também VERDE, *op.cit.*, p. 83; GIGANDET, *op.cit.*, p.88; GOLDSCHMIDT, Victor. Remarques sur l'origine épicurienne de la «prénotion», in: BRUNSCHWIG, J. (org.). *Les Stoiciens et leur Logique*, Actes du Colloque de Chantilly - 18-22 septembre 1976. Paris: Vrin, 1978, p.156.

ela¹⁷³. A prenoção é responsável por determinadas operações na formação das noções, que é de natureza reguladora e prospectiva, e devido a isso, a prenoção também funciona como operação processual, na qual os registros da memória são comumente evocados para se referir às coisas.

No fundo, além das discussões sobre a especificidade das προλήψεις, Hammerstaed contribui, embora não diretamente, para esclarecer a amplitude de tratamento dado a elas por Diogenes Laercio. Elas remetem às noções, opiniões, ideias e conceitos, conforme nos diz: “as prenoções (προλήψεις) são como uma apreensão (κατάληψιν) ou reta opinião (δόξαν ὀρθήν), ou ideia (ἔννοιαν) ou noção universal (καθολικὴν νόησιν)”¹⁷⁴. Sendo desse modo, assumem a realidade no momento em que a mesma realidade é impressa sensorialmente em nossa alma. Esses quatro modos de ser das προλήψεις - apreensão, reta opinião, ideia, noção universal - mostram que eles constituem um conjunto epistemológico que está relacionado às sensações. As prenoções são fundadas nas semelhanças e repetições advindas das sensações e estabelecidas na memória, e a isso se dá o nome de “empirismo”, embora o termo possa não condizer com o significado que temos na modernidade¹⁷⁵.

¹⁷³ Cf. Epicur. *Ep.* [2] 37.

¹⁷⁴ D.L. X 33 (Epicur. [1] 33)

¹⁷⁵ Alain Gigandet faz notar que “Épicure semble bien inaugurer une tradition épistémologique que l’on peut nommer empiriste, consistant à fonder l’abstraction sur la ressemblance et la répétition (ce point sera théorisé par Hume), quand les théories idéalistes de l’idéalité, centrées sur la différence, revendiquent l’autonomie de l’intelligibilité”. GIGANDET, A. *op.cit.*, p.87.

Ainda que o nome προλήψις não seja recorrente no vocabulário e nas definições dessa epístola, aparecendo somente uma vez no parágrafo 72 e seu emprego remete à πρώτον έννóημα, cuja citação está logo no início, tendo por base o distanciamento operado frente à αίσθησις e aos seus simulacros (εἶδoλα). Ao recomendar duas coisas ao discípulo, Epicuro se refere à πρώτον έννóημα, apontando o sentido ao que está “sob as palavras”. A primeira das recomendações é: “é preciso, ó Heródoto, ter bem claro aquilo que está sob os sons verbais (φθόγγoις)”¹⁷⁶ e, logo na sequência diz: “é preciso que a noção primeira (πρώτον έννóημα) que cada som verbal (φθόγγoν) reclama, sem que haja necessidade de demonstração, tenhamos qualquer coisa para nos referir pois é objeto de pesquisa, ou o que emerge como dificuldade para o que é objeto da opinião”¹⁷⁷. Ambos conduzem o discípulo a sustentar o que é dito, o “som verbal” (φθόγγoν) por algo que o permeia, no caso, a prenoção.

Os papiros herculanenses 1479/1417, que formam o livro XXVIII do *Perí physeos* de Epicuro diz sobre essa relação entre as sons verbais e a προλήψις:

se estivéssemos de acordo com o que queremos, sempre e em todo o lugar, diríamos e pensaríamos a mesma coisa segundo a doutrina corrente da interpretação, isto é, todo erro dos homens não tem outra forma senão aquela que se produz a propósito das antecipações (προλήψεων) e dos fenômenos, e depois

¹⁷⁶ Πρώτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγoις, ὦ Ἡρόδοτε. Epicur. Ep. [2] 37.

¹⁷⁷ ἀνάγκη γὰρ τὸ πρώτον έννóημα καθ' ἕκαστον φθόγγoν βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, εἴπερ ἔξομεν τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαζόμενον ἐφ' ὃ ἀνάξομεν. Epicur. Ep. [2] 38

os muitos modos de usar as palavras (λέξεων)¹⁷⁸.

O problema apontado nesse fragmento é o do erro em se tomar o termo λέξεων, o significado peculiar, como termo equívoco para se designar outras coisas, e isso acontece quando designamos para designar uma determinada sensação com uma palavra que venha a ter muitos, que poderia ser utilizada para várias outras sensações conduzindo ao equívoco. O que queremos mostrar é que as προλήψεις indicam uma realidade, uma verdade do que provém das sensações. Os “sons verbais” (φθόγγον) manifestam as προλήψεις pois no momento em que os emitimos a coisa já se mostrou verdadeira (ainda que não tenha passado pelo julgamento). Diversamente acontece com o significado peculiar, λέξεων, que são opiniões dirigidas às coisas. É esse o erro que Epicuro quer combater ao dizer que a interpretação corrente considera o que se deseja, o que se diz e o que se pensa como sendo a mesma coisa e considerando-as todas προλήψεις. É a noção de προῶτον

¹⁷⁸ εἶναι ἐπὶ πλείω ζ[υντελ]οῦν
 ὧι αὐτοὶ βουλόμ[εθα], ἐ[κά]σ-
 τοτε [τα]ὐτό τι διανοοῦμε-
 νοι ἐλέγομεν κατὰ [τ]ῆν [ἐ]κ-
 κειμένην ἐρμηγίαν τῶι
 ὅτι πᾶσα ἢ ἀμ[α]ρτία [ἐ]στὶν
 τῶν ἀνθρώπων οὐδὲν ἔτε-
 ρον ἔχουσα σχῆμα ἢ τ[ὸ] ἐπὶ
 τῶμ προ[ο]λήψεων γιγν[ό]-
 μενον, καὶ τῶμ φαιν[ο]μέν[ων]
 διὰ τοὺς πολυτρόπου[ς] ἐθι-
 σμοὺς τῶν λέξεων κα[.]ιαίπε
 []ψενδ[.]αυιτ[.]τληδεδι[.]ε[.]τισυ
 []πολ[]υτα
 []σειε τ[]αν[]
 []ει οὐδ' α[]
 []δει[ξ]ας ει[]
 δητ[] Epicur. Fr. [31] [10].

έννóημα que auxilia o esclarecimento.

É claro que a *πρωτόν έννóημα* deve ser um tipo de “encontro” entre o que é recebido pelas sensações e algo que as une. Por isso, os aspectos possíveis aos quais a *προλήψις* se refere - noções, opiniões, ideias e conceitos - correspondem ao dogma da *πρωτόν έννóημα* na *Επίστολα a Ηρόδοτο*. Podemos pensar que a *προλήψις* é uma espécie de apreensão conceptual, o que significa que é um juízo ou raciocínio. Não podemos esquecer que Diogenes Laercio, ao se referir a Epicuro e aos epicuristas, diz que as *προλήψεις* constituem o critério da verdade junto com as sensações e com as afecções, bem como, as percepções da mente - sobre as quais não se clareza nos fragmentos.

Uma palavra ainda a ser dita é que Epicuro distingue o que é próprio do julgamento e o que é próprio da memória, duas grandes atividades intelectuais. A memória exerce grande poder sobre a constituição do sistema e é a ela que as *προλήψεις* se dirigem e não ao julgamento, por isso são consideradas critérios de verdade e não propriamente raciocínios ou opiniões sobre as coisas, que podem advir delas. Nesse sentido, podemos dizer que são conceitos desde que assumamos essas primeiras apreensões como base para a memória e o raciocínio. O que Diogenes Laercio diz deve ser ressaltado: as prenoções não são especificamente de uma única natureza; elas podem ser identificadas a uma apreensão (*κατάληψιν*), a uma reta opinião (*δόξαν όρθήν*), a uma ideia ou noção (*έννοιαν*), ou, ainda, a uma noção

universal (καθολικὴν νόησιν), como dito. Segundo Gigandet, essa tipologia da prenoção só faz sentido se a considerarmos dentro de um sistema evolutivo, o que é para ele, característico do proceder humano. Determinadas noções que podem ser reconhecidas, de algum modo já foram assimiladas anteriormente como uma apreensão, por isso, as considerações produzidas com o auxílio da memória são imprescindíveis. A decorrência dessa natureza da προλήψις é a garantia de não recorrer às idealidades do pensamento supostamente anteriores a ele, fundando um método de investigação cuja raiz é a própria *physis*.

2.1.4 As afecções

Um outro critério de verdade são as afecções (πάθη), o prazer e a dor, no caso. São critérios que determinam o que devemos assumir ou renegar, admitir ou rejeitar, em suma são critérios morais ou critérios da vida prática, mas não só, já que as afecções podem ser divididas em três espécies: a Epistemológica, a Ética e a Teológica, como veremos. Na *Epístola a Meneceu*, as πάθη são citadas como um bem “conatural” (συγγενικόν) assumindo, assim, mais do que um inatismo - do qual não partilhamos e que já esclarecemos acima o porquê -, uma disposição segundo a natureza (κατὰ φύσιν) para reconhecer o que deve ou não receber nossas deliberações. Nisto consiste o critério de verdade. Diz a epístola:

por isso, dizemos que o prazer (ἡδονήν) é o princípio e o fim da vida bem-aventurada (μακαρίως ζῆν). Sabemos isso pois ele (o prazer) é o bem primeiro e conatural (συγγενικόν) a nós, e a partir dele procedemos com cada ato de

escolha ou de repulsa e para ele nos voltamos para julgar cada bem com base nas afecções (πάθει) assumidas como critério.¹⁷⁹

Prazer e dor são, pois, dois constitutivos primordiais das afecções. Não que não haja outras, porém, são essas as admitidas como critério. A primeira coisa a se considerar é que as afecções servem como critério porque carregam o que é próprio da coisa e não uma vaga impressão que temos dela quando nos chega. Novamente afirmamos que, assim como as sensações são primordialmente das coisas, assim como as prenoções também dizem respeito à coisa, as afecções carregam o que é da coisa e não se referem às opiniões advindas dela. Sendo critérios, πάθη podem fundar juízos emitidos sobre as coisas que nos chegam.

A pergunta que cabe é: como é possível que afecções sejam critérios de verdade? Novamente recorreremos às prenoções, que já tratamos aqui. As afecções são critérios da verdade ao modo como as προλήψεις que requerem um processo de determinação. Aquilo que se deve escolher ou o que se deve rejeitar passa por esse processo, de modo que determinam o que é propício ao homem segundo a avaliação do prazer e da dor que configuram a coisa. Ora, todos os prazeres seriam dignos de escolha e todas as dores seriam para serem rejeitadas. Diz Epicuro: “todos os prazeres, então, por sua natureza a nós conatural, são bens, mas nem todos são

¹⁷⁹ Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῶ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες. Epicur. *Ep.* [4] 129.

elegíveis; assim como todas as dores são más, mas nem todas são para se rejeitar”¹⁸⁰.

Se assim for, uma discussão entre os doxógrafos, como Sexto Empírico, para assumir as *πάθη* como critérios de verdade, inferindo com isso que, possivelmente, Epicuro afirmou isso sobre as ações e não sobre a verdade do conhecimento. Todavia, não dispomos de textos dos epicuristas para sustentar esse comentário. Parece ser mais concordante dizer, junto com Long e Sedley, que Epicuro não tenha explicitado se o critério para a verdade e o mesmo para as ações, o que conduz a pensar, como dizem, “que as crenças sobre o valor moral das coisas pode ter tanta verdade objetiva como crenças sobre sua natureza física, e que os sentimentos são os árbitros daquela verdade”¹⁸¹. A passagem da *Epístola a Meneceu* faz crer que as afecções funcionam mais como espécie de regras para discriminação, da dor e prazer, do que propriamente como um critério que traduz evidências.

Uma coisa não é possível contradizer, que verdadeiramente as *πάθη* constituem um dos critérios para o conhecimento natural, porém saber se elas são apenas índices para julgamentos morais ou se realmente conduzem à evidência, fica em aberto. O passo de Diógenes Laércio ao recordar essa veracidade quando avalia as sensações e as afecções é o seguinte: “o fato de que a sensação atinge a realidade o confirma a veracidade dos sentidos. É fato que vemos e sentimos, tanto quanto

¹⁸⁰ *πάσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πάσα μέντοι αἰρετή· καθάπερ καὶ ἀληθῶν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα.* Epicur. *Ep.* [4] 129.

¹⁸¹ *1LS*, p.90.

sufremos”¹⁸². Isso parece dizer que não só as sensações, mas também as afecções (prazer e dor) testemunham a coisa que chega a nós. As πάθη carregam propriedades da coisa, e nisso está seu aspecto objetivo, e nossos juízos não são primários com relação às afecções, pelo contrário, são elas que fundamentam os juízos. Tal fato acontece na mesma proporção do que foi dito sobre as sensações. Ou seja, não há uma disposição prévia ou inata que fundamente os juízos para se sobrepor às sensações e às afecções. Nesse sentido, a Canônica é uma “régua” de medidas para o conhecimento, que não recorre a outras instâncias senão ao que empiricamente temos acesso. Ela não é uma ciência infusa pela qual sensações, percepções e afecções já oferecem imediatamente a evidência da realidade, mas os elementos que nos chegam devem ser tratados, na primazia das impressões (τύπος, ἀπόρροια, εἶδωλον, ἀποστάσεις), depois das coisas que não são evidentes pelas percepções (προλήψεις) e afecções (πάθη). Como demonstra Gigandet, muitas vezes o que nos falta “é a capacidade de extrair ou de «subtrair» a sensação, esta arte propriamente canônica de dissociar o que pertence especificamente à coisa daquilo que lhe é acrescentada, ou lhe subtrai a opinião”¹⁸³.

Até aqui ficou claro que o caminho das πάθη não se identifica com o da sensação. Encontramos na *Epístola a Heródoto* o que segue:

deve-se, ademais, ter presente cada coisa com base nas sensações (αἰσθήσεις) e

¹⁸² καὶ τὸ τὰ ἐπαισθήματα δ' ὑφεστάναι πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν. ὑφέστηκε δὲ τό τε ὄραν ἡμᾶς καὶ ἀκούειν ὥσπερ τὸ ἀλγεῖν. D.L. X 32 (Epicur. [1] 32)

¹⁸³ GIGANDET, A. *op.cit.*, p.80.

em geral de acordo com os atos apreensivos imediatos, seja da mente seja de qualquer outro critério (κριτηρίων), igualmente de acordo com as afecções (πάθη) existentes, de modo tal a poder inferir seja sobre aquilo que aguarda confirmação (προσμένον) seja sobre aquilo que não recai sob o domínio dos sentidos (ἄδηλον).¹⁸⁴

Ora, a diferença apontada recai sobre aquilo para que as afecções são constituídas como critério de verdade. Elas são tocadas por coisas que não são evidentes, que “aguardam confirmação”, sobre os ἄδηλα, os invisíveis ou não evidentes aos sentidos, em comparação ao que as sensações são para as coisas sensíveis. Nesse passo da epístola, Epicuro aborda as πάθη de maneira ampla, o que levou alguns intérpretes, apoiando-se no testemunho de Sexto Empírico¹⁸⁵, a dizerem que as afecções são mais abrangentes que o prazer e a dor, os quais são nomeados na *Epístola a Meneceu*.

No entanto, o que nos interessa aqui é verificar que, sendo as afecções uma disposição natural utilizada como critério de verdade, especialmente no que tange ao que aguarda confirmação (προσμένον) e ao que não recai sobre o domínio dos sentidos (ἄδηλον), uma dessas afecções está diretamente ligada ao campo epistemológico, ético e teológico: o prazer (ἡδονή). Como ele não é um elemento estático do “sistema”, devemos considerá-lo uma afecção que funciona como uma “arte”, e na medida em que se tem contato com o prazeroso adquire-se memória do

¹⁸⁴ Εἶτα κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἀπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς εἴτε διανοίας εἴθ' ὅτου δήποτε τῶν κριτηρίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα. Epicur. *Ep.* [2] 38.

¹⁸⁵ Cf. S.E. M. X, 223.

prazer que serve de discriminação dos não-evidentes, de extensão de uma certa sapiência e de identificação divina. Por isso, cremos que a ἡδονή pode ser triplamente qualificada.

Long e Sedley deixam entrever que há uma tipologia dos prazeres, todavia a interpretam sob os aspectos físicos e os aspectos psicológicos da “consciência”¹⁸⁶. Para nós, há razões para dizer que os prazeres podem ser vistos sob três aspectos: segundo o aspecto epistemológico, pois funciona como critério de verdade, ao menos para as ações, auxiliando-nos na determinação dos bens; segundo, o aspecto ético, pois nos conduzem a determinar o que escolher e o que rejeitar para a φρόνησις, sabedoria prática; terceiro, o aspecto teológico, pois é neles que se deposita a confiabilidade de ser princípio e fim da beatitude, seja enquanto qualidade humana, seja enquanto qualidade divina partilhada.

Consideremos o que diz Epicuro:

a partir dele (prazer) procedemos com cada ato de escolha ou de repulsa e para ele (prazer) nos voltamos para julgar cada bem com base nas afecções (πάθει) assumidas como critério (κρίνοντες).¹⁸⁷

Epistemologicamente, as afecções, e no excerto, a ἡδονή que é uma delas, são ferramentas úteis como critérios ou meios de discriminação entre o que se deve ou não fazer. Para tal, trazem referência à coisa, o que significa que a ἡδονή é tomada

¹⁸⁶ Para eles, os prazeres remetem a diferenças de contexto: “Allowing for differences of emphasis appropriate to different contexts.” *ILS* p.124.

¹⁸⁷ καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες. Epicur. *Ep.* [4] 129.

como algo que tem de ser julgado, já que é realidade. E ela não está dissociada do pensamento (διάνοια), como apresentado em uma das *Kyriai Doxai*:

Não aumenta o prazer (ήδονή) na carne uma vez que se extirpou a dor devido aquilo que faltava, mas apenas varia. E para o pensamento (διανοίας) o que limita seu prazer (ήδονήν) é a consideração de tudo o que provoca seus maiores medos, bem como o que lhe é semelhante.¹⁸⁸

Para a máxima, há uma ήδονή própria também ao pensamento, que deve ser considerada para deliberar. Nesse tipo de prazer extirpa-se as dores, pois o pensamento toma como base o prazer para realizar-se tendo em vista a eliminação de dores. Nesse sentido, o pensamento toma como critério judicativo também as afecções, e, dentre elas, a ήδονή.

Como critério da verdade, o prazer ainda deve se distinguir da opinião dos muitos (πολλοί), como pode ser notado nas *Sentenças Vaticanas*: “não é o ventre insaciável, como diz a multidão (πολλοί), mas a falsa opinião (δόξα ψευδής) a propósito da infinita voracidade do ventre.”¹⁸⁹ Há de se relevar, ainda, que a ήδονή é constituída κατὰ φύσιν, e daí segue-se que o bem é uma de suas propriedades. É afirmação do epicurismo: “débil é a natureza (φύσις) sobre o mal, não sobre o bem,

¹⁸⁸ Οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ήδονή, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ' ἔνδειαν ἀλοῦν ἐξαιρεθῆ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται. τῆς δὲ διανοίας τὸ πέρας τὸ κατὰ τὴν ήδονήν ἀπεγέννησεν ἢ τε τούτων αὐτῶν ἐκλόγισις καὶ τῶν ὁμογενῶν τούτοις, ὅσα τοὺς μεγίστους φόβους παρεσκεύαζε τῇ διανοίᾳ. Epicur. *Sent.* [5] XVIII.

¹⁸⁹ Ἄπληστον οὐ γαστήρ, ὥσπερ οἱ πολλοὶ φασιν, ἀλλ' ἡ δόξα ψευδῆς ὑπὲρ τοῦ <τῆς> γαστροῦ ἀορίστου πληρώματος. Epicur. *Sent.Vat.* [6] 59.

pois nos prazeres (ἡδοναῖς) ela é preservada, mas em dores é destruída”¹⁹⁰.

O aspecto que diz respeito às afecções é, claramente, ético. Entre os intérpretes, a ἡδονή recebe tratamento dentro da Ética mesmo que tenha um caráter epistemológico e físico, como vimos. Os argumentos sustentam, a partir da *Epístola a Heródoto*, que embora se trate das afecções não é designada a ἡδονή como parte dela. Na verdade, devemos dizer que não há textos seguros que digam notoriamente que ela está vinculada diretamente à Física, porém, infere-se facilmente que, fundada a relação entre Física, Ética e Canônica, não há incoerência em estabelecer a ἡδονή nos três campos.

Os prazeres são meios considerados pelos epicuristas para a determinação sobre o que eleger e o que rejeitar, e como já dito, é um critério ético, embora não haja essa separação dentro do epicurismo, apenas no ceticismo tardio. Considerando o aspecto ético, o prazer para o homem equivale às ἀρεταὶ por um vínculo “inseparável”, vínculo este bem conhecido na filosofia: o ἀχώριστον. Ele representa o que não pode ser repartido em relação a um outro, e é uma palavra evocada dentro do contexto metafísico para definir aspectos do ser. Esse vínculo mostra que a ἡδονή faz parte da vida virtuosa por um laço do tipo ἀχώριστον, inseparável e estabelecido pela natureza, ou ainda, “o que cresceu junto a” (συμφύω). Ora, há de se perguntar, então, por que encontramos entre os homens alguns dissolutos? A resposta pode ser,

¹⁹⁰ Ἀσθενής ἡ φύσις ἐστὶ πρὸς τὸ κακόν, οὐ πρὸς τὸ ἀγαθόν· ἡδοναῖς μὲν γὰρ σώζεται, ἀλγηδόσι δὲ διαλύεται. Epicur. *Sent. Vat.* [6] 37.

do ponto de vista da ἡδονή, que o modo com o qual recebemos as sensações, as prenoções e as afecções pressupõem também a arte de distinguir o que nos chega por meio de um exercício fundado sobre as próprias recepções. Como já dissemos, as πάθη, e dentre elas a ἡδονή, não dependem de outras instâncias para servirem de critérios, bem como sua própria recepção deve servir de distinção, tendo o auxílio da memória, para outras coisas que virão. Temos na *Epístola a Meneceu*:

não se pode ter uma vida sábia, bela e justa (φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως) sem que seja prazerosa (ἡδέως ζῆν) e nem uma vida prazerosa sem que seja bela, justa e sábia. As virtudes (ἀρεταὶ) são de fato conaturais (συμπεφύκασι) à vida prazerosa e esta é inseparável (ἀχώριστον) daquelas.¹⁹¹

Podemos perceber que não é qualquer homem que tem a vida prazerosa, cuja definição está na sapiência, na beleza e na justiça, em suma, nas ἀρεταὶ, mas propriamente no homem que cultiva as virtudes. O prazer serve de determinação moral para uma vida virtuosa e é a arte da discriminação dos prazeres que faz do homem um homem sábio (φρόνιμος). Quanto a isso, podemos evocar uma das *Kyriai Doxai* que diz: “nenhum prazer é em si mesmo um mal, mas alguns prazeres produzem mais perturbações que prazeres”¹⁹². Ora, se alguns prazeres podem causar perturbações maiores é claro que deve haver dentre eles uma discriminação que conduza ao equilibrado prazer. Todavia, não tendo outra instância a que se recorrer,

¹⁹¹ 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. Epicur. *Ep.* [4] 132.

¹⁹² Οὐδεμία ἡδονὴ καθ' ἑαυτὴν κακόν· ἀλλὰ τὰ τινῶν ἡδονῶν ποιητικὰ πολλαπλασίους ἐπιφέρει τὰς ὀχλήσεις τῶν ἡδονῶν. Epicur. *Sent.* [5] VIII.

é dentre os prazeres mesmos que devemos determinar o elegível, e nisso encontramos seu caráter moral. Também a esses argumentos somamos o que já demonstramos anteriormente segundo o parágrafo 129 da *Epístola a Meneceu*.

No aspecto teológico, a ἡδονή tem uma estreita ligação com a beatitude, e, de certo modo, serve de indício para reconhecer que a divindade vive o completo prazer, já que goza do bem completo. Curioso é o que diz uma das *Sentenças Vaticanas* a respeito da felicidade prazerosa e sem dores dos deuses: “grita a carne: não ter fome, não ter sede, não ter frio; quem tem estas coisas e espera tê-las, também com Zeus pode concorrer em felicidade”¹⁹³.

Sendo as duas πάθη primordiais - prazer e dor - critérios de realidade, observamos que a respeito da vida divina não há propriamente o que escolher e determinar. Para os homens a distinção entre as πάθη, a deliberação, a escolha, a determinação são elementos que conduzem à sapiência, e a arte é importante para a distinção entre prazeres e dores. Nas *Kyriai Doxai* diz-se:

“O limite em grandeza dos prazeres (ἡδονῶν) é a eliminação de tudo o que provoca dor. E em todo o lugar em que há prazer, e por todo o tempo que persiste, não há dor física nem angústias nem ambas ao mesmo tempo.”¹⁹⁴

Não existindo dores, padecimentos ou angústias entre os deuses, sendo eles

¹⁹³ Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦνταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἔξειν κἂν <Διῖ> ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιο. Epicur. *Sent. Vat.* [6] 33.

¹⁹⁴ Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῆ, καθ' ὃν ἂν χρόνον ἦ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν ἢ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφότερον. Epicur. *Sent.* [5] III.

completos, só podemos dizer que sua vida é de prazer completo, tal como é próprio do ser bem-aventurado que não possui perturbações e nem as causa a outros¹⁹⁵. Primeiramente, essa designação é referência da vida divina. Não encontramos outra conclusão senão dizer que os deuses gozam da vida mais prazerosa, sendo essa afecção um elemento para seu reconhecimento. Dado os pressupostos da Epistemologia passemos aos da *Physiologia*.

2.2 Os pressupostos da *physiologia*

Há uma insistência no epicurismo quanto à dedicação ao estudo da natureza, ou seja, a *Physiologia*; é digno de nota o fim desse estudo e o seu porquê. Vejamos o que diz um das *Kyriai Doxai*: “se não nos perturbasse o medo das coisas celestes e da morte, como se não tivesse nunca sido algo para nós, e a falta de reflexão a respeito dos limites das dores e dos desejos, não teríamos necessidade da *physiologia*”¹⁹⁶.

Epicuro rivaliza diretamente com o pensamento que elege o fim puramente lógico-teorético. No caso, a *Physiologia* está em favor de um fim que não só o teorético: é para extirpar as perturbações da alma que se estuda a natureza, e nisso ela se coloca em perfeita consonância com a Ética, e por que não dizer com a Teologia. Partindo da constatação que o fim não é teorético, consideremos a

¹⁹⁵ Cf. Epicur. *Sent.* [5] I.

¹⁹⁶ Εἰ μὴ θὲν ἡμᾶς αἰ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἰ περὶ θανάτου, μὴ ποτε πρὸς ἡμᾶς ἦ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὄρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας. Epicur. *Sent.* [5] XI.

Physiologia sob três ângulos que nos interessam.

Primeiro, a parte do princípio de que o homem não possui a seu dispor outra coisa para conhecer senão os dados da própria *physis*. Segundo, para Epicuro, vale o argumento heraclítico do fragmento 30: “esta ordem, a mesma para todas as coisas, não a fez nenhum dos deuses nem dos homens...”¹⁹⁷, em suma de que nada nasce do nada. E terceiro, o fim da *Physiologia* é alcançar a imperturbabilidade de alma.

As duas primeiras constatações, a *physis* como fundamento do conhecimento e os “princípios de conservação”, recebem um longo tratamento na Filosofia anterior que poderia remontar a Parmênides, Demócrito, Platão e Aristóteles.

A estrutura do sistema epicurista só é validada se considerarmos que toda a realidade ou natureza é corpórea. Sua constituição se deve a um substrato corpóreo-indivisível (ἄτομος) dotado de movimento devido ao vazio κενόν que o possibilita. Tanto os corpos como o movimento são testemunhados pelos sentidos, de modo que os princípios elementares do sistema são corroborados ou testemunhados pelas sensações. Nesse sentido, há de se supor que ἄτομα καὶ κενόν constituem os dois elementos necessários para a realidade, sendo eles mesmos tidos como “princípios” (ἄρχαι), tomados como pressupostos. Se por um lado, os princípios são pressupostos necessários, por outro, eles são corroborados *a posteriori* pelas sensações que os testemunham. Tais elementos - ἄτομα καὶ κενόν (átomos e vazio) ou σώματα

¹⁹⁷ κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, ὅτε τις θεῶν ὅτε ἀνθρώπων ἐποίησεν. DK 22 B 30.

καὶ κενόν (corpos e vazio) - são a base da Física epicurista. Todavia, eles devem ser tomados a partir dos constitutivos da Física, elencados por Epicuro na *Epístola a Heródoto*¹⁹⁸, os chamados princípios de conservação: nada surge do nada; nada se perde no nada; o todo é o mesmo sempre.

Como a natureza dos corpos emanam suas qualidades por meio do movimento atômico, o que nós recebemos são qualidades advindas dos corpos e não simplesmente átomos, que sustentados pelo princípio de conservação, são “destacamentos” dos corpos com toda a sua qualidade, advindos da superfície e da profundidade, portando, assim, suas características gerais e nocionais. Vejamos o que pode ser dito sobre isso.

2.2.1 A *physis* e os princípios da natureza

Quanto à possibilidade do conhecimento a partir da *physis*, já o abordamos sob um certo aspecto no que tange às sensações. Todavia, há de se dizer que a *physis* é constituída por dois princípios: os corpos e o vazio (σώματα e κενόν), ou indivisíveis e vazio, ou ser e não-ser¹⁹⁹, como afirmara Demócrito. A terminologia é variada mas sempre se refere aos corpos e vazio. O que dá garantia às sensações, empiricamente consideradas, é a natureza constitutiva dos corpos, os átomos, e a sustentação dessa

¹⁹⁸ Cf. Epicur. *Ep.* [2] 39.

¹⁹⁹ Sobre essa questão não nos deteremos nas querelas terminológicas e assumimos, como generalidade, uma aproximação e identificação entre os termos *somata*, corpos, indivisíveis, ser e *atoma* de um lado, e do outro, *kenón*, vazio, espaço natureza intangível e não-ser, conforme são tratados pela maioria dos intérpretes. Claro que há razões, quando Epicuro não diz explicitamente, para se posicionar argumentativamente em favor de um dos termos, todavia não nos deteremos sobre isso.

primeira noção é teórico-empírica. Somos afetados, tocados, sensibilizados por algo e concordamos que a natureza é corpórea. Diz Epicuro:

na verdade uma (natureza) que funda o seu subsistir (ὑπάρχουσα) no princípio de igualdade (dos elementos de que é composta) goza eternamente perfeita (τέλειαν) felicidade, pois as unidades que são constituídas dos mesmos elementos (στοιχείων), não menos que aquelas que são formadas de elementos semelhantes, podem existir, e vem admitidas por Epicuro, como descreve na obra *Sobre a santidade*.²⁰⁰

Destacamos que seja a natureza mortal ou divina, sua subsistência está posta nos elementos e, devido a eles, tal natureza alcança a felicidade. Tanto pode ser dito para uma natureza constituída de elementos iguais como para naturezas a ela semelhantes. Se subsiste nos elementos, quais são eles? E, se devido a eles podem alcançar uma felicidade “completa” (τέλειαν) - ou como se traduz o fragmento, “perfeita” -, como isso é possível? O fragmento nos diz que a natureza sustenta os seus elementos e devido a eles alcança a felicidade quando a composição segue a semelhança. A *physis* tem como base os στοιχεῖαι, os elementos, que são também designados por princípios, ἄρχαι que, no interior da doutrina, são identificados aos σώματα καὶ κενόν, aos corpos e ao vazio. Tais elementos dão sustentação ao que existe, já que os corpos só podem produzir experiência em nós compostos de “algo” substancial para nós. Esse “algo” de realidade empírica só nos é possível porque

²⁰⁰ δύναται γὰρ ἐκ τῆς ὁμοιότητος ὑπάρχουσα διαιώνιον ἔχειν τὴν τέλειαν εὐδαιμονίαν, ἐπειδήπερ οὐχ ἦπτον ἐκ τῶν αὐτῶν ἢ τῶν ὁμοίων στοιχείων ἐν[ό]τητες ἀποτελεῖσθαι δύνανται καὶ ὑπὸ τοῦ Ἐπικούρου καταλείπονται, καθάπερ ἐν τῷ Περὶ ὁσιότητος αὐτότατα. Phld. π. εὐσεβ. 110 4 Go. Epicur. Fr. [19] [4] (= 40 U.). Assumimos para o fragmento as notas de Arrighetti para versar o texto.

fundado nos “corpóreos” que, a bem dizer, são em última instância indivisíveis singulares. Se houvesse uma divisibilidade ao infinito não seria possível encontrar a corporeidade. A natureza que nos circunda é móvel, e Epicuro considera o vazio como o elemento que possibilita a corporeidade. Na verdade, ele é a constatação da mobilidade dos corpos, supondo-se que se o todo fosse preenchido pelo “todo”, no sentido de os corpos não poderem ocupar “espaço”, não haveria movimento nem superfície. Há, então, de se considerar um “lugar” para os corpos compostos ou simples transitarem. Assim, podemos expressar sinteticamente o que Epicuro diz: “os corpos são indivisíveis e sólidos (μεστά)”²⁰¹ coextensivos da “natureza vazia que separa uns dos outros”²⁰². Consideremos também o que diz Lucrecio:

acrescenta-se a isso que, embora sejam solidíssimos os corpos da matéria, podem todavia explicar todas as coisas, aquelas que resultam moles, ar, água, terra, vapores, de que modo se produzem e por qual força cada coisa se realiza, uma vez que nela está coisas misturadas ao vazio. Ao contrário, se moles fossem os princípios das coisas, de onde poderiam as duras pedras e o ferro serem criados, não se poderia dar uma explicação; na verdade os fundamentos de toda a natureza seriam privados do princípio do fundamento.²⁰³

O princípio deve, então, ser sólido e indivisível, unido a outro princípio que é a

²⁰¹ τὰ ἄτομα τῶν σωμάτων καὶ μεστά. Epicur. *Ep.* [2] 42. O termo μεστά empregado por Epicuro e traduzido por “sólido” significa o “cheio”, o “preenchido”, o “pleno”, todavia, sua raiz diz respeito ao que é “saciado”. A ideia transmitida pelo termo μεστός diz respeito à saciedade, ao que não requer nenhuma outra coisa para lhe preencher.

²⁰² ἢ τε γὰρ τοῦ κενοῦ φύσις ἢ διορίζουσα ἐκάστην αὐτήν. Epicur. *Ep.* [2] 44

²⁰³ *huc accedit uti, solidissima materiali corpora cum constant, possint tamen omnia reddi, mollia quae fiunt, aer, aqua, terra, vapores, quo pacto fiant et qua vi quaeque gerantur, admixtum quoniam semel est in rebus inane; ad contra si mollia sint primordia rerum, unde queant validi silices ferrumque creari, non poterit ratio reddi; nam funditus omnis principio fundamenti natura carebit.* Lucr. I 565-573.

consideração de um vazio no qual as coisas transitam, dado que o movimento existe e que conhecemos as coisas singulares. Ambos são princípios correlativos e é a partir deles que o estudo da natureza ocorre. Dizer que eles são fundamentos de todo fundamento, como afirma Lucrecio, é tomá-los por princípios primordiais, ou como já dito, ἄρχαι. Não há o que pensar nem o que investigar sem eles, tanto quanto não há realidade empírica sem algo para fazê-la subsistir. São princípios admitidos na ordem dos indemonstráveis, corroborados na realidade empírica. A saber, eles garantem como princípio, a permanência da *physis*, pois só um corpo sólido, ou cheio e pleno, garante a imperecibilidade da natureza dada sua plenitude. Isso, mais adiante, oferecerá uma chave de compreensão da razão dos deuses serem imperecíveis.

Embora os princípios remetam a elementos atômicos e sólidos, de um lado, é claro que eles não se dão à nossa experiência imediata, por meio da qual constituímos a evidência das coisas. Por isso, antes de qualquer pressuposto físico, é necessário recorrer aos dogmas do epicurismo, dentre eles a verdade de todas as impressões, como já tratado. Daí, a divisão pedagógica do pensamento entre a Canônica e a Física. Podemos nos arriscar a dizer que o epicurismo transita, nos seus pilares, entre a Física e a Epistemologia, fazendo com que uma extraia os fundamentos e corrobore os da outra.

Os princípios primordiais, correlativos entre si, são base explicativa do todo (τὸ

πᾶν), como vem afirmado pelo mestre do Jardim:

E então, o todo (τὸ πᾶν) é constituído de corpos e vazio (σώματα καὶ κενόν²⁰⁴). Que os corpos existem, de fato o confirma em todos os casos as sensações mesmas, com base na qual junto com o raciocínio (λογισμῶ) é preciso fazer inferências sobre o que não é evidente (ἄδηλον), como dissemos antes; se pois não existisse aquilo que chamamos vazio (κενόν) ou lugar ou natureza intangível, os corpos não teriam nem onde estar nem onde moverem-se, como vemos que se movem.²⁰⁵

Admite-se que o τὸ πᾶν seja eterno, imperecível, considerando-o como “corpo” sólido e indivisível. O dogma do epicurismo é que tal realidade permaneça, seja eterna, o que é extraído do que podemos chamamos “princípios de conservação”.

2.2.2 Os princípios de conservação

O que denominamos “princípios de conservação” vem expressos na *Epístola a Heródoto*:

Primeiramente, nada é gerado daquilo que não é (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος); tudo de fato seria gerado de tudo, sem nenhuma necessidade de sementes (σπερμάτων); e se aquilo que desaparece se corrompesse naquilo que não é, todas as coisas (τὰ πράγματα) estariam já destruídas, não existindo mais aquilo no que se dissolver. Assim, o todo (τὸ πᾶν) sempre foi como é agora, e sempre será, pois nada existe no qual possa transmutar-se, nem sobre o todo há nada que penetrando-o possa

²⁰⁴ Apesar dos termos «σώματα καὶ κενόν» serem adições de Gassendi, dificilmente encontramos intérpretes que duvidem de sua consideração em Epicuro. Uma outra integração, foi ensaiada por Hermann Usener «σώματα καὶ τόπος», que é menos aceita por falta de dados constitutivos.

²⁰⁵ Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἔστι <σώματα καὶ κενόν>. σώματα μὲν γὰρ ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ, καθ' ἣν ἀναγκαῖον τὸ ἄδηλον τῶ λογισμῶ τεκμαίρεσθαι, ὥσπερ προεῖπον τὸ πρόσθεν. εἰ <δὲ> μὴ ἦν ὁ κενόν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα. Epicur. *Ep.* [2] 39-40.

produzir modificação.²⁰⁶

Nada se gera do não-ser, nada se dissolve no não-ser, o todo permanece o que é: são esses os três os princípios de base da *physiologia*, chamados “princípios de conservação”, sem os quais nada pode ser afirmado no que tange à Física. Tais princípios passam a ser tratados na *Epístola a Heródoto* porque nem todas as coisas são evidentes. A Física lida também com os ἄδελα, os invisíveis, os não-evidentes, e é propriamente por causa deles que tais princípios são formulados. Como já afirmado, esses elementos encontram ressonância na tradição filosófica, e o primeiro desses princípios deixa isso claro, ao nos trazer à memória o que fora dito pelo eleatismo, certamente a quem Epicuro paga tributo. Também não há como pensar um vir-a-ser a partir daquilo que não é, e sua razão é empírica: se tal coisa acontecesse não haveria necessidade das σπερμάτα, das sementes, e peixes nasceriam de árvores, e cavalos de lavas de vulcão. Como as σπερμάτα garantem que a natureza sempre se gere das mesmas coisas enquanto agregados corpóreos, gêneros e espécies, assim, ela não se perde e sempre se conserva, sua ordem permanece a mesma segundo a manutenção e, também, se preserva da aniquilação. Embora encontre ressonância na realidade empírica, isto é considerado princípio, diante da afirmação de que coisa alguma possa provir, referindo-se mais ainda ao ser, daquilo que não é, ou ἐκ τοῦ μὴ

²⁰⁶ Πρῶτον μὲν ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίγνετ' ἂν σπερμάτων γε οὐθὲν προσδεόμενον. καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφανιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντα ἂν ἀπωλώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων τῶν εἰς ἃ διελύετο. Καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον νῦν ἐστὶ, καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται. οὐθὲν γὰρ ἐστὶν εἰς ὃ μεταβαλεῖ. παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθὲν ἐστὶν, ὃ ἂν εἰσελθὼν εἰς αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσαιτο. Epicur. *Ep.* [2] 39.

ὄντος.

Do mesmo modo em que se afirma o ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, afirma-se, também, que a destruição não pode se dar naquilo do que não é, εἰς τὸ μὴ ὄν, já que o que não é não existe. Ambos os princípios são co-gerados, ou coligados. Como eles dizem respeito aos ἄδελα, como considerar que as coisas não evidentes possam destruir-se em algo que não existe, se a realidade empírica não testemunha em nada isso no que tange aos sentidos? A passagem completa o raciocínio dizendo que toda as coisas de nossa realidade empírica, τὰ πράγματα, já teriam desaparecido se fosse possível destruir-se no que não é, εἰς τὸ μὴ ὄν.

Por fim, o terceiro princípio de conservação confirma que o todo, τὸ πᾶν, sempre foi, é e será, tal como o é agora. É a declaração da eternidade. No entanto, τὸ πᾶν pertence ao conceito das coisas temporais. Como poderia fazer parte da eternidade? Primeiramente, o todo só pode ser todo preservando suas características e não se corrompendo, coisa que é demonstrada pelo primeiro e segundo princípios; todavia, o que se preserva é o que está constituído no tempo, isto é, o que era, o que é e o que será. Embora o excerto não fale claramente, as sensações testemunham certa eternidade pela constatação dos σπερμάτα e pela concepção de que o “todo” sendo “todo” não pode estar submetido às mudanças, como vem completado no fim da passagem: ele não pode transmutar-se em algo, e nem algo vindo de fora pode adentrá-lo causando sua mudança, pois é o todo.

Tendo, então, passado pelos princípios primordiais da *physis* e por seus princípios de conservação, resta-nos ainda responder à segunda parte do fragmento de Epicuro: se devido aos elementos constitutivos da *physis* adquire-se uma felicidade perfeita, como isso é possível? Talvez, nesse ponto já tenha aparecido, mas pensamos ser louvável destacar que, em relação à *physis*, não há nada de transcendente, pois em tudo o que serve de base para pensá-la, os dados são imanentes. Vale o que por primeiro foi dito: todo conhecimento provém da própria natureza. Sem divindade ou transcendência no princípio, a *physis* com seus princípios vem a explicar a divindade.

A *Physiologia* oferece a oportunidade de lidar com os dados da *physis* e, tomando-os por alicerce, chegarmos às coisas não evidentes, dentre elas a divindade. Assim, mesmo sem aparentemente, ter elementos transcendentais, e nesse sentido divinos, é possível lidar com as coisas divinas tomando por base esses mesmos elementos. No fragmento, Epicuro ao tratar dos elementos diz que “subsistindo com base na igualdade goza eternamente da perfeita felicidade”. A indicação não de uma felicidade qualquer, mas a “perfeita”. O termo aí utilizado é oriundo do verbo *τελειογονέω*, que significa “produzir fruto de perfeição”, mas que tem similitude e raiz junto a vocábulos como *τέλος*, que quer dizer “consumação” ou “fim”. A perfeição sugere algo que já foi gerado e não possui um fim para a completude; seria como dizer: “está consumado” nele mesmo. Tal felicidade subsiste na igualdade dos

elementos, o que não ocorre com o homem, cujos elementos são diversos. O fragmento que foi extraído do *Perí eusebeías*, de Filodemo, diz respeito aos deuses, e imputa sobre eles a mesma categoria elementar da *physis*, não os distinguindo segundo o constitutivo, porém, configurando-os como plenamente felizes, e a razão é física: “pois as unidades que são constituídas dos mesmos elementos (στοιχείων), não menos que aquelas que são formadas de elementos semelhantes, podem existir”²⁰⁷. A constituição física dos deuses é de elementos semelhantes o que não ocorre na constituição dos homens, e esse é o fato de sua beatitude.

No segunda parte do fragmento, a causa física da felicidade completa é colocada sobre o princípio de semelhança dos elementos, *ὁμοιότητος*, e indica que se houvesse uma possibilidade de manutenção ou preservação do *ὁμοιος*, do semelhante, haveria possibilidade de aceder à felicidade em estado completo, poderíamos dizer, divino. E sendo assim, fisicamente, a felicidade seria um estado em que os princípios permanecem preservados não alterando a constituição primordial. No entanto, sabemos que o homem não possui tal natureza, dado que seu “aglomerado” de corpos ou átomos, diferentes por si, *ἕτερος*, se desfaz com a morte, o que implica em dizer que, fisicamente, o homem não pode ser feliz pela sua constituição física, e se não pode ser feliz, sua vida é uma constante perturbação, segundo a Física. Deve haver, então, algo que o liberte de tal condição, caso contrário

²⁰⁷ ἐπειδήπερ οὐχ ἦττον ἐκ τῶν αὐτῶν ἢ τῶν ὁμοίων στοιχείων ἐν[ό]τητες ἀποτελεῖσθαι δύνανται. Phld. π. εὐσεβ. 110 4 Go. Epicur. Fr. [19] [4].

o estudo da natureza, ou a *Physiologia* seria uma vã recomendação. Deprendemos disso que a *Physiologia* não é, em si mesma, a garantia da felicidade ou da beatitude, mas serve como instrumental para isso, dado que suas considerações devem estar em consonância com as articulações da ética.

2.2.3 O fim da *physiologia*

Sabendo que não é só o conhecimento teórico que o epicurismo visa, recordamos o que diz Epicuro:

não é possível, sabemos, libertar-se do sentimento de medo frente às questões mais capitais se, longe de ter um conhecimento verdadeiro da natureza do todo inteiramente, inquieta-se com aquilo que dizem os mitos. De sorte que, não é possível, sem a *physiologia*, gozar de prazeres puros.²⁰⁸

Os prazeres de que fala a máxima recorda a estreita relação existente entre a *Physiologia* e Ética. Os prazeres são os bens a serem perseguidos, sendo eles mesmos critérios pelos quais acedemos às retas deliberações. Se há de se discriminar quais prazeres devem ser assumidos e quais dores devem ser evitadas, é porque tal discriminação vem respaldada pela reta, exata ou precisa (ἀκρίβεια) consideração da *physis*, como expresso no vocabulário epicurista. Não fosse a *Physiologia*, os critérios de verdade seriam esvaziados. É possível ver que a Canônica tece os princípios do conhecimento, mas a *Physiologia* fornece os elementos ponderáveis para ele. Sendo

²⁰⁸ Οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδότα τις ἢ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ' ὑποπτεύοντά τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους· ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν. Epicur. *Sent.* [5] XII.

ambas correspondentes e não tendo um fim em si mesmas, devem servir de instrumental para uma outra: a Ética.

É preciso ainda considerar que o estudo da natureza requer uma exatidão, uma precisão que lhe é própria, de modo a assegurar o conhecimento. É claro que uma ciência que lida os princípios e seus fenômenos não pode fornecer razões suficientes se for imprecisa. Por isso, na *Epístola a Heródoto* primeiramente é dito que a *Physiologia* tem por função lidar com exatidão no que tange à *physis* e ao seu conhecimento. De certo modo, num primeiro momento podemos afirmar que a beatitude seja proveniente desse exato conhecimento, como podemos ver no que segue:

é preciso considerar que é cômputo da *physiologia* (φυσιολογίας) falar com exatidão (ἐξακριβῶσαι) da causa das questões fundamentais; que a beatitude (μακάριον) que encontramos no conhecimento dos fenômenos celestes consiste nisso: em saber quais são as naturezas (φύσεις) que podem ser observadas por estes fenômenos que se contemplam nos céus, e quanto a tudo isto é congênere pela exatidão (ἀκριβειαν) que contribui com o propósito.²⁰⁹

Que a *Physiologia* por sua ἀκριβεια em relação ao que fundamenta as questões principais ou aos princípios conduzam à beatitude, não duvidamos, já que é possível chegar à imperturbabilidade nas coisas relativas ao conhecimento. Aliás, levamos em conta que a *Physiologia* busca como escopo de sua existência a aquisição do bem mais

²⁰⁹ Καὶ μὴν καὶ τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰτίαν ἐξακριβῶσαι φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν, καὶ τὸ μακάριον ἐν τῇ περὶ μετεώρων γνῶσει ἐνταῦθα πεπτωκέναι καὶ ἐν τῷ τίνες φύσεις αἱ θεωρούμεναι κατὰ τὰ μετέωρα ταυτί, καὶ ὅσα συγγενῆ πρὸς τὴν εἰς τοῦτο ἀκριβειαν. Epicur. *Ep.* [2] 78.

notável ao homem: a imperturbabilidade, tal como expresso no início da *Epístola a Pítocles*:

Primeiramente deve-se crer que o conhecimento dos fenômenos celestes, sejam os que vem tratados em conexão com outros, sejam independentemente, o único escopo (τέλος) é a tranquilidade (ἀταραξίαν) e a segura confiança, assim também para as outras ciências²¹⁰

Todavia, esse seguro, ou preciso conhecimento, não tendo fim em si mesmo deve fornecer seus dados para uma outra instância, como já dissemos, a Ética. O raciocínio de que o conhecimento dos fenômenos por si só não conduz à tranquilidade foi, em parte, esclarecido por Verde no comentário à *Epístola a Heródoto*. O intérprete depois de passar por uma minuciosa discussão sobre o pensamento a respeito dos fenômenos, admite: “o exame dos fenômenos celestes por si mesmo não fornece nenhuma beatitude. Quem se ocupa de individuar as causas dos fenômenos celestes como as revoluções ou os eclipses é tomado pelo temor”²¹¹. Verde reconhece que não é possível extirpar os medos e as dores causados pela ignorância somente pelo conhecimento dos fenômenos, porém, coloca uma confiança grande no conhecimento dos princípios. Assim, para ele, conhecer os fenômenos não basta, mas conhecer seus princípios poderia garantir a beatitude, que, como veremos, tem uma de suas notas na imperturbabilidade.

²¹⁰ Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἶτε κατὰ συναφήν λεγομένων εἶτε αὐτοτελῶς νομίζειν εἶναι ἢπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν Epicur. *Ep.* [3] 85.

²¹¹ VERDE, F. *op.cit.*, p.224.

O caso é que o homem não vive somente com os fenômenos e seus princípios, mas “vive”, isto é, lida com coisas de um mundo sem exatidão, sendo assim, há uma outra instância a que deve submeter o conhecimento. Dizemos com isso que não se chega à imperturbabilidade sem os elementos fornecidos pela vida prática. Lemos o trecho acima na compreensão de que o τέλος da *Physiologia* ou das ciências afins é a imperturbabilidade, porém não é garantida ao homem somente por seu conhecimento. É necessário um intercâmbio entre os dados fornecidos pela Canônica, os dados fornecidos pela Física sendo aplicados pela Ética.

Sendo assim, a consideração do sistema nos seus elementos constitutivos, sensações, impressões, prenoções, os princípios primordiais - σώματα καὶ κενόν -, os princípios de conservação, em suma, os elementos constitutivos da Canônica unidos à reta consideração da *physis* no que se diz *Physiologia*, tem como fim a μακαρίως ζῆν. Podemos dizer que são instrumentais necessários para alcançar a imperturbabilidade, que é um dos constitutivos da μακαριότης, a beatitude. Não se pode esquecer que é atributo primeiro da vida divina. Para concluir, concordamos com a nota de Alain Gigandet ao analisar uma cena de Plutarco contra Colotés, na qual este se prostra aos pés de Epicuro abraçando seus joelhos - gesto reservado aos deuses e homens de nobre estirpe - após uma conferência, provavelmente sobre questões concernentes à física (*physiologountos*):

na margem da polêmica, remarcamos que a conferência que está na origem da cena é concernente a questões de física (*physiologountos*). Isso quer dizer que o

estuda da natureza é divino e torna divino quem a ela se entrega, garantindo uma serenidade equivalente àquela que gozam os deuses.²¹²

2.3 Os pressupostos teológicos

Na Teologia, colocamos em relevo alguns componentes fornecidos pelo epicurismo: primeiramente, que os deuses existem e são viventes, unindo a isso, a afirmação de que o conhecimento de sua existência é evidente; depois, consideramos a disposição de seu conhecimento a partir das prenoções; a seguir, ponderamos que os deuses são bem-aventurados e incorruptíveis, pois sua constituição elementar é fundada sobre a semelhança dos elementos; por fim, a consequência ética disso é que vivem a vida de máximo prazer.

2.3.1 Os deuses: seres existentes e viventes

A primeira e a segunda constatações vêm descritas conjuntamente por Epicuro: “os deuses existem e o conhecimento que temos deles é evidente (ἐνασγής)”²¹³. O vocabulário utilizado por Epicuro envolve a linguagem comum e religiosa que estão na origem da palavra ἐνασγής. Seu emprego comum significa o visível, o palpável, que possui uma forma corpórea. Desse sentido, passa-se ao que é “visível mentalmente” o que é manifesto ao *lógos* de modo claro e distinto. Sua raiz vem de Homero cujo sentido é de manifestação clara e visível dos deuses em sua forma. O “evidente”, então, não é o fenômeno ou suas representações, mas a própria coisa que

²¹² GIGANDET. Les principes de la physique, in: GIGANDET; MOREL. *op.cit.*, p. 49.

²¹³ Θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐνασγής γὰρ αὐτῶν ἔστιν ἡ γινῶσις. Epicur. *Ep.* [4] 123.

não requer raciocínios. O sentido de evidência traduz a clareza, aquilo sobre o que não há necessidade de demonstração. Percebemos que seu oposto, os ἄδελα, os invisíveis ou não evidentes, requerem confirmação. Diogenes Laercio nos mostra de que modo devemos compreender a evidência em Epicuro. Diz: “para cada nome aquilo que imediatamente é deles significado tem caráter de evidência (ἐναργές)”²¹⁴, e depois complementa,

jamais poderíamos nomear as coisas se antes não conhecêssemos por meio da prenoções (πρόληψιν) os seus caracteres. As prenoções então são claras e evidentes (ἐναργεῖς), e também, as opiniões reportam originalmente a um primitivo elemento de evidência²¹⁵.

A evidência (ἐναργές), portanto, é a presença da coisa que não requer esclarecimentos, pelo contrário, ela é base para iluminar o que precisa ser demonstrado. Segundo Diogenes Laercio, só o fato de darmos um nome para algo já indica a evidência desse algo e a causa são as πρόληψεις. Mesmo nas opiniões, que são juízos emitidos sobre a coisa que nos chega e não são evidentes, é à evidência que elas recorrem para nomear alguma coisa.

Embora seja muito anacrônico, não é estranho lembrar que o “argumento único” formulado por Anselmo de Cantuária a respeito da existência de Deus pressupõe que no nome já esteja contido a existência da “coisa”, no caso, Deus. Não

²¹⁴ παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρῶτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι. D.L. X 33 (Epicur. [1] 33)

²¹⁵ οὐδ' ἂν ὠνομάσαμεν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες. ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ πρόληψεις· καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρηται. D.L. X 33 (Epicur. [1] 33)

deixa de ser interessante que tal argumento já é, de algum modo sustentado, pelo epicurismo. O nome “deus” deve carregar consigo a evidência de sua existência, caso contrário tal palavra soaria estranha e mesmo vazia para nós. Claro que uma coisa é afirmar sua existência, outra é a evidência dessa existência. No entanto, para Epicuro elas se equiparam, a existência da divindade é trazida simultaneamente com a evidência do conhecimento de sua existência para nós. Todavia, são dois constitutivos distintos: um é a existência, outro é sua evidência. No fragmento do *Perí eusebeías*, Epicuro faz referência aos deuses aplicando o termo βίον, que indica vida, modo de viver ou até sentido da vida. A utilização do termo βίον não é destinado a meros elementos conceituais, como se pensa a natureza divina em Epicuro, mas se dirige a seres existentes, a viventes que fazem parte da realidade. Diz: “chama a vida da divindade (θειότητος βίον), na obra *Sobre a santidade ...*”²¹⁶. Do mesmo modo é o uso que faz na *Epístola a Meneceu* ao dizer que os deuses são viventes, designando para isso o termo ζῶον. Diz ele: “primeiramente, considera o deus como um vivente (ζῶον), incorruptível (ἄφθαρτον) e bem-aventurado (μακάριον)”²¹⁷. O termo ζῶον também é comumente aplicado para indicar o ser vivente ou o animal. No mundo artificial pode até indicar a imagem, a figura, porém, não é o caso diante dos atributos que Epicuro sustenta junto a ζῶον. O que ele realmente considera é uma *physis* que inclui os seres divinos, e os deuses fazem parte dela que é uma só. Nem

²¹⁶ Phld. π. εὐσεβ. 122 17 Go. (Epicur. Fr. [19] [2]).

²¹⁷ Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων. Epicur. Ep. [4] 123.

são tratados como conceitos mentais, como foi afirmado por Long e Sedley. Não resta dúvidas de que Epicuro os considera viventes, mas cabe perguntar que tipo de vida é divina.

Os dois termos aplicados para tratar os deuses vem de vocabulário das realidades existentes e propriamente viventes. Isso não implica, como veremos, num deus que governe a ordem da *physis*, ideia que seria incongruente para o epicurismo. Existir e viver são realidades que distinguimos pelo pensamento, e a existência não pressupõe que a divindade seja um vivente. Por exemplo, conceitos mentais podem existir, mas não vivem para que lhes sejam aplicados os termos βίον ou ζῶον. Conceber, por exemplo, a “unidade” como um conceito mental não indica que essa unidade seja vivente. Pelo contrário, a vivência, sim, pressupõe a existência e não o contrário. É claro, então, que Epicuro leva em consideração os deuses como viventes para que existam.

O que significa ser vivente, se nossa referência de vida é a de movimento, de tomada de ações, de padecimentos, deliberações? Não é a isso que Epicuro se refere. Viver é medido pela constituição dos elementos que formam os seres. Há uma concordância no seio do epicurismo de que os deuses são corpóreos, formados por unidades indivisíveis, os ἄτομα, e é essa constituição que lhes faz viventes, preservadas as proporções de seus corpos. Isso vem corroborado pelas προλήψεις que nos mostram como nos chega o conhecimento de que os deuses são viventes.

2.3.2 As προλήψεις divinas

Vejamos o testemunho de Cícero:

os deuses existem, pois é a natureza mesma que imprime sua noção na alma de todos. Qual é, com efeito, o povo ou a raça humana que não tenha, sem que lhe seja ensinada, alguma prenoção dos deuses? É o que Epicuro chama *prolepsis* ou seja, uma espécie de representação formada antes no alma.²¹⁸

A seção acima do *De natura deorum* de Cícero refere-se à existência dos deuses recorrendo à προλήψεις como critério da verdade. Essa “representação” formada na alma, nada mais é do que a confirmação de que nossa realidade, seja a visível, seja a invisível, nos toca, e por meio dela consideramos o que é próprio do conhecimento humano. É devido a essa “impressão” anteriormente (considerada no modo causal) presente em nós que reconhecemos ter sentido o nome “deus”. No entanto, como é que recebemos as προλήψεις divinas? Não é propriamente como uma impressão (τύπος), nem mesmo como uma noção inata, mas advém de uma impressão direta na nossa alma, como encontramos na argumentação de Veleio, um epicurista nomeado por Cícero em seu *De natura deorum*:

o que caracteriza a natureza dos deuses é que, em primeiro lugar, ela não é percebida pelos sentidos mas pelo espírito (*mente*), e isso não em razão de uma certa consistência nem individualmente, como os objetos que Epicuro designa στερέμνια por causa de sua solidez, mas por imagens percebidas graças à sua similaridade e à sua frequência (*similitudine et transitione*).²¹⁹

²¹⁸ Cic. *ND* I, XVI, 43.

²¹⁹ Cic. *ND* I, XIX, 49.

Primeiramente, o que Veleio confirma é que o modo como percebemos os deuses não é ao modo das sensações, senão teríamos certas experiências diretas dos deuses. Ainda que inferíssemos que há um tipo de sensação que traduz o profundo das coisas sem imprimir em nós os aspectos superficiais, Veleio não leva em conta esse tipo tratar da natureza divina. O que propriamente temos dos deuses são pela via das *προλήψεις*. Nessa seção, há de se distinguir o que vem dos deuses pelas impressões de coisas sólidas, os *στερέμνια*, visto que do divino advém uma dupla qualificação: a frequência e a similaridade. Desses dois aspectos, um deles foi reencontrado em um fragmento de Epicuro no *Perí eusebeías*, que afirma a similitude dos elementos constitutivos da natureza divina. O termo grego é *ὅμοιος* que significa similitude e por ela a natureza é preservada, sempre a mesma. Esse termo foi traduzido por Cícero para *similitudine*. Assim, as *προλήψεις* divinas não chegam como imagens de corpos devido à solidez, mas como antecipações de uma natureza que sempre é preservada. Isso se deve à constatação que segue, segundo Veleio:

Com efeito, uma forma constantemente renovada por imagens infinitamente semelhantes (*infinita simillumarum*) se apresenta a partir de átomos inumeráveis seguindo um fluxo contínuo; nosso espírito intencionando essas imagens, e nossa inteligência (*intellegentiam*) que se prende a elas, concebem com um prazer supremo a natureza bem-aventurada e eterna (*beata natura et aeterna*).²²⁰

A inteligência concebe, portanto, a natureza bem-aventurada, *beata*, incorruptível que vive no prazer supremo. Esse “efeito” está ligado à *similitudine*, à

²²⁰ Cic. *ND I*, XIX, 49.

semelhança atômica que faz a natureza divina. O que apreendemos não é o próprio deus, mas os atributos que nos chegam em decorrência dessa constituição. Como já observado, é propriamente uma *προλήψις* e não uma sensação. Vale lembrar que as *αἴσθησις* e as *προλήψεις* não são iguais, senão bastariam as sensações para apreendermos a verdade. A *προλήψις* vem em decorrência desse fluxo contínuo de uma estrutura que mantém a identidade: esse constitutivo físico e o seu atributo teológico - a *μακαριότης* -, que só nos é familiar por ser um atributo compartilhado.

Nesse sentido, assumimos um certo antropomorfismo para tratar dos deuses, o que não é incomum para o epicurismo visto, que, até mesmo a “forma” do deus é tomada do homem, como bem o demonstra Demetrio Lacone²²¹; e nem mesmo para o pensamento antigo, como podemos encontrar, por exemplo, em Xenófanés. Especificamos, aqui, para não causar equívocos, o termo “antropomorfismo”. Para nós, significa a consideração do homem como parte da *physis*, sendo o *topos* privilegiado por estar inserido nela e dela colher seus dados. É ele, a experiência imediata da *physis* recebendo o que dela provém de modo imediato. Isso é corroborado pelas próprias sensações, pois como poderia Epicuro sustentar-se nelas, se negasse que o homem é esse *topos* no qual a *physis* se revela? A ciência da *physis* só é ciência no homem e não há dado que contra-testemunhe isso. Tomemos o argumento de Filodemo, no *De Signis*, o qual se baseia num antropomorfismo para justificar o pensamento sobre os deuses, ao dizer:

²²¹ Cf. Demetr.Lac. *DFD*; Demetr.Lac. *AD* .

se é dos homens ao menos que partimos, teremos um justo fim com nossa transposição pois, a nosso ver, nada impede, por um lado, que pela sabedoria prática o deus se encontre assimilado nos homens, pelo motivo que o homem é o único dentre os viventes de nossa experiência a ser dotado de sabedoria prática²²²

Esse antropomorfismo gera consequências, dentre as quais a de que os deuses são apreendidos pela φρόνησις, e, por inferência, a falta de sabedoria prática não poderia conceber o divino. Segundo Filodemo, a φρόνησις é o ponto de comunhão com a sabedoria divina. Dito isso, vejamos o que são as προλήψεις divinas. O homem não vê diretamente o deus para saber de sua existência ou de sua vivência, porém, faz a experiência de caracteres, mesmo negativos, por oposição aos seus, humanos. Esses elementos traduzem propriedades da divindade revelando seus atributos. No testemunho de Cícero, podemos notar que não se trata de uma experiência sensível como ocorre com os simulacros dos sólidos. Em um fragmento Epicuro trata disso mais diretamente, dizendo: “Na obra *Sobre os deuses* diz sem deixar espaço para dúvidas que o ser que possui uma natureza perfeita deve ser perceptível com o intelecto (νοεῖσθαι) e não ser concebido de fato como sensível”²²³. Tanto no fragmento de Epicuro como na passagem do *De natura deorum*, as προλήψεις divinas são consideradas em oposição às sensações, e insiste-se no papel

²²² Phld. *De Signis* 37

²²³ [ἐν δὲ] τῷ Περὶ θε-
[ῶν ἀν]αμφιλέκτως
[τίθε]ται τὸ τὴν
[φύσιν] ἀνυτὴν
[ἔχον δεῖν] ἅπαν
[εἶναι νο]ερὸν κα[ῖς-]
[θητὸν] μὴ νοεῖσ-
[θαι τοῖς] ὅλοις Phld. π. εὐσεβ. 133, 7 Go. (Epicur. *Fr.* [17] [4]).

do intelecto para isso, o que leva a inferir que as *προλήψεις* sobre uma natureza bem-aventurada não passam pelas sensações, mas são de outra ordem, a conceptual. Daí a tentação de considerar os deuses como meros conceitos ou até imagens vazias, não fosse o caso de Epicuro tratá-los como viventes, e não metaforicamente, pois há partilha com os homens, como, também, viventes.

Podemos ainda levar em conta a similitude epistemológica que carregam as sensações e as prenoções. As sensações podem servir de base para a compreensão das *προλήψεις* dos deuses se sopesarmos os *εἶδωλα* dos sonhos, as imagens oníricas. Desses *εἶδωλα* que nos chegam, alguns penetram a nossa mente sem passar pelos sentidos e são naturezas verdadeiras, como já atestamos em relação à diversificação deles. A existência dos deuses e seu conhecimento partem de uma similitude desse tipo de imagens. Como vimos, o epicurismo considera que os deuses sejam impressos diretamente na mente humana sem passar pelos sentidos. Isso encontra respaldo na teoria atomística que, no epicurismo, tal como pode ser constatado em Diogenes de Oinoanda, afirma haverem imagens sutilíssimas que penetram nossa mente e são, portanto, “natureza verdadeira” (*φύσεις ἀληθεῖς*). Diz o fragmento:

e que as aparições (*εἰκόνες καὶ φάσματα*) tem uma existência verdadeira (*φύσεις ἀληθεῖς*), os espelhos testemunharão por mim. Pois, seguramente, isso que eu digo não receberá nunca objeção pelo simulacro (*εἶδωλον*) que emprestará juramentos para os espelhos.²²⁴

²²⁴ Diog.Oen. fr. 9 I 6-7 (SMITH). Comentário ao fragmento pode ser encontrado também em LEONE, G. *Sc.Epicur.* XVIII, p.80.

O fragmento de Diogenes se opõe à doutrina estóica que negava as visões dos sonhos, ao afirmar que o homem tem certas imagens impressas diretamente em sua mente e que elas são de natureza corpórea (σωματικὴν φύσιν²²⁵) e sutis (λεπτὰ²²⁶).

Acompanhemos o fragmento de Diogenes e Oinoanda:

as aparições [oníricas] não são sombras vazias traçadas pelo pensamento, como crêem os estóicos. E, com efeito, se eles dizem que elas são «vazias» no sentido em que elas tem uma natureza corpórea, mas de uma sutilidade extrema, que não recai sobre os sentidos, eles [se servem] de uma má expressão, [pois seria preciso] dizer [corpóreas] enquanto elas são sutis. Se, por outro lado elas são «vazias» no sentido em que elas não são, sob nenhum aspecto, de natureza corpórea - e é seguramente isso que eles querem dizer, mais que a primeira coisa - como o vazio poderia ser reproduzido como uma pintura? Que são eles, então? As aparições tem seguramente uma composição sutil que escapa à nossa visão ²²⁷

O fragmento de Diogenes de Oinoanda, a partir da substância sutilíssima que compõe as imagens, afirma sua corporeidade assumindo com isso que elas formam a base para todas as representações. É a essa semelhança que os deuses são cogitados, incluindo nesse rol, o modo de seu conhecimento. A representação “bem-aventurada” compatível com o conhecimento evidente que se tem dos deuses é uma προλήψις, assim como as fantásticas imagens de sonhos são um εἶδωλον impresso diretamente mente humana. Tanto as προλήψεις como os εἶδωλα penetram a mente humana sem passar pelos sentidos e são concebidos verdadeiramente, sinal de que

²²⁵ Diog.Oen. fr. 10 I 11 (SMITH).

²²⁶ Diog.Oen. fr. 10 II 3 (SMITH).

²²⁷ Diog.Oen. fr. 10 I-II (SMITH).

sua natureza é corpórea - de onde se exclui a imagem como um elemento vazio, ou uma certa ilusão ou alucinação produzida pela própria mente, como vimos acima sobre o modo com o qual as imagens são constituídas, na demonstração dada pelo próprio Epicuro em seu *Peri physeos*.

Há uma diferença entre estóicos e epicuristas que esclarece essa natureza corpórea e sutil constitutiva dos εἶδωλα e que pode ser extensivo às προλήψεις. Smith²²⁸ argumenta que, embora os estóicos sustentassem seu sistema com um apoio corpóreo, para eles, as imagens produzidas na mente - como nos sonhos, por exemplo - são duplicidades produzidas na própria mente, não tendo nenhuma relação estrita com o mundo exterior, o que claramente difere do epicurismo. Para compreender isso é preciso distinguir o que dizem os estóicos do que dizem os epicuristas. Há entre ambos uma sutilidade no trato das imagens oníricas, e para abordar isso, seguimos a argumentação de Smith²²⁹, cuja distinção propõe identificar o que cada um deles sustenta como imagem. Para os epicuristas, elas são tratadas como φαντασίαι, que quer dizer, “impressões” derivadas das senso-percepções dotadas de corporeidade e realidade, que, como vimos no fragmento de Diogenes de Oinoanda só é possível representá-las devido a essa mesma corporeidade, pois são σωματικὴν φύσιν, naturezas corpóreas, bem como, φύσεις ἀληθεῖς, verdadeiras

²²⁸ Cf. SMITH, Martin Ferguson. *DIOGENES OF OINOANDA. The Epicurean Inscription*. Napoli: Bibliopolis, 1993 (*Sc.Epicur. Suppl.* 1), p.450.

²²⁹ Idem, p. 450. Smith sustenta a distinção tomando os fragmentos de estóicos e epicuristas. Para as fontes do estoicismo: *SVF* II 22.10-11; II 22.21-24.

naturezas. No pensamento estóico, tais imagens não são φαντασίου, mas φαντάσματα, visões “fictícias” da realidade ou duplicidades da realidade produzida na mente e, como tais, vazias (κεναι). Tal posição é diretamente contraposta ao epicurismo, como apresentado por Diogenes de Oinoanda, no que segue: “So visions are not empty illusions of the mind (κενὰ σκιαγραφήματα τῆς διανοίας), as the Stoics hold”²³⁰

Por isso, a realidade divina de que o homem tem conhecimento evidente (ἐναργής) pode ser atestada pelas imagens oníricas que cogitam esse tipo de impressão. Seguindo o que diz a doutrina, a existência divina é também uma realidade corpórea, caso contrário não teríamos nenhum elemento que nos conduzisse à divindade, como pode ser inferido do mesmo fragmento 10 de Diogenes de Oinoanda. Tendo em vista que as προλήψεις dos deuses dizem respeito a uma realidade corpórea, podemos apreciar duas qualidades pelas quais os deuses são reconhecidos - a beatitude e a incorruptibilidade.

2.3.3 Os deuses: beatitude e incorruptibilidade

Duas especificações, que chamamos “notas conceptuais”, são constantes no discurso sobre a divindade, que são indicadores seus: a beatitude e a incorruptibilidade. Sabemos, por experiência, que a segunda não diz respeito aos homens, exceto equivocadamente. Mas para os deuses as duas notas estão sempre

²³⁰ Diog.Oen. fr. 10 I 4-6 (SMITH).

presentes. Sendo que da divindade conhecemos as notas adquiridas como προλήψις, e não sendo as προλήψεις elementos fixos e rigidamente constituídos, elementos que vão se constituindo em dependência de uma arte até serem por nós apreendidas em consonância com o que deve ser reconhecido, há de se admitir uma margem para erros enquanto misturadas às opiniões. Assim, uma primeira recomendação no trato com as προλήψεις é servir-se da arte da distinção. A primeira distinção a ser feita é das falsas opiniões. Diz Epicuro na *Epístola a Meneceu*:

Primeiramente considera o deus como um ser vivente, incorruptível e bem-aventurado (μακάριον), segundo o que sugere a noção comum (κοινή νόησις) do deus, e não atribua a ele nada que seja estranho à incorruptibilidade ou discorde da beatitude (μακαριότητος); em relação a isso, o conteúdo das tuas opiniões seja ao invés tudo aquilo que é capaz de preservar (φυλάττειν) a beatitude (μακαριότητα) junto à incorruptibilidade.²³¹

A insistência em não atribuir aos deuses o que lhes seja estranho é a recomendação para distinguir o que é uma verdadeira noção (νόησις) da opinião (δόξα) que se faz sobre ela. Como visto, a tentação de revestir a divindade com as opiniões, ou de aderir a algo que lhe é impróprio, é grande, e, a primeira delas talvez seja considerá-la um elemento conceptual, pois assim, com menor dificuldade extirpam-se as aporias concernentes à epistemologia. Podemos notar que é para a noção de μακαρία que a nossa atenção se volta ao tratar da divindade. A apreensão

²³¹ Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μὴθὲν μῆτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μῆτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῶ πρόσαπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε. Epicur. *Ep.* [4] 123.

da divindade se dá pela apreensão da μακαρία, que seria uma espécie de conteúdo das προλήψεις provenientes do divino. Para dizer o que é divino, ou não, deve-se preservar seu caráter, de modo que, se a divindade fosse apenas um conceito diríamos que divindade e beatitude se identificam, e, chamaríamos o “deus” de “bem-aventurado”, o que poderia nos causar equívocos diante da consideração que há homens bem-aventurados. Não é a beatitude que faz o deus, mas o deus, qualificado pelo atributo de bem-aventurado é apreendido como tal por este atributo. Se esquematizarmos o modo como essa προλήψις do divino é por nós apreendida, diríamos que ao falar o nome “deus” somos remetidos a um qualificativo essencial que diz ser ele “bem-aventurado” e “incorrutível”, e assim perceber que o conteúdo da προλήψις não é propriamente o deus, mas as razões conceptuais que lhes são dirigidas. É como dizer “Sócrates” e seu conteúdo conceptual é “animal racional vivente”. Ninguém toma o conceito pela coisa, mas a coisa pelo conceito.

Na *Epístola a Meneceu*, que acabamos de citar, a apreensão que o homem resgata da memória ao evocar o deus é “vivente, incorruptível e bem-aventurado”. Esse é o conteúdo da κοινή τοῦ θεοῦ νόησις, isto é, da “noção comum do deus”. Dessa noção, ou de seu constitutivo o homem não deve se afastar. Afastar-se é sinônimo de acrescentar opiniões a uma noção comum, em outras palavras, opinar sobre a προλήψις, quando o necessário é fundar as opiniões sobre essas apreensões. Por isso, todas as inferências que se faz sobre deuses, se não partem dessa noção comum,

predicados estranhos são acrescentados à sua natureza, com isso, perturbações, que são tão contrárias à beatitude. Se tais atributos são preservados na divindade, e partir deles garante a formulação dos juízos retos, extirpa-se o risco das perturbações que nos afastam da beatitude. Daí Epicuro dizer na obra *Perí theon* remetendo à constância das προλήψεις provenientes do deus: é um ser que não tem perturbações e nem as causa a outros:

que todo ser que pertence à espécie divina (θεῶν) é superior de tal maneira a não provocar em nós nenhuma perturbação, e que é desprovido de tudo o que causa temor, e capaz de dissolver ou de compor em harmonia cada coisa hostil, nem é impedido por nada na realização dessas coisas, o diz na obra *Sobre os deuses*.²³²

Podemos corroborar nossa argumentação com uma passagem da *Epístola a Meneceu*, que, além de ser esclarecedora, indica a identificação da apreensão divina por meio desses atributos. Diz:

ímpio não é aquele que rejeita os deuses em que a maioria (πολλῶν) crê, mas aquele cujas opiniões (δόξας) dos muitos (πολλῶν) aplica aos deuses, pois não são prenoções (προλήψεις) mas falsas presunções (ὑπολήψεις ψευδεῖς) os juízos

²³² [τὸ]

γὰρ τῶν [θεῶν] κ[ατ' εἰ-]

δο[ς πᾶν ἀ]νυπό[πτειν-]

τον μᾶλλ[ον ἡμῖν]

πρὸς [ταραχὴν εἶναι]

καὶ ἅπαν [καθαρόν]

τοῦ παντός [δεινοῦ]

παρασκευ[αζόμε-]

νον καὶ τὸ [ἀλλότρι-]

ον δ[ια]λύ[σαι τε]

καὶ [κο]σμή[σαι πᾶν]

κ[ατι]σχῶν [οὐ-]

δ[ὲ κ]ωλυόμε[νον]

ταῦτα πρᾶτ[τειν ἐν]

τῷ Περί Θεῶν [φησιν·] Phld. π. εὐσεβ. 122 2 Go. (Epicur. Fr. [17] [3]).

(ἀποφάσεις) deles a propósito dos deuses²³³.

O conhecimento que se tem dos deuses, seja pelas opiniões que se formulam deles (δόξαι), seja nos juízos, nas constatações emitidas sobre eles (ἀποφάσεις), como na possibilidade de rejeitá-los por meio de uma falsidade, devem fundar-se nas προλήψεις, caso contrário incorre-se numa ὑπολήψεις ψευδεῖς. Considerando isso, vejamos a análise de Glidden²³⁴: nela, as προλήψεις só podem ser “categorias” se forem identificadas ou assemelhadas às αἰσθήσεις, mas jamais às νοζões. Porém, o que encontramos na *Epístola a Menecceu* nos diz que a προλήψις é um modo de conhecimento distinto da αἴσθησις, que, como verdade, remete a um conhecimento. As δόξαι e as ἀποφάσεις são προλήψεις seguidos de modo correto, e caso não sejam corretas, são ditas ὑπολήψεις ψευδεῖς, falsas presunções.

Sabendo que os deuses estão na natureza humana como προλήψεις, há uma outra ressonância de sua verdade. Eles não só são apreendidos por seus atributos, como jamais são expressos como falsas impressões ou falsos juízos. Esse passo foi percorrido por Anke Manuwald que bem o demonstrou em sua tese sobre as προλήψεις provenientes dos deuses, ao dizer que o elemento definitório para sua consideração, na verdade, são a μακαριότης e a ἀφθαρσία²³⁵. Isso quer dizer que a

²³³ ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ τοῦς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων. οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις. Epicur. *Ep.* [4] 123-124.

²³⁴ Cf. GLIDDEN, D.K. *Epicurean Prolepsis*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. III/1985, p.175-217.

²³⁵ Cf. MANUWALD, A. *Die Prolepsilehre Epikurus*. Bonn: Rudolf Habelt, 1972 apud HAMMERSTAEDT, J. Il ruolo della προλήψις epicurea, in: GIANNANTONI; GIGANTE. *Epicureismo greco e romano*. Napoli: Bibliopolis, 1986, p.235-236.

“beatitude” (μακαριότης) que perseguimos nesse trabalho é a confirmação da verdade enquanto προλήψις proveniente dos deuses, e encontrada como predicado da humanidade. Dito isso, não é difícil perceber que a beatitude (μακαριότης), que de certo modo é perseguida por todo homem enquanto realização de sua vida - tal como encontramos na *Epístola a Meneceu* a respeito do princípio e o fim da μακαρίως ζῆν -. é o conceito que se apresenta como uma προλήψις da vida divina e que é partilhada pelos homens. A μακαριότης revela a verdade divina como προλήψις, enquanto o que é expresso pela multidão seja como δόξαι seja como ἀποφάσεις que não correspondem à sua beatitude pertencem à ordem das ὑπολήψεις ψευδεῖς, da falsidade nesse assunto.

Toda προλήψις tem origem na coisa, e com os deuses não é diferente. Isso significa, mais uma vez, que eles não são noções ideais, nem transcendentais geradores e mantenedores da *physis*, nem há resquícios de imagens míticas: são corpóreos. Tal como já foi notado, há uma προλήψις do deus que, em certo grau implica na consideração do nome. O livro XXVIII do *Perí physeos*²³⁶ apresenta como uma de suas problemáticas o papel da linguagem na relação com as coisas, problema esse reconhecido por David Sedley, seu editor: “ele reconheceu que as questões, quando dizem respeito ao perceptível ou ao imperceptível, deve sempre reverter para o significado das palavras...”²³⁷. Ali é possível perceber não só a relação que

²³⁶ SEDLEY, David. *EPICURUS. On Nature - Book XXVIII*. in: *CErc*. 3/1973, pp. 5- 83.

²³⁷ Idem, p.15.

existe entre as coisas e as palavras, mas também que a investigação se dirige ou às coisas ou às expressões. Na reconstituição do pensamento epicurista, a exigência das expressões e a precisão da linguagem são apontadas como necessidade para a constituição da doutrina, o que vem atestada pelo uso e relevo dados à *πρόληψις* no livro XXVIII do *Perí physeos*. Aí se distingue o uso da terminologia com que se exprime a coisa e o que a coisa é para o pensamento (*πρόληψις*)²³⁸. Nesse sentido há uma perfeita consonância entre a *πρῶτον ἐννόημα* e a *πρόληψις*. Para Sedley, a *πρόληψις* tem uma extensão maior que sua referência verbal, pois o que expressamos é uma parte de todo o constitutivo da coisa, ao mesmo tempo que é a própria coisa em nós. Diz ele: “o ponto de Epicuro é que, no momento em que se referia ao que poderia ter sido expressado pelo mesmo pensamento, mas não usou a mesma terminologia para expressá-la. Dizendo isso, ele expressa o termo *πρόληψις*”²³⁹.

A exposição sobre a *πρόληψις* é colocada ao modo do discurso, de modo a tentar encontrar uma razão por meio da presença de um nome que remete a significados. Todavia, não nos encerramos aí. Seguimos dizendo de que modo tais *πρόληψεις* vem a nós e assumimos um certo padrão interativo²⁴⁰ no qual os atributos

²³⁸ Epicur. *On Nature XXVIII* (SEADLEY), Fr. 12 col. III (*PHerc.* 1479/1417), in: *CErc.* 3/1973.

²³⁹ SEADLEY, David. *Epicurus. On Nature - Book XXVIII*. in: *CErc.* 3/1973, p.60.

²⁴⁰ Esse termo “interativo” foi extraído da análise de Kany-Turpin que diz: “le système est pour ainsi dire interactif”. Interessante o termo utilizado, pois remete ao modo como as aporias na relação Canônica-*Physiologia* podem ser resolvidas. KANY-TURPIN, José. *Les dieux: représentation mentale des dieux, piété et discours théologique*. in: GIGANDET; MOREL. *op.cit.*, p.154.

são assumidos, de modo a intercambiar a Epistemologia e a Física. Para passar da ordem do discurso à existência física dos deuses, vejamos o que diz o fragmento 19 já tratado sob o aspecto da Física:

na verdade uma (natureza) que funda o seu subsistir (ὑπάρχουσα) no princípio de semelhança (dos elementos dos quais é composta) goza, eternamente, perfeita (τέλειαν) felicidade, pois as unidades que são constituídas dos mesmos elementos (στοιχείων), não menos que aquelas que são formadas de elementos semelhantes, podem existir, e vem admitidas por Epicuro, como descreve na obra *Sobre a santidade*.²⁴¹

O raciocínio inferencial utilizado por Filodemo, no *De Signis*, é assumido pelo epicurismo por meio de um antropomorfismo, à natureza divina por sua constituição elementar. Na *physis*, naturezas constituídas por elementos semelhantes também existem, e infere-se que tais naturezas assim formadas têm proximidade com a divina. Se a constituição da natureza das coisas semelhantes não condiz com a perfeita felicidade, só uma natureza incorruptível é feliz e pode gozar da perfeita felicidade. Ora, a natureza humana pode ser feliz se houver nela a semelhança elementar, mas não é incorruptível.

Kany-Turpin²⁴² aponta um argumento novo, ao apresentar um texto de Cícero,

²⁴¹ δύναται γὰρ ἐκ τῆς ὁμοιότητος ὑπάρχουσα διαιώνιον ἔχειν τὴν τέλειαν εὐδαιμονίαν, ἐπειδήπερ οὐχ ἦττον ἐκ τῶν αὐτῶν ἢ τῶν ὁμοίων στοιχείων ἐν[ό]τητες ἀποτελεῖσθαι δύνανται καὶ ὑπὸ τοῦ Ἐπικούρου καταλείπονται, καθάπερ ἐν τῷ Περι ὁσιότητος αὐτότατα. Phld. π. εὐσεβ. 110, 4 Go. Epicur. Fr. [19] [4] (= 40 U.). Assumimos para o fragmento as notas de Arrighetti para versar o texto.

²⁴² KANY-TURPIN, José. *op.cit.*, p.157.

no qual destaca a *isonomia*²⁴³ da *physis*, que resumimos a seguir: a *isonomia* quer dizer a “distribuição igual” e é essa distribuição que ocorre na natureza. Se há um número incomparável de mortais, tem de haver uma quantidade não inferior de imortais, e se as causas de destruição são incontáveis, as de conservação devem ser infinitas. Entre o perecível e o imperecível deve haver isonomia para que a *physis* se mantenha. Lucrécio diz que há um princípio de compensação no todo, o que pode ir ao encontro do argumento ciceroniano. Do fragmento e do argumento de Cícero infere-se que a natureza divina não só é existente, como também goza da perfeita felicidade, pois de elementos semelhantes não há o que padecer, e assim, o prazer é seu estado permanente. Vejamos, então, como isso é tratado por Epicuro.

2.3.4 A vida de máximo prazer.

No fragmento de Filodemo encontramos: “para Epicuro na obra *Sobre os deuses* o ser que por natureza tem uma constituição não sujeita à fragilidade (*ἀσθενῆ*) é sinônimo da natureza divina (*θείαι*), o ser que cuja natureza é privada da dor”²⁴⁴. Epicuro diz que é devido à sua constituição que os deuses não sofrem, pelo contrário, a natureza privada de dor não possui fraquezas. Se é pela constituição elementar dos

²⁴³ Cf. Cic. *ND* I, XIX, 50.

²⁴⁴ [Ἐπι]κούρωι δ' ἐν
[τῶι Περί Θεῶν τὸ μὴ
[γε φύς]ει τὴν ἀσ-
[θενῆ μ]ὲν σύνκρ[ισιν]
[ἔχον], συ[ν]ώ[νυμον δὲ]
[τῆι θείαι] καὶ τὸ μὴ τῆς
[φύσεως ὄν] μετεχού-
[σης τῶ]ν ἀλγηδό[νων] Phld. π. εὐσεβ. 137, 17 Go. (Epicur. *Fr.* [17] [2])

deuses que sejam isentos de debilidades, fraquezas e, conseqüentemente, dores, só lhes resta gozar eternamente dos prazeres. Considerado uma das afecções primordiais, no sentido de fazer-nos conhecer as coisas, só o prazer, e não a dor, é conatural, sendo assim, só ele pode permanecer sempre junto aos deuses.

Há uma consequência gnosiológica dessa afirmação: nada pode ser acrescentado aos deuses: além de gozarem do máximo prazer, nada pode desvirtuar seus atributos essenciais, o que seria reduzir os deuses a aspectos humanos. Lucrécio alerta:

estas coisas, se não rejeitares da tua alma e distante descartares, o pensar coisas indignas dos deuses e estranhas à sua paz, os desejos santos dos deuses por ti tantas vezes ultrajados²⁴⁵

Os homens assumem, portanto, coisas prazerosas e dentre elas distingue quais prazeres são elegíveis e quais devem ser evitados. Há intérpretes que indicam o “cálculo” dos prazeres, o λογισμός, no qual não adentraremos. Porém, vale dizer, que para o homem o λογισμός deve ser aplicado tendo em vista a distinção dos prazeres diante das afecções. Isso ocorre pela constituição física e sua mutabilidade. Sendo assim, para os homens é preciso uma clareza de qual seria o maior prazer a ser eleito, visto que não é entre dores e prazeres que o homem elege apenas, mas entre os próprios prazeres que são distinguidos por ele. Para os deuses, que não têm tais afecções, o prazer máximo já é seu próprio estado, de forma que equiparam-se sua

²⁴⁵ *quae nisi respuis ex animo longeque remittis / dis indigna putare alienaque pacis eorum, / delibata deum per te tibi numina sancta.* Lucr. VI 68-70.

incorruptibilidade e beatitude. Epicuro afirma, segundo Filodemo: “chama a vida da divindade (θεϊότητος βίον), na obra *Sobre a santidade*, a mais doce e a sumamente bem-aventurada (μακαριώτατον) e a reputa capaz de preservar-se de tudo o que é impuro”²⁴⁶. O que é o prazer segundo ele? A eliminação de toda a dor. Por isso a divindade goza da “perfeita felicidade”, da “beatitude” e do máximo prazer.

Considerados tais pressupostos, há uma última observação. Dentre os papiros de Oxyrhynchus, um dos encontrados foi classicamente considerado de Epicuro. Certamente sua autoria é discutida, pois não há grandes indícios que confirmem sua autenticidade. Todavia, uma nota do editor diz: “o autor foi provavelmente um Filósofo epicureu, possivelmente Epicuro mesmo que escreveu περὶ θεῶν e περὶ ὁσιότητος”²⁴⁷. Note-se que não é o problema da autoria que nos interessa, visto que está aberta essa questão: pode ser do próprio Epicuro ou de um epicurista, pois escreveram sobre os deuses e sobre a piedade. Vejamos o que diz o excerto da parte mais clara:

não mais, por Zeus, quando um ou outro fala, ao contrário, assim: «temo todos os deuses que reverencio, e desejo fazer para eles holocaustos e libações». Pois ainda que uma tal pessoa seja, às vezes, mais refinada que outras, não há ainda, nessa

²⁴⁶ κα[λει] δὲ καὶ τὸν
θεϊότητος [βίον ἢ-]
διστον καὶ μακαρι-
ώτατον ἐν [τῶι] Πε-
ρὶ ὁσιότητος καὶ
[κ]αταξιῶι πᾶν μι-
αρόν φυλάτ[τεσθαι.] Phld. π. εὐσεβ. 122 17 Go. (Epicur. Fr. [19] [2]).

²⁴⁷ GRENFELL, B.P. (ed.). *The Oxyrhynchus Papyri* (volume 2). Londres: The Offices of the Egypt Exploration Fund, 1899, p.30.

perspectiva, uma base firme para a piedade (ευσεβειας). Meu amigo, considera que é a suprema beatitude (μακαριωτατον) que propriamente distingue a mais excelente das coisas que podemos pensar entre as coisas existentes. Admira esta distinção, e a reverencie sem medo.²⁴⁸

A questão da autoria só interessa dado que o fragmento apresenta uma noção tipicamente epicurista: a μακαριότης. No centro da citação exalta-se o atributo tão caro aos epicuristas, comumente ignorado nas interpretações, que é o atributo central de nossa tese: μακαριότης. No fundo, é ela uma das garantias de autenticidade do fragmento papirológico. É claro que a devida conexão desse atributo com a vida divina, ao dizer da qualidade dos deuses a que se deve invocar mais do que “holocaustos e consagrações”, sustenta sua credibilidade. O convite à verdadeira piedade, εὐσέβεια, é o objeto a ser perseguido, pois sua base repousa na μακαριότης. Isso posto, o que é possível aprofundar mais sobre essa beatitude, μακαριότης, qual o seu caráter constitutivo? Por que é um atributo comum a homens e deuses, e qual a natureza dessa atribuição.

²⁴⁸ POxy 215.

CAPÍTULO III

Μακαριότητα: noção e teologia

Tendo cogitado alguns aspectos imediatamente relevantes para nós, vemos que eles se relacionam com o atributo que perseguimos, a μακαριότητα, e vemos que, de algum modo, corroboram a tese de que a beatitude é um qualificativo divino e humano, tendo em vista que para o homem ela é o predicado divino que o homem busca realizar segundo a *physis*. Tal intento, para o homem, desenvolve-se por meio do reto conhecimento segundo regras (epistemologia), da reta compreensão da natureza (*physiologia*) e da reta compreensão dos deuses (Teologia). Considerando que o meio que temos para conhecer as coisas provenha das sensações, admitidas sob um amplo aspecto que envolve a “tipologia” das impressões, e que elas são critérios de verdade, sem as quais nada é possível dizer sobre a realidade; que o fim do conhecimento, e em suma, de seus pressupostos e de tudo o que envolve a natureza é a vida bem-aventurada. Considerando, ainda, o que diz a *Epístola a Meneceu*: “os deuses existem e o conhecimento que temos deles é evidente (ἐναργής)”²⁴⁹; o princípio elencado no início da *Epístola a Heródoto* de que as palavras devem ter ao quê se referir: “primeiramente, ó Heródoto, é preciso ter bem claro aquilo que está sob as palavras”²⁵⁰, e que o fato de ser possível referir-se aos deuses com seus

²⁴⁹ Θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργὴς γὰρ αὐτῶν ἔστιν ἡ γνῶσις. Epicur. *Ep.* [4] 123.

²⁵⁰ Πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, ὧς Ἡρόδοτε. Epicur. [2] 37.

atributos ou representá-los é um indício de que os deuses são realidades existentes e corpóreas. E, enfim, considerando que os deuses são bem-aventurados e que o escopo da vida do sábio, de sua investigação científica, do perscrutamento da natureza, da busca de uma vida em consonância com a *physis*, da libertação das perturbações, não é outro senão a μακαρίως ζῆν, a vida bem-aventurada, vejamos a natureza desse conceito μακαριότης, tão central para nós.

Para conduzir o discurso e elucidar a centralidade do conceito percorreremos o seguinte caminho: primeiramente permaneceremos detidos sobre a constituição conceptual da μακαριότης, fazendo uma reconstituição da noção na tradição religiosa grega e filosófica, e avaliando a utilização do conceito dentro do epicurismo. Num segundo momento, veremos o conceito por meio de suas notas atributivas. A seguir, nosso intuito é o de esclarecer por quê a atribuição pertence à natureza divina e à natureza humana, avaliando a natureza da predicação.

3.1 A constituição conceptual da μακαριότης

Ao tentarmos uma arqueologia conceptual, devemos percorrer duas vias, a primeira que se detém sobre a elaboração da tradição mítico-poética e a segunda sobre a tradição filosófica. Assim, podemos verificar como o conceito é recebido por Epicuro.

Μακαρία / μακαριότης diz respeito a uma certa propriedade divina, caracterizando-os a si mesmos ou fazendo caracterizar os benesses deles

provenientes. Por ser um atributo divino, é um termo que foi correntemente aplicado ao ambiente de culto, das preces e invocações da divindade, constituindo o ambiente da piedade. Em geral o termo é traduzido nas noções de sempiternos, semprevivos, os que permanecem para além das mudanças ligadas ao mundo dos mortais, felicidade completa, imortalidade.

Em Homero e Hesíodo é comum o termo μακαρία, beatitude, aparecer no caso genitivo, o que exprime a especificidade do divino e sua correlação estreita com o termo θεός, deus²⁵¹. É divino por princípio e aparece como um modo de distanciamento ou de separação do mundo dos mortais. Também aparece coligado ao termo ἀθανασία, imortalidade²⁵², que, de maneira mais acentuada distingue os mortais dos imortais. A divisão feita entre esses dois grupos, mortais e imortais, por meio do atributo μακαρία pode ser percebido também por um recurso à grandiosidade divina, μέγας²⁵³, em distinção da fragilidade ou limitação dos homens. Uma outra especificidade vem aderir significação ao termo, indicando a permanência divina frente à mortalidade dos homens, expresso pelo termo αἰὲν ἔόντες²⁵⁴, os que sempre são. Algumas vezes, a partir de Hesíodo, o termo μακαρία vem exprimir e substituir o termo “deuses”²⁵⁵, outras, dissociado de termos

²⁵¹ P. ex. Hom. *Il.* I, 339.

²⁵² P. ex. Hes. *Op.* 135-136.

²⁵³ P. ex. Hom. *Od.* VI, 154.

²⁵⁴ P. ex. Hes. *Th.* 33.

²⁵⁵ P. ex. Hes. *Op.* 549.

qualificativos - ἀθανασία, μέγας, αἰὲν ἔόντες - refere-se homens, porém nunca como propriedade dos mortais.

Nas tragédias, predominantemente em Eurípides, beatitude é a propriedade divina que distingue deuses dos mortais. Todavia, uma observação digna de nota para as tragédias é o modo de emprego do termo ao deslocar o valor das benesses para as ações dos homens, relativizando os favores divinos. Os esforços dos homens são mais valorizados que a beatitude divina. Entre os oradores, não fosse o verbo μακαρίζω, o termo seria inexistente. Todavia, o verbo não expressa nem um qualificativo divino nem um qualificativo humano, mas apresenta ações de felicitação.

Sob esse contexto, a imaginária grega relativa ao termo μακαρία tem referência no mundo divino e nas propriedades de plenitude, grandiosidade, perenidade, existência numa vida contínua. Platão e Aristóteles tomam o termo distinguindo o que é possível para os homens do que é próprio dos deuses. Parece ser comum aos homens desejarem tais características divinas e é isso que impulsiona a imaginária no desejo de imortalidade e perenidade própria dos deuses. Quando aplicada por Platão ou por Aristóteles é distinguida da εὐδαιμονία: os homens podem ser “felizes”, porém, não “bem-aventurados”. A noção de μακαρία como sentido divino tem aspectos de plenitude que não requer “preenchimentos” sendo sinônimo de autonomia e de tranquilidade. O termo chega em Epicuro com toda essa carga

semântica e é, por ele, aplicada aos homens, como se fosse possível a eles serem “deuses”. Por que Epicuro emprega tal noção como atributo partilhado, uma vez que isso parece se aproximar mais dos desejos da opinião da multidão, é o que veremos.

3.1.1 Considerações preliminares

Muito tem a nos dizer a palavra *μακαρία* se consideramos sua etimologia e o modo com que foi empregada em Homero, sobretudo se levarmos em conta o limite existente entre a filologia e a historiografia filosófica apontado por Livio Rossetti²⁵⁶. A noção geral tende a expressar o deus e sua vida, a posse da felicidade no estado máximo. Todavia a etimologia não soluciona os problemas conceptuais. Há uma tensão posta entre a etimologia e a noção na filosofia. A primeira fornece elementos para compreender sua origem, sua constituição, porém é a segunda que apresenta, entre problematização, ilustração e elucidação, seu significado e constitutivo conceptual. Entre a etimologia e a filosofia temos uma tradição que sustenta um sentido. A gênese do termo, como de tantos outros termos gregos, encontra-se em Homero, que é o primeiro a fornecer dados a língua. Não queremos dizer que a gênese explique por si só o que trataremos em Epicuro, porém a filologia pode contribuir com a filosofia por estar na raiz de seu vocabulário. Exemplo disso é o que se encontra na hermenêutica, inclusive de autores recentes como Nietzsche ou Heidegger. A tentativa de compreensão de conceitos filosóficos demarcados em

²⁵⁶ Cf. ROSSETTI, Livio. *Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus, 2006.

alguns autores da história da filosofia, cuja interpretação de certos significados já foram firmados pela tradição constitui-se algumas vezes problema, pois ficamos restritos a um paradigma de interpretação sedimentado pela história da filosofia.

A versão corrente que μακαρία / μακαριότης recebeu é “bem-aventurança”, “felicidade”, “bela/boa-ventura” e “beatitude”; o uso dessa tradução nos autores modernos propõe distinguir o que é próprio da realização da vida humana e o que é próprio da realidade divina. O termo parece sempre estar ligado a uma ideia geral de Bem, traduzindo o que é favorável às coisas divinas, ou provenientes dos deuses. Nisso encontra-se a primeira dificuldade: qual o melhor sentido que se adaptaria à versão de μακαρία / μακαριότης ?

A raiz principal de μακαρία e μακαριότης é μάκαρ, quase sempre empregada no genitivo plural no período arcaico para se referir aos deuses, indicando a divindade, essencialmente. A forma do nominativo, μακάριος, indica o “bem-aventurado”, o “favorecido”, o “distinguido por seus pares” ou o “privilegiado dos deuses”²⁵⁷. O grego apresenta nuances no uso do termo que nos indica o “mais ou menos provável” para traduzir μακαρία, o que nos obriga a recolher vários de seus

²⁵⁷ As grandes referências etimológicas em Chantraîne, Bailly e Liddel-Scott-Jones (LSJ) são concordantes em admitir que o substrato de μάκαρ sempre é divino, mesmo no uso do verbo μακαρίζω traduzido por “felicitar”, “julgar feliz”, “estimar feliz”, “estimar alguém feliz de alguma coisa”. Bailly usa como primeira opção o termo *bienheureux*, e chega a dizer que é sinônimo dos deuses quando estes são designados pelo uso do termo. Chantraîne também relaciona o termo com *bienheureux* e LSJ distingue outras aplicações e possibilidades de tradução, como “the blessed ones”, por exemplo, ao traduzir o canto X da *Odisséia*. Cf. CHANTRAÎNE, P. *Dictionnaire étymologique de langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999, 1968; BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000; LIDDELL-SCOTT-JONES (LSJ). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1986^o, 1932. Também: LSJ: consultado em *Perseus Digital Library* no sítio: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=ma%2Fkar&la=greek#lexicon> em 09 de maio de 2012.

empregos. O primeiro deles é a identidade divina que serve de referência para todas as traduções, porém, mesmo tendo esse parâmetro encontramos, ainda que de maneira esparsa outros usos que só podem ser aplicados analogicamente, tais como, chamar um basileu de homem “bem-aventurado”²⁵⁸, ou designar pelo mesmo termo um oásis no deserto, como fará Heródoto mais tardiamente²⁵⁹. Como toda dificuldade dissermos que não há um conceito que equivalha à amplitude de μακαριότης e possa traduzi-la essencialmente. Nesse sentido, várias formas podem ser propostas, todavia parecem, às vezes, ineficazes. Sabemos da limitação em versar o grego para a língua moderna, porém, pensamos ser necessário admitir um termo, mesmo com as limitações de nossa língua, para que haja um mínimo de concordância. O termo que nos parece mais cabível é “beatitude” ou “bem-aventurança”. Há duas razões principais: a distinção grega para os gêneros de felicidade - μακαρία e εὐδαιμονία - e a utilização da tradução feita em língua latina por um dos autores clássicos, Cícero²⁶⁰.

a. A versão latina para μακαρία / μακαριότης

Cícero é apontado por Hermann Usener no *Glossarium Epicureum* na transposição do termo para a língua latina, o que não podia ser diferente, tendo em vista os vários termos versados por ele, recolhidos dos autores gregos. A tradução de

²⁵⁸ Cf. Hom. *Il.* III, 182.

²⁵⁹ *Hdt.* 3,26, apud LSJ, *op. cit.*, p.1073.

²⁶⁰ Cic. *ND* I 68 e Cic. *Fin.* II 88.

Cícero para τὸ μακάριον é o *beatum*²⁶¹. Destacamos duas passagens, uma no *De natura deorum* que diz: “com qual das duas palavras, bem-aventurado e eterno, vós, então, significais a divindade?”²⁶². A outra, no *De finibus bonorum et malorum*, como segue: “por que Epicuro diz sempre que se chama deus bem-aventurado e eterno? Se lhe tirar a eternidade, por que haverá de ser Júpiter mais beato que Epicuro, uma vez que ambos gozam do sumo bem, isto é, do prazer?”

b. Ponderações sobre a εὐδαιμονία

As línguas modernas traduzem por “felicidade” os termos μακαρία e εὐδαιμονία. Cada um dos termos, na tradição filosófica grega, foi distinguido com exatidão. Aristóteles, por exemplo, diz: “a atividade de deus que significa beatitude (μακαριότητα) virá a ser uma atividade teórica. Assim, entre as atividades humanas, a mais próxima a essa será a mais feliz (εὐδαιμονικωτάτη)”²⁶³. O uso de bem-aventurança, beatitude, felicidade são aparentemente sinônimos de μακαρία, porém, o grego os distingue.

Epicuro usa εὐδαιμονία algumas vezes²⁶⁴, empregando o termo como utilizado por Aristóteles, dizendo: “é preciso cuidar de tudo o que produz felicidade (ποιουῦντα τὴν εὐδαιμονίαν), pois, é verdade que quando ela está presente temos

²⁶¹ U. GE, vocábulo μακάριος, μακαρίως, p.415.

²⁶² *ubi igitur illud vestrum beatum et aeternum, quibus duobus verbis significatis deum?* Cic. ND I 68

²⁶³ Arist. EN X 1178 b 21-22.

²⁶⁴ Epicur. Ep. [3] 116; Ep. [4] 122; Ep. [4] 127; Sent.Vat. [6] 33; Fr. [19] 4,8; Fr. [27] 1,9; Fr. [31] 15,10; Fr. [34] 32,5.

tudo, enquanto se ela está ausente tudo fazemos a fim de poder tê-la”²⁶⁵. A retomada da noção aristotélica é feita, não com o intuito de concordar com o filósofo do Liceu, mas para estabelecer o distanciamento com o tipo de felicidade que Epicuro quer tratar. Na sequência, a noção que visa é relativa aos deuses e o termo εὐδαιμονία é abandonado em detrimento do emprego do termo μακαρία. Para Aristóteles, o centro de sua *Ethica Nicomachea* está na noção de εὐδαιμονία com todos os seus problemas relativos. No início, propõe a persecução desse fim, dizendo: “se há algum fim para todas as ações, isso virá a ser o bem realizável por meio da ação”²⁶⁶, apresentando, com isso, εὐδαιμονία como o bem desejável e realizável.

De Heer²⁶⁷, ao investigar sua semântica mostra como são termos distintos. Εὐδαιμονία é utilizada para se referir a uma espécie de “boa-fortuna”, “boa-sorte”, ter um “bom-*daimon*”, chegando a designar a opulência ou a prosperidade de alguém ou da casa, como aparece no Hino a Atena: “Salve, deusa! E dá-nos sorte e felicidade”²⁶⁸, compreendendo “felicidade” como uma certa “prosperidade”. A primeira ideia de εὐδαιμονία é “boa sorte” ou destacamento reconhecido entre os pares, sugestivo de prosperidade e de fortuna, noção próxima das atividades

²⁶⁵ μελετᾶν οὖν χρὴ τὰ ποιῶντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴ περ παρούσης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπούσης δὲ πάντα πράττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν. Epicur. *Ep.*[4] 122.

²⁶⁶ Arist. *EN* I 7 1097a

²⁶⁷ DE HEER, Cornelis. *ΜΑΚΑΡ-ΕΥΔΑΙΜΟΝ-ΟΛΒΙΟΣ-ΕΥΤΥΚΗΣ (A study of the semantic field denoting Happiness in Ancient Greek to the end of 5th Century b.C.)*. Amsterdam: University of Western Australia Press in association with A. M. Hakkert Publisher, 1969.

²⁶⁸ Χαῖρε θεά, δὸς δ' ἄμμι τύχην εὐδαιμονίην τε. *h.Hom.* 11,5. “Prosperity” é a versão inglesa de Martin West para εὐδαιμονίην. Cf. *Homeric Hymns - Homeric Apocrypha - Lives of Homer* (edited and translated by Martin L. West). London: England, 2003 (The Loeb Classical Library).

humanas e da sua possibilidade de satisfação. Com esse mesmo sentido encontrado nos hinos homéricos percebemos concordância no texto do historiador Heródoto. Ele aplica a noção de εὐδαιμονία ao relatar a história dos persas e fenícios, descrevendo que em um tempo os grandes são uns e, em outro tempo, são outros. Nunca a “prosperidade” e a “fortuna” continuam no mesmo lugar, mas mudam de posição. Essa fortuna que ora está associada a um povo, ora a outro, ora faz de uns, vencedores, ora outros, é por ele designado como εὐδαιμονία²⁶⁹, pois faz parte das conquistas dos mortais: é a prosperidade que muda de lado do mesmo modo como se mudam certos costumes dos povos, com um caráter transitório e dependente de conquistas. No seu constitutivo é formado pelas partículas “εὐ”, associado a algo que é “bom” e a δαίμων que indica a divindade, porém não a divindade personalizada indicada por θεός. Δαίμων é um poder divino, a deidade, a destinação dos homens e sua sorte; é uma espécie de “gênio” que medeia deuses e homens, podendo tanto ser bom quanto mau no que se refere ao lote de cada homem. É um poder divino que aparece aos homens como divindade e destino particulares. O δαίμων nunca é objeto de culto, mas de respeito e perguntas. Disso decorre a εὐδαιμονία, revestida do sentido de boa-fortuna presente entre os homens, sinal de aquisição e conquista ao traçar o destino. Propriamente se diz da εὐδαιμονία, após ser identificada com um determinado *ethos*, um caráter. A opulência é, uma parte objetiva, da felicidade

²⁶⁹ *Hdt.* 1,5. Numa outra passagem, ao relatar problemas e conquistas na Jônia, fala de Mileto e Naxos e utiliza a mesma noção de prosperidade para designar a εὐδαιμονία. Diz: “Naxos superou todas as outras ilhas em prosperidade, e por volta do mesmo tempo Mileto, no auge de sua fortuna, era a glória da Jônia.” *Hdt.* 5,28.

adquirida. Heródoto mostra que uma cidade é visada pelas características superiores em relação a outra, somando-se a isso riqueza e vitória que alcançam por meio da guerra e de seus espólios. O mesmo acontece com os homens, e por isso, sendo a cidade feliz, seu povo é feliz.

Quanto à μακαρία dizemos ser uma felicidade mais carregada da permanência, do que a transitoriedade revelada pela εὐδαιμονία. De Homero a Epicuro, μακαρία foi amplamente empregada para indicar plenitude, cujo referencial são os deuses. A primeira sentença das *Kyriai Doxai*, apresenta a palavra μακαριότης ao lado do termo ἀφθαρσία, um termo de semântica inédita para o mundo grego, distintivo de incorruptibilidade, de imperecibilidade. Literalmente, quer dizer “privado da pestilência”, de onde decorre a ideia de “não-corruptível”. É um termo extraído da medicina arcaica, desenvolvido como noção dentro do epicurismo, embora esteja presente em Aristóteles. É um termo recorrente em todo o epicurismo e indica o que não pode desfazer-se em sua estrutura atômica.

Na primeira sentença das *Kyriai Doxai* Epicuro diz: “o ser bem-aventurado e incorruptível não possui aflições e nem as causa a outros. Assim, não está sujeito nem à ira e nem à benevolência. Essas coisas, de fato, são próprias do ser débil”²⁷⁰. A pergunta que cabe é: quem é o “bem-aventurado” e quem é o “incorruptível”? A máxima diz que essas noções são de um ser que não tem fraqueza ou debilidade, mas

²⁷⁰ Τὸ μακάριον καὶ ἀφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει· ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον. Epicur. *Sent.* [5] I.

não afirma que isso é próprio dos deuses ou de qualquer outro ser, esquivando-se de nomear quem é o possuidor de tais atributos. A máxima, ao omitir o sujeito, deixa ao intérprete a dupla possibilidade de atribuição: aos homens e aos deuses. A tradição interpretativa nos leva a concluir que essa máxima se refere à divindade, mas não é isso que o texto diz, exatamente. Sendo assim, o que diz a tradição interpretativa?

3.1.2 Aspectos histórico-filosóficos do conceito

De Homero a Aristóteles o termo não parece ter sofrido grandes variações, exceto pequenas nuances que vão se somando. Seja em Homero, em Hesíodo, nos Hinos Homéricos, nos líricos como Píndaro, nos trágicos como Eurípides, e na filosofia de Platão e Aristóteles, a noção geral do termo *μακαρία* designan os deuses e os favores deles oriundos, sendo o núcleo de seu significado um certo caráter de plenitude, e às vezes os homens.

a. Homero

O termo genitivo plural *μακαριοί* é bem comum em Homero²⁷¹, seja na *Iliada* seja na *Odisseia*, e acompanha sempre um outro, *θεοί*. Os aspectos gerais do emprego do termo são: para afirmar dos deuses sua divindade, para identificar sua perenidade ou imortalidade, para exaltar sua grandeza e para afirmar sua continuidade e imutabilidade como seres eternos. Nas raras vezes em que está dissociado, o termo

²⁷¹ Não vamos nos ater ao longo do texto às várias citações, porém, faz-se mister destacar os vários episódios em que Homero associa os dois termos em sua obra: *Il.* I,599; *Il.* IV,127; *Il.* V,340; *Il.* V,819; *Il.* VI,141; *Il.* XV,38; *Il.* XX,54; *Il.* XXIV,23; *Il.* XXIV,99; *Il.* XXIV,422; *Od.* I,82; *Od.* IV,755; *Od.* V,7; *Od.* V,186; *Od.* VI,46; *Od.* VIII,281; *Od.* VIII,306; *Od.* IX,276; *Od.* IX,521; *Od.* X,74; *Od.* I,82; *Od.* XII,61; *Od.* XII,371; *Od.* XII,377; *Od.* XIII,54-55; *Od.* XIV,83; *Od.* XV,72; *Od.* XVIII,134; *Od.* XVIII,425-426.

costuma indicar sempre a realização do poder divino: na voz de comando de um basileu ou na perpetuação da memória de um herói.

Na *Iliada*, os termos μακαρίοι e θεοὶ são indissociáveis. Referir-se aos deuses, θεοὶ, é referir-se aos bem-aventurados, μακαρίοι, e é um distintivo da imortalidade em oposição à mortalidade dos homens. Por exemplo, no Canto I da *Iliada*, Aquiles diz aos servos de Agamêmnon que eles testemunhem a injustiça “junto aos bem-aventurados deuses (θεῶν μακάρων) e junto aos homens mortais (θνητῶν ἀνθρώπων)”²⁷². A beatitude rivaliza diretamente com a mortalidade, como os deuses se opõem aos homens, distingue-se a natureza mortal dos homens da natureza beata dos deuses. A imortalidade é subentendida aqui, mas aparece explícita como sinônimo da beatitude no Canto IV da *Iliada*, em que é dito a Menelau : “os bem-aventurados deuses imortais” (de ti não se esqueceram)²⁷³. Os deuses não esquecem dos acontecimentos, pois estão privados da morte, e é essa privação que sustenta sua memória, ao privá-los do esquecimento. Assim, enquanto a memória dos deuses é imemorial, a dos homens, deve ser constantemente refeita nos exercícios ou nas gerações.

O termo θεός, aparece subsumido pela μακαρία em outra parte, sendo associado a μέγας, grande, significando a grandiosidade dos deuses, o poder sobre

²⁷² πρὸς τε θεῶν μακάρων πρὸς τε θνητῶν ἀνθρώπων. Hom. *Il.* I,339.

²⁷³ θεοὶ μάκαρες ἀθάνατοι. Hom. *Il.* IV,127-128.

os homens, e sobre seres grandiosos, como Circe²⁷⁴. Os bem-aventurados também são sempiternos, apresentados nos cantos V e XII da *Odisseia* (αἰὲν ἐόντες)²⁷⁵. O termo utilizado para traduzir a “realidade”, a “existência”, a “permanência”, a “atualidade”, a “imperecibilidade” e a “imutabilidade” dos deuses é qualificativo dos habitantes do Olimpo em oposição aos que habitam a terra. A consequência disso é que a beatitude é digna de culto, ressoa na justiça dos homens e é causa da felicidade dos mortais por serem os deuses plenamente felizes e intervirem na vida dos homens. Por exemplo, no canto XIII da *Odisseia* os bem-aventurados deuses são dignos de receber libações²⁷⁶ e a beatitude compõe-se de componentes cultuais. Não se faz oferendas nem libações aos homens, e nem mesmo aos heróis na *Odisseia*. A felicidade e a fortuna partem dos bem-aventurados e chegam aos homens, que lhes retribuem oferendas, sacrifícios e preces. O culto prestado pelos mortais constitui o paradigma da bem-aventurança divina. No canto XIV da *Odisseia*, “os bem-aventurados deuses amam não os atos vis, mas a justiça e os atos regrados dos homens”²⁷⁷; e, no canto VI da *Odisseia*: “os deuses bem-aventurados regozijam-se todos os dias”²⁷⁸. Beatitude significa, assim, justiça e perenidade. Dissociado dos deuses o termo ainda conserva a realização do poder divino, como lemos na *Iliada*,

²⁷⁴ Cf. Hom. *Od.* X,299.

²⁷⁵ μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες. Hom. *Od.* V,7.

²⁷⁶ οἱ δὲ θεοῖσιν ἔσπεισαν μακάρεσσι. Hom. *Od.* XIII,54-55.

²⁷⁷ οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν, ἀλλὰ δίκην τίουσιν καὶ αἴσιμα ἔργ’ ἀνθρώπων. Hom. *Od.* XIV,83-84.

²⁷⁸ τῷ ἔνι τέρονται μάκαρες θεοὶ ἡματα πάντα. Hom. *Od.* VI,46.

canto III²⁷⁹ e na *Odisseia*, canto XI²⁸⁰, um para indicar a gênese nobre, e por isso divina, outro para mostrar o divino favorecimento aos heróis²⁸¹.

Imortalidade, vidência, oposição à mortalidade dos homens, juramento unidirecional e irreversível, ventura eterna, felicidade plena são delineamentos da μακαρία em Homero, cuja referência é a divindade. Para os homens, basileus e heróis, a beatitude, partilhada sendo um privilégio divino, acompanha a *areté* do guerreiro, do basileu, do herói.

b. O período pós-homérico: épica, lírica e tragédia

Para Hesíodo, tanto quanto nos *Hinos homéricos* também encontramos o termo amplamente aplicado aos deuses, designando seu poder. A nuance de Hesíodo é que o termo vem empregado como um coletivo para designar “os deuses”, por exemplo em *Os trabalhos e os dias*, ao dizer: “no amanhecer é frio ainda quando Boreas cai, e uma névoa do amanhecer está estendida sobre a terra desde o céu estrelado sobre as

²⁷⁹ Hom. *Il.* III,182.

²⁸⁰ Hom. *Od.* XI,483.

²⁸¹ Nas passagens citadas, aparece Príamo dirigindo-se ao basileu Agamêmnon: “Ó bem-aventurado Atreide, filho da Moira, abençoado do céu, agora vejo que tantos acaios tens sob teu mando...” 9 Ὡς φάτο, τὸν δ' ὁ γέρον ἠγάσσατο φώνησέν τε· ὦ μάκαρ Ἀτρεΐδῃ, μοιρηγενές, ὀλβιόδαιμον, ἦ ῥά νύ τοι πολλοὶ δεδμήνατο κοῦροι Ἀχαιῶν. Hom. *Il.* III, 182.). As palavras de Príamo não são um mero elogio falacioso, revestidas de ardis. Seu discurso é verdadeiro e faz referência à beatitude do personagem, pois vêm acompanhadas de dois termos extensivos da beatitude: ele é gerado da Moira, μοιρηγενές, e possui muitos gregos sob seu mando. O nascimento indica favoritismo e nobre estirpe, e o seu poder de comando sobre os guerreiros mostra onde esse favoritismo aparece: nas guerras. Na *Odisseia*, Canto XI, Odisseu desce ao Hades e lá é interpelado por Aquiles, trava com ele um colóquio e honrando-o com as palavras, refere-se a Aquiles como o maior dentre os aqueus. Odisseu, então, reconhece-se como um desafortunado diante da beatitude do grande herói, dizendo “nenhum homem outrora foi tão bem-aventurado e nem o será depois” (οὐ τις ἀνήρ προπάροίθε μακάρτατος οὐτ' ἄρ' ὀπίσσω. Hom. *Od.* XI,483). A memória de Aquiles tanto antes, quando estava entre os aqueus como agora, no Hades, é a mesma. Sua beatitude, isto é, sua graça divina, é essa perenidade portadora de uma propriedade perpetrada pela memória.

obras do trigo? colhido dos bem-aventurados (μακάρων)”²⁸². Nos *Hinos Homéricos* não encontramos nenhuma acréscimo semântico, servindo-se as mesmas propriedades já afirmadas. O único destaque, talvez, seja o recurso constante da associação entre μακαρία e “sempre existentes”, αἰὲν ἑόντες. De maneira geral nos épicos, a beatitude serve como um paradigma, representado nos basileus e heróis, para a felicidade humana.

Na lírica, florescente no ocaso da poesia épica, o poema é escrito, geralmente, em primeira pessoa: é um “eu” dirigido a um “tu”, conforme atesta Kurke²⁸³, ou como diz Snell: “na lírica, os poetas nos fazem conhecer, pela primeira vez, sua individualidade”²⁸⁴. A poesia lírica tem um caráter mais particular e é dotada de uma auto-posseção com aspectos quase sempre celebrativos, com composições dirigidas às solenidades dos deuses e dos homens. Reforça, com isso, o poder firmado nas mãos dos homens, ainda que sejam os *aristoi*. Seu gênero literário é a máxima que influencia diretamente a vida particular dos homens, ao sobrelevar o universal sob forma de admoestação ou de ensinamento²⁸⁵. Essa é a forma que mais tarde é adotada por Epicuro para expor seu pensamento, sendo notável que, das escassas referências que Epicuro faz a autores da cultura grega, cita explicitamente um verso

²⁸² Hes. *Op.* 549.

²⁸³ cf. KURKE, Leslie. V. *Archaic Greek Poetry*, in: SHAPIRO, H. A. (ed.). *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 141-168.

²⁸⁴ SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.56.

²⁸⁵ Cf. SNELL, *op. cit.*, p.56.

de Teógnis²⁸⁶. Não encontramos, nos vários líricos²⁸⁷, modificações no emprego do termo μακαρία²⁸⁸ em relação à épica grega, mas adesões sobretudo no que tange ao sábio e ao nobre. Píndaro e Teógnis, ilustram isso, aderindo aspectos de perenidade. Em Píndaro, a dádiva da “beatitude” provém dos deuses e permanece como “memória” entre viventes na exaltação da virtude (ἀρετή), no favor deles recebidos (σὺν θεῶ) e no afastamento da desmesura (ὑβρις). A beatitude permanece na forma de lembrança, na fama. Das ocorrências do termo na V *Pítica*, por exemplo, a beatitude é sinônimo de louvor àquele a quem o deus favoreceu, é indício de sabedoria, pois os “sábios sabem conservar melhor que os outros o dom que os deuses lhes deram”²⁸⁹ e é presente ofertado pelos deuses dignos de conservação. Em Teógnis, dois versos nos chamam a atenção: *Elegias* 1013 e 1173. Vejamos:

Ah, bem-aventurado (μάκαρ) , feliz (εὐδαίμων) e fortunado (ὄλβιος) é aquele que desceu à casa escura do Hades sem ter conhecido problemas, sem ter se curvado aos inimigos, pecado de necessidade, ou colocado à prova a lealdade de seus amigos²⁹⁰.

Em outro verso diz:

²⁸⁶ Cf. Epicur. *Ep.* [4] 126.

²⁸⁷ Sapho de Mitilene (em Lesbos), Arquíloco de Paros, Hiponax de Clazômenas, Semônides de Amorgos, Xenófanos de Colofon, Solon de Atenas, Teógnis de Megara, Alcman de Esparta, Alceu de Mitilene, Stesicoro de Himera, Anacreonte de Teos, Simônides e Bachelides de Ceos. KURKE, Leslie. V. *op. cit.*, p.141.

²⁸⁸ As referências principais em torno da μακαρία em Píndaro e Teógnis podem ser encontradas em: Pi. I. VIII; Pi. N. VII; Pi. O. I; Pi. O. II; Pi. O. III; Pi. P. III; Pi. P. IV; Pi. P. X; Thgn. 204; Thgn. 741; Thgn. 759; Thgn. 834.

²⁸⁹ Pi. P. V, 15.

²⁹⁰ Ἄ μάκαρ εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος, ὅστις ἄπειρος ἄθλων εἰς Αἴδου δῶμα μέλαν κατέβη, πρὶν τ' ἐχθροὺς πτῆξαι καὶ ὑπερβῆναι περ ἀνάγκη, ἐξετάσαι τε φίλους, ὄντιν' ἔχουσι νόον. Thgn. 1013-1016.

A melhor coisa que os deuses dão ao homem mortal é o julgamento (γνώμη), Cirno; o julgamento tem os limites de tudo. Bem-aventurado (μάκαρ) aquele que o tem no coração; ele é muito mais forte do que o orgulho miserável e o doloroso excesso, que são males mortais de que não há nada pior, pois todo o mal, Cirno, vem deles²⁹¹.

A beatitude que Teógnis exalta é uma certa virtude autônoma de não curvar-se ao medo, aos problemas e vicissitudes, preservando a amizade e cultivando a capacidade de julgamento ou conhecimento. Todos esses temas são caros ao epicurismo e reaparecem na constituição conceptual da μακαριότης. Supondo que Epicuro tenha utilizado essa fonte, pelo fato de nenhum autor ser citado diretamente por ele como o Teógnis, cremos que essas nuances são assimiladas pelo jardim.

A tragédia grega ao se libertar de sua submissão em explicar a realidade, faz dela uma fonte de representação, segundo atesta Snell²⁹². Com isso surge uma possibilidade de reinvenção de significados para os termos, o que não ocorre com a μακαρία. Ela continua a servir de referencial paradigmático da felicidade em grau máximo, continua a distinguir deuses e mortais, é sinônimo de imortalidade e perenidade divinas, identifica o coletivo dos deuses e se manifesta na perpetração da memória de alguém como dádiva concedida aos homens, que não se perde após a

²⁹¹ Γνώμη, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἀρίστην· ἄνθρωπος γνώμηι πείρατα παντὸς ἔχει. ὦ μάκαρ, ὅστις δὴ μιν ἔχει φρεσίν· ἢ πολὺ κρείσσων ὕβριος οὐλομένης λευγαλέου τε κόρου· ἔστι κακὸν δὲ βροτοῖσι κόρος, τῶν οὐ τι κάκιον· πᾶσα γὰρ ἐκ τούτων, Κύρνε, πέλει κακότης. Thgn. 1171-1176.

²⁹² cf. SNELL, *op. cit.*, p. 100-102.

morte, como já vimos. A nuance das tragédias²⁹³, está em dizer que, apesar da beatitude divina, os esforços humanos são mais úteis. De certo modo, as tragédias preparam as especificações em Platão e Aristóteles. Isso é ilustrado pelas últimas palavras de *Sete contra Tebas* junto ao cadáver de Etéocles. O semicoro distingue “este” homem mortal e combatente, cujo cadáver todos podem ver, dos bem-aventurados que nada fizeram para salvar a cidade. A memória de Etéocles deve ser preservada, não por dádiva divina como ocorria, mas por esforços seus. Na voz do semicoro ouvimos: “além dos bem-aventurados e de Zeus, foi este que salvou a cidade”²⁹⁴.

c. Sábios e Filósofos: Xenofonte, Epicarmo, Demócrito, Platão e Aristóteles

Xenofonte dá ao termo um *status* meritório, ou seja, é considerado “bem-aventurado” o que conquista com seu trabalho seus próprios bens. O pitagórico Epicarmo considera o termo distinguindo a opinião vulgar da beatitude apoiada sobre a opulência, da que se sustenta nos bens da alma. Demócrito seguindo o caminho de Epicarmo acrescenta à beatitude a fama imputada a um homem por seus pares²⁹⁵. Platão delinea o conceito descaracterizando seu emprego para aos homens

²⁹³ A. A. 1336; A. Ch. 476; A. Pr. 96; A. Pr. 169; A. Pr. 170; A. Th. 97; A. Th. 214; A. Th. 1074; A. Supp. 524-525; A. Supp. 1019; A. Pers. 633.

²⁹⁴ μετὰ γὰρ μάκαρος καὶ Διὸς A. Th. 1074.

²⁹⁵ Em Demócrito encontramos, na verdade, três aplicações do termo μακαρία - DK 68 B 82; DK 68 B 191; DK 68 B 302. Contudo, apenas DK 68 B 191 é referência aceita pela maioria dos intérpretes como fragmento de Demócrito enquanto a primeira é considerada *scolio* e, a terceira, parte de um fragmento espúrio. Desse modo, consideramos apenas o segundo caso, como único caso de uso do termo μακαρία.

e Aristóteles define os termos separando μακαρία e εὐδαιμονία.

No *Econômico*, Xenofonte diz: “nem os mais bem-aventurados podem abster-se da lavoura”²⁹⁶, não se referindo aos deuses, que nem trabalham, nem plantam e nem colhem. Os “bem-aventurados” são homens que, mesmo sendo reconhecidos entre seus pares e vivendo certa opulência, sabem que não estão isentos do labor. Xenofonte diz que os que pensam gozar da plenitude devido à riqueza, não podem abster-se da manutenção dos próprios bens. Para os homens, a prática é fundamental se se quer aumentar os bens, tanto os da casa como os do corpo. Assim, mesmo tomando a noção de μακαρία, com os aspectos da plenitude, a une a uma vida de trabalho.

para mim, quando penso na sabedoria e na nobreza da alma de um homem, não posso deixar de falar dele e, fazendo assim, de louvá-lo. Se um desses que aspiram à virtude puderam frequentar alguém mais útil que Sócrates, eu estimo que se deve, mais do que qualquer outro, considerá-lo como um homem bem-aventurado²⁹⁷.

Entre os pré-socráticos, somente Epicarmo e Demócrito se referem ao termo. A palavra que outrora fora usada para descrever a propriedade divina e sua benevolência para com os homens é subsumida no significado dos bens que podem ser adquiridos em razão do labor. O termo começa a fazer parte de um certo ideal

²⁹⁶ ὅτι τῆς γεωργίας οὐδ' οἱ πάνυ μακάριοι δύνανται ἀπέχεσθαι. *X. Oec.* V 1.

²⁹⁷ ἐγὼ μὲν δὴ κατανοῶν τοῦ ἀνδρὸς τὴν τε σοφίαν καὶ τὴν γενναιότητα οὔτε μὴ μεμνησθαι δύναιμι αὐτοῦ οὔτε μεμνημένος μὴ οὐκ ἐπαινεῖν. εἰ δέ τις τῶν ἀρετῆς ἐφιεμένων ὠφελιμωτέρῳ τινὶ Σωκράτους συνεγένετο, ἐκεῖνον ἐγὼ τὸν ἀνδρα ἀξιομακαριστότατον νομίζω. *X. Ap.* 34.

humano de glória, de fama, de riqueza e de honra. No fragmento 45, vemos sua exprobração aos que pensam possuir a beatitude por meio da posse da riqueza e, assim, manifesta a beatitude como um bem da alma.

Quem nunca foi atingido pelo infortúnio e possui o que é necessário à vida e não oferece à sua alma nada de belo e de bom, este homem não o considerarei beato, mas guardião da riqueza para outros²⁹⁸.

A beatitude em nada pode ser equiparada à opulência para o pitagórico, e, essa ideia é compartilhada por Demócrito que, em certo grau, aciona ao sentido de “ricos” o de “bem-aventurados”. No fragmento 119, Demócrito diz:

(...) de fato, os que admiram os ricos e os que são bem-aventurados aos olhos dos outros homens e pensam continuamente neles, serão inevitavelmente induzidos a tentar sempre novas investidas, logo, serão também impulsionados pelo desejo de cometer atos proibidos por lei e irreparáveis.²⁹⁹ .

Para Epicarmo e para Demócrito parece haver, entre os muitos, um ideal de beatitude assentado na coletividade e manifesto pela posse e pela opulência. De um paradigma divino, a beatitude passa a ser o paradigma mortal e corruptível, manifestado pela riqueza e opulência, e por isso não recomendável aos homens como já visto nas tragédias os esforços humanos são mais louváveis. É claro que o conceito precisa ser restaurado o quanto possível e delimitado para que lhe seja devolvido a qualidade original, o que ocorre em Platão e Aristóteles.

²⁹⁸ <ήκιστά γ' ὅσ>τις δυστυχῶν βίον τ' ἔχων <μηδὲν καλόν> τε κάγαθὸν ψυχᾷ διδῶι, <ἐγὼν μὲν αὐτὸν> οὐτι φασῶ μακάριον, <φύλακα δὲ μ>ἄλλον χρημάτων ἄλλωι τε<λεῖν. DK 23 B 45.

²⁹⁹ DK 68 B 191.

Em Platão, a ocorrência do termo se dá em dois campos: na forma de vocativo e em outras formas nominais. Não é um termo sem importância, pois vem destacado por grandes compiladores³⁰⁰ de seu pensamento como Brandwood³⁰¹ e Édouard des Places³⁰², além da maciça referência da obra platônica sobre o termo no caso vocativo³⁰³ e as outras ocorrências nos casos variados não-vocativos³⁰⁴. Quanto ao vocativo μακάριε, devemos observar que faz parte, em todas as citações, de uma espécie de interjeição usada “por” Sócrates para se referir aos seus interlocutores e adversários, e não de modo coloquial, tendo em vista que o termo nunca é empregado “para” Sócrates. O vocativo expressa a ironia: ao dizer “ó bem-

³⁰⁰ Todas as referências foram tomadas de três fontes distintas e confrontadas, a saber: BRANDWOOD, Leonard. *A word Index to Plato*. London: Leeds, 1976 (2 vols.), PLACES, Édouard des. *Platon - Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1964 (2 vols.) e *Thesaurus Linguae Graece - Digital Library of Greek Literature*.

³⁰¹ BRANDWOOD, Leonard. *A word Index to Plato*. London: Leeds, 1976 (2 vols.).

³⁰² PLACES, Édouard des. *Platon - Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1964 (2 vols.).

³⁰³ μακάριε *Chrm.* 157.a.4; 166.d.8 *Cri.* 44.c.6; 48.e.2 *Euthphr.* 12.a.6 *La.* 197.e.1 *Prt.* 309.c.11; 313.e.5 *Cra.* 391.a.4; 408.d.5; 414.c.4; 433.a.6 *Euthd.* 291.b.1; 293.b.3; 305.a.1 *Grg.* 469.c.8; 471.e.2; 495.b.3; 512.d.7; 520.a.7 *Phd.* 69.a.6 *Smp.* 198.b.1; 214.c.8; 219.a.2 *R.* I 341.b.3; 345.b.2; 346.a.3; 354.a.8; IV 432.d.7; VI 499.a.4; d.10; VII 535.b.5; VIII 557.d.1; IX 589.c.7 *Phdr.* 236.d.4; 241.e.1 *Sph.* 232.e.2; 236.d.9; 238.a.1; 249.e.2 *Tht.* 166.c.2 *Plt.* 277.d.9; 283.b.6 *Phlb.* 52.b.2 *Lg.* II 658.a.4; VIII 831.c.1; X 886.a.6; 889.e.3 *Alc.*I 124.a.7; 132.b.1; *Alc.*II 139.d.3; μακάριοι (v.) *Euthd.* 303.c.4 *R.* VI 506.d.8 *Lg.* IV 722.c.2.

³⁰⁴ μάκαρ (m.) *Just.* (*Spuria*) 374.a.7; μάκαρας *Alc.* II 149.d.5; μακάρων *Grg.* 523.b.1; 523.b.8; 524.a.3; 526.c.5 *Mx.* 235.c.4; *Phd.* 115.d.4; *Smp.* 179.e.2; 180.b.5; *R.* VII 519.c.5; 540.b.7; μακάρεσσι *R.* III 389.a.5; μακαρέας *Lg.* VIII 838.c.6; μακαρίζω (ind.) *Euthd.* 274.a.6; μακάριος *Hp.Ma.* 304.b.7 *Ly.* 208.d.4 *Men.* 71.a.3 *R.* I 354.a.1 *Lg.* II 660.e.3; V 730.c.2 *Epin.* 992.b.8; εμακάρισα *Ap.* 20.b.9; μακαριζομένων (f.) *Smp.* 216.e.2; μακάριον *Chrm.* 158.b.4; 176.a.1 *Grg.* 472.d.2; 507.c.4 *Ly.* 208.a.1 *R.* VI 496.c.6; VIII 561.d.7; VII 567.e.8 IX 571.a.3; 574.c.7 *Phdr.* 256.a.8 *Sph.* 233.a.4 *Hp.Mi.* 364.a.1 *Lg.* 947.e.1 *Epin.* 973.c.2; 992.b.8; μακαρίω *Grg.* 507.e.1 *R.* II 358.a.3; μακάριοι (n.) *R.* I 344.b.7 *Criti.* 121.b.6 *Lg.* IV 711.e.6; μακαρίους *Euthd.* 290.d.7 *Smp.* 193.d.5 *R.* IV 420.e.6 *Lg.* III 694.d.3; μακαρίων *R.* I 335.e.9 *Plt.* 269.d.8 *Thg.* 128.b.1; μακαρίους *R.* IV 419.a.9 *Epin.* 973.c.5; 922.c.5; μακαρίου (f.) *Lg.* VII 803.c.3; μακαρίαν *Hp.Ma.* 293.a.2 *Mx.* 249.d.3 *Phdr.* 250.b.6 *Lg.* IV 718.b.4; μακαρίας *Lg.* IV 713.c.3; μακαρία *R.* VIII 567.d.1; μακάριοι *Phdr.* 247.a.4; μακαρίου *Epin.* 992.d.1; μακαριώτερον (m.) *R.* V 465.d.3; μακαριώτατος *Lg.* II 662.e.3; μακαριωτάτην *Phdr.* 250.c.1; μακαρίως *Lg.* IV 711.e.6; μακαριώτατα *Lg.* V 733.e.3; μακαριότητος *Lg.* 661.b.3; μακαριότητι *Ep.* VII 327.c.6; μακαρισμοῦ *R.* IX 591.d.8; μακαριστοῦ *R.* V 465.d.3; μακαριστήν *Phdr.* 256.c.4; μακαριστόν *Smp.* 204.c.5.

aventurado...”³⁰⁵ demonstra que seu adversário não possui a beatitude, como causa da fama que carrega. Por isso, o vocativo μακάριε é empregado como sinônimo de “ó admirável”³⁰⁶, “ó nobre”³⁰⁷, “ó exímio”³⁰⁸, “ó divino”³⁰⁹ entre outros. Por exemplo, quando Sócrates se dirige a Cármides (no *Cármides*), quando se dirige a Laques (no *Laques*) ou quando dialoga com o Amigo (no *Protágoras*)³¹⁰. Nos casos não-vocativos, ao evocar a μακαρία, acentua-se as virtudes (ἀρεται) dos homens e preserva-se, à distância, a beatitude como divina. De um lado a excelência, a nobreza, a sapiência dos homens, de outro, a bem-aventurança dos deuses. Vejamos uma passagem do *Sofista*: “é possível ao homem conhecer todas as coisas? ... (se fosse possível)³¹¹ um bem-aventurado seria, ó Estrangeiro, na nossa raça”³¹². Platão distingue a natureza das virtudes da natureza da beatitude. Para Platão, por ser a beatitude um predicado

³⁰⁵ ὦ μακάριε. Em todas as citações que utilizaremos, optamos pela versão “bem-aventurado” ao vocativo em questão, prescindindo dos intérpretes e tradutores de Platão, pois cremos ser o mais adequado para se perceber o uso que se faz de tal vocativo.

³⁰⁶ ὦ θαυμάσιε. P. ex. em Pl. *Tht.* 165d.

³⁰⁷ ὦ ἄριστε. P. ex. em Pl. *Euthphr.* 13e.

³⁰⁸ ὦ βέλτιστε. P. ex. em Pl. *Cra.* 389d.

³⁰⁹ ὦ δαιμόνιε. P. ex. em Pl. *Phdr.* 235c.

³¹⁰ É possível observar, em praticamente todas as referências de Platão, Sócrates se referindo aos seus convivas com o vocativo “bem-aventurado”: a Críton no *Críton*, a Símiás no *Fédon*, a Hermógenes e a Crátilo no *Crátilo*, a Teeteto no *Teeteto*, a Protarco no *Filebo*, a Alcibiades no *Banquete*, a Fedro no *Fedro*, a Alcibiades no *Alcibiades I* e no *Alcibiades II*, a Cármides e a Crítias no *Cármides*, a Laques no *Laques*, a Críton no *Eutidemo*, ao Amigo e a Hipócrates no *Protágoras*, a Polo e a Cálicles e no *Górgias*, a Trasímaco e a Gláucon na *República*, entre outras. Ressaltamos que o vocativo não é apenas utilizado por Platão tendo Sócrates como o interpelador possessivo do vocativo, mas, também, tendo outros representantes de seu pensamento, como ocorre nas obras *Sofista*, *Político*, *Leis* e *Banquete*. Porém, consideramos que mesmo que o caso vocativo não seja empregado por Sócrates, é empregado, só e somente só, aos interlocutores e debatedores de Sócrates, ou aos representantes do pensamento que interpela Platão.

³¹¹ Inserção nossa para tornar o texto compreensível no diálogo entre o Estrangeiro e o jovem Teeteto.

³¹² Εἰ πάντα ἐπίστασθαί τινα ἀνθρώπων ἐστὶ δυνατόν (...) Μακάριον μεντὰν ἡμῶν, ὦ ξένε, ἦν τὸ γένος. Pl. *Sph.* 233a.

divino não pode ser aplicado aos homens, porém, uma vez sendo, só pode indicar algum equívoco e por isso aparece ligado à opinião manifesta na fama que acompanha os que assim são designados.

Aristóteles define um pouco melhor o termo ao fazer considerações sobre a felicidade, e estabelece relação analógica entre a felicidade humana e a divina. Segundo ele, a felicidade só se encontra na vida teórica, e que, subtraídos as intermitências da vida prática, encontra em si mesma seu próprio fim, como tomamos da interpretação de Pierre Hadot³¹³. A felicidade procurada pelo homem para dar razões suficientes para si mesmo, a imperturbabilidade e a autonomia, encontra-se na vida contemplativa. Porém, pondera:

com efeito estabelecemos que a virtude (ἀρετήν) e o vício do caráter (κακίαν τὴν ἠθικὴν) dizem respeito a dores e prazeres (ἡδονὰς), e a maior parte das pessoas diz que a felicidade (εὐδαιμονίαν) está em conexão com o prazer, e é por essa razão que deram ao bem-aventurado (μακάριον) tal nome, extraindo-o do obter prazer (χαίρειν).³¹⁴

Segundo ele, prazer e beatitude são bens comutáveis para a maioria e está unida ao “gozo”, “obter prazer” ou “regozijar-se” (χαίρειν). Para ele, inclusive, há uma equivocidade na aplicação do termo, pois a natureza da beatitude não condiz com o prazer. Aristóteles não é concordante que o prazer seja raiz da beatitude, mas

³¹³ HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* (tradução de Dion Davi Macedo). São Paulo: Loyola, 1999, p.123.

³¹⁴ τὴν τε γὰρ ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν τὴν ἠθικὴν περὶ λύπας καὶ ἡδονὰς ἔθεμεν, καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οἱ πλεῖστοι μεθ' ἡδονῆς εἶναί φασιν· διὸ καὶ τὸν μακάριον ὠνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν. Arist. EN VII 11 1152 b

amplia seu sentido ao tratar das ἀρεταί. Para especificar a felicidade própria de cada natureza, Aristóteles pondera os elementos de cada uma. Como a μακαριότης é um gênero supremo de felicidade, pertence propriamente ao deus. Diz ele: “os deuses são maximamente bem-aventurados e felizes”³¹⁵. Por outro lado, como a natureza humana é móvel e suscetível às inconstâncias, cabe-lhe a felicidade possível, que se encontra nas ἀρεταί - éticas e dianoéticas. Todavia, a μακαριότης é um paradigma para o homem e sua vida realiza-se à medida que se aproxima da vida divina. Diz ele:

de fato dizemos bem-aventurados e felizes os deuses e «dizemos bem-aventurados» os homens mais divinos. O mesmo vale também para os bens, de fato, ninguém louva a felicidade como se faz com o justo, mas a chama bem-aventurada, retendo-lhe algo de mais divino e mais excelente.³¹⁶

Ora, o mais alto grau de felicidade corresponde ao modelo divino, a μακαριότης, que para o Liceu se encontra na atividade teorética e não em qualquer espécie da vida prática. Enquanto os deuses vivem a “contemplação”, e, por isso, são bem-aventurados, os homens, por meio do conhecimento, ou da vida teorética - que basta em si mesma - chegam o mais próximo possível da vida divina, que, sob esse aspecto, é digna de ser imitada como a um paradigma. Isso só é possível se houver uma relação analógica entre ambos, na qual a felicidade humana participa da divina

³¹⁵ τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι Arist. EN X 1178 b 9.

³¹⁶ εἰ δ' ἐστὶν ὁ ἔπαινος τῶν τοιούτων, δῆλον ὅτι τῶν ἀρίστων οὐκ ἔστιν ἔπαινος, ἀλλὰ μεῖζόν τι καὶ βέλτιον, καθάπερ καὶ φαίνεται· τοὺς τε γὰρ θεοὺς μακαρίζομεν καὶ εὐδαιμονίζομεν καὶ τῶν ἀνδρῶν τοὺς θειοτάτους [μακαρίζομεν]. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀγαθῶν· οὐδεὶς γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν ἐπαινεῖ καθάπερ τὸ δίκαιον, ἀλλ' ὡς θειότερόν τι καὶ βέλτιον μακαρίζει. Arist. EN I 1101 b 21-27.

pela vida teórica. Diz Aristóteles:

a atividade de Deus, que significa beatitude (μακαριότητα), virá a ser uma atividade contemplativa (θεωρητική). Então, entre as atividades humanas, aquela mais próxima a essa será a mais feliz (εὐδαιμονικωτάτη). Uma prova disso está no fato de que os outros animais não participam (μετέχειν) da felicidade, sendo completamente privados dessa atividade. E enquanto para os deuses toda a vida é beata (μακάριος), para os seres humanos o é na medida em que pertence a ele uma atividade semelhante.³¹⁷

Diante do exposto, vejamos quais são suas notas constitutivas.

3.2 As notas constitutivas da μακαριότης

A recepção do conceito em Epicuro carrega as várias nuances da tradição sem perder seu referencial divino, sem o qual não seria possível dizer que a μακαριότης é partilhada entre deuses e homens. Com Platão, o conceito é equívoco e com Aristóteles analógico. O epicurismo, emprega a noção para os homens concedendo-lhe aspectos divinos, pois são passíveis de serem apreendidos pelas προλήψεις, e em certo grau, realizáveis pelos homens. No entanto, como é preciso colher o significado, o conceito vem a ser eduzido de suas notas subjacentes. Há um outro motivo que exige esse recolhimento: o fato do conceito μακαριότης, tanto quanto da noção de divindade terem passados por acréscimos da opinião que alteraram seu significado.

³¹⁷ ὥστε ἢ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη· καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἢ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. σημεῖον δὲ καὶ τὸ μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ ζῶα εὐδαιμονίας, τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐστερημένα τελείως. τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει. Arist. EN X 1178 b.

A recomendação constante de tratar com exatidão e de gravar na memória de um elucidar o que é a μακαριότης. O que Epicuro faz é mondar o que a opinião aderiu ao conceito: riqueza, opulência, favores, castigos. Napolitano Valditara³¹⁸ defende que o problema é de imprecisão etimológica que incorre no uso equívoco, ao invés da aderência de nuances como apontamos.

Em Epicuro a μακαριότης é sempre referência da divindade, revertida dos aspectos de imperturbabilidade e prazer. Também vincula o termo à incorruptibilidade, mostrando, com isso, que o conceito pode qualificar-se nesses três significados: incorruptibilidade, imperturbabilidade e prazer.

Epicuro refere-se à divindade com dois termos que se margeiam: beatitude (μακαριότης) e incorruptibilidade (ἀφθαρσία), indícios da divindade, considerados distintamente. Esse indício é esclarecido no *De finibus bonorum et malorum* de Cícero numa dupla via: esclarecendo o que diferencia os homens dos deuses e indicando o atributo que ambos dividem. Na passagem que veremos, o autor ressalta que não haveria diferença entre ambos, se não fosse o atributo da eternidade. Consequentemente afirma a semelhança das duas naturezas por um atributo comum, a beatitude. Havemos de notar também que a beatitude, servindo de predicação comum a deuses e homens, identifica-se com um de seus qualificativos, sustentando ser também esse qualificativo comum aos dois: ambos gozam do prazer, que é o

³¹⁸ NAPOLITANO VALDITARA, L. M. "Makariotes". Riflessioni in margine alla beatitudine divina. in: AAVV. *Dio e il divino nella filosofia greca* (a cura di Maurizio Migliori; A. Fermani). Brescia 4: Morcelliana, 2005, p. 811.

sumo bem. Diz Cícero:

por que Epicuro diz sempre que se chama deus bem-aventurado e eterno? Se lhe tirar a eternidade, por que haverá de ser Júpiter mais beato que Epicuro, uma vez que ambos gozam do sumo bem, isto é, do prazer?³¹⁹

No mesmo fragmento, Cícero diz o que para Epicuro distingue homens e deuses: a eternidade. Se levarmos a cabo essa afirmação, é claro que encontraremos explicação na Física epicurista, pois os homens são corruptíveis, tal como a experiência o demonstra. Se a eternidade não for o qualificativo máximo dos deuses, os homens seriam como eles: eternos. Essa é a diferença apontada por Cícero. Na sequência ele completa o raciocínio dizendo que se não for por causa dessa incorruptibilidade “por que haverá de ser Júpiter mais beato que Epicuro”? Isso nos dá mostras de que a beatitude é um qualificativo compartilhado pelo humano e pelo divino, e não é pela beatitude que os deuses são especificados, mas pela incorruptibilidade.

A ἀφθαρσία, conceito desenvolvido e sedimentado dentro do epicurismo é empregado para designar a especificidade com que os deuses mantêm sua distinção dos homens, afirmando que eles não podem ser corrompidos, e, ladeando esse atributo à μακαριότης. Da linguagem médica arcaica que significava aquele que foi “privado da pestilência”, e por decorrência das enfermidades e das dores, passando a significar o “não-corruptível”, a ἀφθαρσία vem transposta para a capacidade de

³¹⁹ *quid est igitur, cur ita semper deum appellet Epicurus beatum et aeternum? dempta enim aeternitate nihilo beatior Iuppiter quam Epicurus; uterque enim summo bono fruitur, id est voluptate. Cic. Fin. II 88.*

manutenção da estrutura física que é sinônimo de privação da corrupção. Incorruptibilidade (ἀφθαρσία) foi versado por Cícero para o termo *aeternitas*, empregado como o distintivo dos deuses. Ser “privado da corrupção”, “constituído por uma mesma estrutura atômica”, “sem deixarem de ser o que é” são aspectos da ἀφθαρσία. Com isso, assumimos a tese de David Konstan³²⁰ que se opõe diretamente a intérpretes partidários da existência dos deuses como conceitos mentais³²¹, fazendo notar que se os deuses existem na realidade devem ser incorruptíveis e que isso não contradiz o ensinamento natural de Epicuro tendo em vista que a existência real dos deuses, obtida pelo método de inferência, não contradiz nem sua constituição física e nem a formação de suas προλήψεις³²².

Vejamos o fragmento do *Perí eusebeías* de Filodemo:

e tendo escrito outro livro, *Sobre a Santidade*, nele deixa claro que também é apropriado para nós chamar aquilo que existe, não somente indestrutível (ἀφθάρτως), mas também, na perfeição, como um e o mesmo continuamente [...] quando ele diz ‘estas [naturezas divinas]’ deveriam ser chamadas [unidades] “a partir das mesmas partes [elementares]”, aquelas “a partir das similares”³²³

³²⁰ KONSTAN, David. Epicurus on the gods, in: FISH, Jeffrey; SANDERS, Kirk R. *Epicurus and the Epicurean tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011

³²¹ Cf. BOLLACK, Jean; LAKS, André. *Épicure à Pythoclès: sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques*. Lille: Centre de Recherche Philologique de l’Université de Lille III, 1978 (Cahiers de Philologie 3); SEDLEY, D. Epicurus’ theological innatism, in: FISH, Jeffrey; SANDERS, Kirk R. *Epicurus and the Epicurean tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011; PURINTON, Jeffrey. Epicurus on the nature of the gods, in: SEDLEY, David (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, XXI / Winter 2001; OBBINK, D. *PHILODEMUS. On Piety*. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1996.

³²² Cf. KONSTAN, David. *op.cit.*, p. 53-54.

³²³ Phld. *On Piety* (OBBINK) col. VIII, 205-219.

Essa particularidade de manter-se como são, explicada por seu estatuto atômico a partir dos elementos semelhantes, é o que garante a incorruptibilidade da natureza divina. Coisa similar dita por Demetrio Lacone vem corroborar a incorruptibilidade dos deuses: “a natureza divina por tal diferença, diferirá da unidade sensível e daquelas que não perduram em eterno e se transformam”³²⁴. O *Perí eusebeías*³²⁵ é uma resposta de Filodemo diante da acusação de ateísmo impetrada contra o epicurismo, que toma as razões da estrutura da *physis* para esclarecer a piedade. À natureza existente e indestrutível dá-se o nome de “deus”, como expressa Filodemo “é apropriado para nós chamar aquilo que existe, não somente indestrutível”, que por sua composição física permanece “como um e o mesmo continuamente”.

Apesar dos esforços do epicurismo em tentar solucionar a concepção da natureza divina como eterna, indestrutível ou incorruptível, essa concepção só pode ser dada por inferência, que, ao não encontrar negação na realidade permanece afirmada. Corroborado pelo método de inferência, a conjectura da constituição atômica permanece plausível. Por experiência, sabemos que o homem não possui esse mesmo estatuto, visto sua natureza corruptível e mortal. Nem mesmo por analogia seria possível supor e explicar a incorruptibilidade nos homens. Assim, sugerimos tratar outras notas atributivas.

Mansfeld, ao destacar alguns aspectos da Teologia epicurista assumindo uma

³²⁴ Demetr.Lac. *DFD* (SANTORO) VIII.

³²⁵ Cf. Phld. *On Piety* (OBBINK) col. VIII, 205-219; col. II, 34-50 (OBBINK)

posição favorável à ética, assinala por que a ἀφθαρσία não pode ocupar o lugar da significação que buscamos: “é secundário descrever os deuses em termos físicos e epistêmicos, considerando-os viventes e *indestrutíveis* e possuidores de *conhecimento*.”³²⁶. O intérprete ressalta, ao avaliar vários elementos do epicurismo, que a tentativa de explicação dos deuses por meio da indestrutibilidade não é a preocupação primeira devido à necessidade de se recorrer a uma Teologia negativa, tendo em vista que o homem em nada partilha desse atributo.

Para nós, reputar um componente positivo é fundamental para o esclarecimento da μακαριότης, e nisso concordamos com Mansfeld ao dizer que o papel dos deuses no interior do “sistema” epicurista está na beatitude, que pode ser inferida nos deuses por meio dos homens: “eles são de suma importância no contexto da ética, sendo sua bem-aventurança o paradigma do que pode ser alcançado pelos homens”³²⁷. Mansfeld não elucida os componentes do qualificativo μακαριότης, porém favorece nossa ideia de que o atributo é comum à natureza humana e divina, senão não encontraríamos referência positiva para tratar os deuses. Como diz, a beatitude é o “paradigma”. A solução de Mansfeld, ao resgatar os aspectos ético e físico, é dar à beatitude o valor positivo que o tratamento requer quando aplicado aos deuses. Por isso, no início do seu artigo³²⁸, admite a analogia como via de

³²⁶ MANSFELD, Jaap. Aspects of epicurean theology. *Mnemosyne*. Leide, Boston, Köln: Brill, XLVI, 2: May, 1993, pp. 181-182.

³²⁷ Idem, p. 181.

³²⁸ Idem, p. 173.

conceptualização preconizando qual seria a natureza do atributo.

Sabendo, então, que a incorruptibilidade não pode ser uma das notas constitutivas da μακαριότης, retomemos o fragmento de Cícero: “por que haverá de ser Júpiter mais beato que Epicuro, uma vez que ambos gozam do sumo bem, isto é, do prazer?”³²⁹. No excerto, Cícero mostra que a beatitude e o prazer são peculiaridades partilhadas por homens e deuses, enquanto são especificados pela incorruptibilidade. Podemos acrescentar a essas observações, a primeira das *Kyriai Doxai*, em que Epicuro apresenta as características do ser bem-aventurado, dizendo com isso, quais são suas notas.

o ser bem-aventurado (τὸ μακάριον) e incorruptível não possui aflições e nem as causa a outros. Assim, não está sujeito nem à ira e nem à benevolência. Essas coisas, de fato, são próprias do ser débil (ἀσθενεῖ).³³⁰

Sabendo que a insistência de Epicuro é manter a precisão dos constitutivos da doutrina, tendo em vista a necessidade de mondar os conceitos, a máxima confronta a debilidade do ser com a beatitude. Por meio dessa acareação colhemos o sentido do que seja a μακαριότης, manifesto ao final da máxima pelo termo ἀσθενής, o que é frágil, débil, sem força. A debilidade se exprime numa sucessão de ações relativas, como o favorecimento ou a ira, seja para si próprio, seja para seus pares, o que se preenche por componentes retributivos - causar aflições e favorecer a si mesmo ou

³²⁹ *quid est igitur, cur ita semper deum appellet Epicurus beatum et aeternum? dempta enim aeternitate nihilo beator Iuppiter quam Epicurus; uterque enim summo bono fruitur, id est voluptate.* Cic. *Fin.* II 88.

³³⁰ Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει· ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον. Epicur. *Sent.* [5] I.

aos outros -, ou como expressa na *Epístola a Heródoto*, “são coisas que provém da debilidade, do temor e da necessidade dos que estão entorno”³³¹. Assim castigos, retribuições, favores, aspectos da divindade mítica presentes na opinião, não correspondem ao conhecimento do ser divino, ao invés, são elementos de “perturbação”. Daí, a recomendação de Epicuro para cultivar tudo o que causa à imperturbabilidade, a *ἀταραξία*. Ele a conceitua, fazendo-a consistir na “completa liberação de tudo aquilo (que causa perturbação) e da recordação ininterrupta dos princípios gerais e fundamentais da doutrina”³³². Tanto a liberação das coisas que causam perturbação ou a memorização e recordação da doutrina são efeitos da vida segundo a *physis*, pois a libertação só acontece pela reta compreensão da doutrina e pela *Physiologia*. Assim, o que se entende por *ἀταραξία* é um fim segundo a natureza para o homem, alcançada por uma reta adequação à sua natureza pela memorização da doutrina e compreensão da *physis*.

Se é um constitutivo da *μακαριότης*, e sendo esta um componente comum das naturezas, os deuses são *ataráxicos* pois liberados das dores e perturbações ou que que já é a realização de sua natureza. Assim, admitimos a *ἀταραξία* como nota conceptual da *μακαριότης*. Todavia devemos colocar em relevo que, no homem, a *ἀταραξία* é o efeito causado pela boa compreensão da doutrina e da *Physiologia*, que vem em decorrência da faculdade racional (*λογισμός*). Como poderia o homem

³³¹ Epicur. *Ep.* [2] 77.

³³² ἡ δὲ ἀταραξία τῷ τούτων πάντων ἀπολελύσθαι καὶ συνεχῆ μνήμην ἔχειν τῶν ὅλων καὶ κυριωτάτων. Epicur. *Ep.* [2] 82.

libertar-se dos favoritismos, das benevolências, das iras, das preocupações e ocupações se não fosse sua faculdade de cálculo, de distinção, de recolhimento das coisas que o afetam? Na verdade, o λογισμός é evocado, segundo Epicuro para gozar a plenitude do prazer, que nos homens consiste na libertação das dores e dos medos que o afligem.

Esse raciocínio vem explicitado por Demetrio Lacone no *PHerc.* 1055, no qual o autor faz o seguinte caminho: tendo somente a *physis* para realizar qualquer discurso, o homem passa das experiências memorizadas e das prenoções aos juízos, combinando as prenoções já adquiridas, recorrendo à memória, combinando-as com as experiências sensíveis e confirmando o que é necessário. Desses elementos passa ao método inferencial. Assim, das prenoções sobre os deuses o homem pode passar a formular juízos sobre eles, donde se extrai que os deuses são seres de razão (λογισμός). Vejamos o que diz Demetrio Lacone, ao afirmar que deuses e homens partilham do λογισμός:

(o deus) tem em comum (com o homem) o ser animado. Por isso não é necessário que, se algumas criaturas viventes tenham uma forma tal, também o deus o tenha; mas terá a faculdade do raciocínio (λογιζόμενον) e em sumo grau, junto a essas propriedades comuns, terá também outras propriedades³³³

O fragmento de Demetrio Lacone pensa o deus a partir do homem, considerando as προλήψεις porém tomando por fundamento a similitude que é feita

³³³ Demetr.Lac. *DFD* (SANTORO) XVII.

pelo λογισμός, que carrega consigo outras propriedades semelhantes. Também é essa faculdade racional, o λογισμός, que faz o homem ver o deus segundo a sua forma, antropomorfo, como vem atestado em outro fragmento:

... não compreende o nosso impulso inferencial também quando conduz àquilo. De fato, dizem que se pelo fato de possuir a faculdade racional (λογισμὸν) (o deus) é antropomórfico, pois também a natureza animada é comum, atribuímos a ele muitas outras propriedades comuns de forma, como mãos, dedos...³³⁴

Para o epicurista é claro que o deus não é visível na realidade, o que não nos desautoriza a afirmar sua existência, como fazem os partidários do ateísmo interpretada como conceitos mentais. Tomando como pressuposto o que chamamos anteriormente antropomorfismo, e seguindo o fragmento de Demétrio Lacone, é possível inferir que os deuses existem, vivem e o conhecimento que temos deles é evidente. Mas esses elementos nada mais são do que os ingredientes das προλήψεις. Passar delas aos juízos é uma arte dependente do λογισμός, que assegura a boa compreensão da doutrina, da *Physiologia* e dos deuses. É pelo λογισμός que eliminamos as falsas opiniões que temos, de que os deuses causam perturbações, provocam tempestades, governam o *cosmos*. Os deuses, por uma referência analógica segundo esse qualitativo, não pode, como ser *logístico*, possuir natureza contrária a isso, ou seja, perturbar e causar perturbações, o que só pode provir das ὑπολήψεις ψευδεῖς, das falsas presunções. Mariacarolina Santoro, observa:

³³⁴ Demetr.Lac. *DFD* (SANTORO) XVI.

do momento em que deus é um ser vivente mas não pode ser concebido como ser privado de razão, e do momento em que o único ser vivente notadamente para nós dotado de razão é o homem, devemos inferir que a forma divina é igual à humana; o deus de fato, junto à faculdade racional deve possuir também fundamento substancial e existência real (τὴν ὑπόστασιν) como todas as outras realidades.³³⁵

Afirmamos, assim, que uma das notas conceptuais da μακαριότης é o λογισμός, partilhada entre as duas naturezas tocantes ao nosso trabalho. A inferência que fazemos da natureza humana para a divina segue o raciocínio já apresentado: passamos das impressões e das prenoções aos juízos e combinamos estes com a possibilidade de confrontar o que é partilhado entre as naturezas. Esse processo é um tipo de λογισμός, que só é validado devido à real existência da divindade, expresso por Demetrio Lacone na ὑπόστασις, ao dizer:

do momento em que de fato, não encontramos a faculdade racional em uma outra forma que não aquela humana, é evidente que é preciso remeter também o deus como antropomorfo, a fim de que ele tenha junto à faculdade racional (λογισμῶι) também a existência real (ὑπόστασιν). Por isso dizemos que o deus é antropomorfo...³³⁶

A base afirmativa dessa característica atributiva está na *Epístola a Heródoto* que pressupõe que as graves perturbações e erros vem dos acréscimos feitos pelas apreensões que não correspondem à natureza da coisa. No caso dos deuses, essas apreensões carregam opiniões que são aderidas como as que já vimos. As falsas

³³⁵ SANTORO, Mariacarolina. DEMETRIO LACONE. [La Forma Del Dio] (PHerc. 1055). Napoli: Bibliopolis, 2000 (ScEpicur. XVII), p.36.

³³⁶ Demetr.Lac. DFD (SANTORO) XV.

opiniões ou as presunções que não correspondem por *physis* à coisa não são expressões da faculdade racional (λογισμός), pois é função desta distinguir e sustentar a existência enquanto realidade judicativa que é o ser humano. Assim, Epicuro expressa na epístola: “a mais grave perturbação surge na alma dos homens ao crerem (κατανοεῖν) que a mesma natureza possa ser beata (μακάριά) e incorruptível, e ter vontades, ações e causas contrárias a tais atributos”³³⁷. Designar a natureza divina revestida de atributos contrários à sua beatitude é acomodá-la às falsas opiniões, subsumindo em sua natureza o que é do ser débil, e, logo, destoantes da beatitude.

Koch vai além de Santoro ao ver na felicidade humana um momento pelo qual é possível inferir o conhecimento que se tem dos deuses, dizendo que seu processo de aquisição é um momento de conversão no qual “o conhecimento racional não se separa da experiência de felicidade sensível e afetiva”³³⁸. Depois dos pressupostos elencados na seção anterior, vemos que o conhecimento humano passa pelo processo de sensibilidade (αἴσθησις) bem como pelo processo de afecções (πάθη), visto que eles são instrumentais criteriosos da verdade do conhecimento. Não há outra maneira de se estabelecer processos epistemológicos senão por meio desses elementos. Isso mostra que se há o que dizer da natureza divina, necessariamente

³³⁷ Ἐπὶ δὲ τούτοις ὅλως ἅπασιν ἐκεῖνο δεῖ κατανοεῖν, ὅτι τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτά μακάριά τε δοξάζειν <εἶναι> καὶ ἄφθαρτα καὶ ὑπεναντίας ἔχειν τούτοις ἅμα βουλήσεις καὶ πράξεις καὶ αἰτίας. Epicur. *Ep.* [2] 76-77.

³³⁸ KOCH, Renée. *Comment peut-on être dieu? La secte d’Épicure*. Bonchamp-les-Laval: Belin, 2005, p. 85.

passa pelas experiências humanas. A beatitude é uma dessas experiências, que sensivelmente se apresenta pelo λογισμός, porém não somente por esse. O testemunho de Diogenes Laercio diz: “de duas maneiras concebe-se a felicidade: a suprema, possuída pelos deuses que não pode tornar-se maior, e a que admite acréscimo e decréscimo de prazeres”³³⁹. Os acréscimos e decréscimos são feitos pela atividade logística do homem e pelo que é elegível. Segundo ele, devemos considerar a felicidade sob um duplo aspecto: a divina e a humana. Não que sejam duas substâncias diversas, mas são dois graus distintos da mesma. A felicidade que se configura em plenitude é a beatitude divina, enquanto a humana sofre acréscimos de ἡδονή, de prazer. No entanto, como a felicidade humana tem como paradigma a beatitude divina, considera-se também beatitude, na medida em que se configura segundo a natureza, na eliminação das dores e das perturbações, ou ainda, no preenchimento ou acréscimo do prazer. Este enquanto afecção determina nossas escolhas e nos faz gozar da bela vida que é a beatitude. E se ela se manifesta nos homens unida ao λογισμός, deve-se a este, também, o caráter de nota constitutiva da beatitude. Cícero, referindo-se a Epicuro nas *Tusculanae Disputationes* diz sobre a relação entre bem e prazer:

Tu reténs que Epicuro tivesse efetivamente estas intenções, ou que sua doutrina fosse hedonística? Eu, na verdade, não o penso minimamente. Vejo bem, de fato, que muitas das suas afirmações são sérias, muitas excelentes. Então, como já

³³⁹ εὐδαιμονίαν διχῆ νοεῖσθαι, τὴν τε ἀκροτάτην, οἷα ἐστὶ περὶ τὸν θεόν, ἐπίτασιν οὐκ ἔχουσιν· καὶ τὴν <κατὰ τὴν> προσθήκην καὶ ἀφαίρεσιν ἡδονῶν. D.L. X 121a (Epicur. [1] 121a. = 407 U.)

afirmei tanto, trata-se de sua perspicácia, não de seu comportamento moral. Embora ele despreze aqueles prazeres que louvou antes, eu todavia recordarei aquele que a ele parecia o bem supremo (*summum bonum*).³⁴⁰

Essa ideia aplicada por Cícero para se referir ao epicurismo, identificando o sumo bem como o maior dos prazeres é uma ressonância do mundo antigo. Michael Erler, ao investigar a relação entre os homens e os deuses por meio do conceito de ὁμοίωσις θεῶν, faz notar que, aplicado pelos platonistas do século I a.C., a ideia de “sumo bem” como *telos* pode ser retrocedida em sua aplicação desde Platão, quando não é estranho tratar o ideal de homem como como um “ser igual a deus”. Para Erler, isso consiste no paradigma de tranquilidade e prazer divinos. Diz ele:

desde que os deuses representem o ideal epicurista de tranquilidade e prazer, eles são paradigmas da excelência moral que deve ser imitada. Apesar da sua inabilidade em alcançar a existência imortal dos deuses e sem a esperança de seu auxílio interventor no mundo, o homem epicureu está apto a alcançar um estado por meio da imitação da constituição que se aproxima da divindade pela preservação da verdadeira concepção da natureza verdadeira dos deuses.³⁴¹

Como já dissemos, excluída a incorruptibilidade como nota constitutiva da μακαριότης, passamos as outras possíveis. Tendo em vista que a imperturbabilidade está intimamente relacionada com o λογισμός, e, por isso, decorrente dele incluímos tal aspecto no significado de μακαριότης; e como a felicidade diz respeito à ausência da dor, relacionamo-la com o prazer. Erler diz que se há o que ser partilhado entre

³⁴⁰ Cic. *Tusc.* III, 20, 46 (=Epicur. 440 U.).

³⁴¹ ERLER, Michael. Epicurus as deus immortalis: *homoiosis theoi* and epicurean self-cultivation, in: FREDE, Dorothea; LAKS, André. *Traditions of Theology: Studies in hellenistic theology, its background and aftermath*. Leide, Boston, Köln: Brill, 2002, p. 160.

deuses e homens, essa comum atribuição deve possuir as características da tranquilidade e do prazer. Para nós, a primeira é um efeito do λογισμός e consoante a ele. Concordamos com o interprete em afirmar que os homens devem ter nos deuses um paradigma de similitude, pois excluída a imortalidade e a possibilidade do governo divino, resta ao homem tornar-se como um deus na experiência do prazer.

O prazer enquanto experiência disposta à vida divina vai ao encontro das ἀρεταί, as virtudes - beleza, sapiência e justiça -, sinal de que não é o prazer dos dissolutos, mas a moderação e justeza contra os excessos que, segundo o Jardim decorrem da própria *physis*, como Epicuro diz:

não se pode ter uma vida sábia, bela e justa (φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως) sem que seja prazerosa (ἡδέως ζῆν) e nem uma vida prazerosa sem que seja bela, justa e sábia. As virtudes (ἀρεταί) são de fato conaturais (συμπεφύκασι) à vida prazerosa e esta é inseparável (ἀχώριστον) daquelas.³⁴²

Embora estejamos suscetíveis a pensar que a vida prazerosa é medida pelas ἀρεταί, o epicurismo é claro em sustentar que não são elas que determinam a ἡδονή, sobretudo, assumindo que um dos critérios da verdade seja o prazer como afecção. Caso as ἀρεταί fossem padrões de medida para o prazer, bastaria o bom exercício das virtudes, o que não diferiria em nada das outras escolas de seu tempo ao considerar as virtudes como a máxima aquisição ética, submetendo o prazer às

³⁴² οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως. συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταί τῷ ζῆν ἡδέως καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἔστιν ἀχώριστον. Epicur. Ep. [4] 132.

ἀρεταὶ e qualificando-o segundo elas. No entanto, para Epicuro, sendo a ἡδονή critério de verdade como vimos, deve determinar as ἀρεταὶ e estas convergirem para o prazer. Indica, ainda, que as ἀρεταὶ não são incongruentes à vida prazerosa, e configura esta segundo o modo das ἀρεταὶ. Podemos esclarecer isso, ainda, com o extrato da *Epístola a Anaxarco*, ao dizer: “eu, ao invés, convido aos assíduos prazeres e não às virtudes que comportam estultas, vazias e perturbadoras recompensas que são frutos da esperança”³⁴³. Epicuro pondera não o prazer como conspurcador da vida virtuosa, mas as ἀρεταὶ, que sem a ἡδονή não concorrem para a beatitude. Pelo contrário, conduzem a uma vida esperançosa, coadunada a elementos vãos, para uma vida que é chamada a adquirir o bem mais precioso, o prazer. Para usarmos uma analogia, é como dizer que sem um vaso não há o que preencher tendo o líquido. Como afirma, ainda: “e na obra *Sobre os fins* diz ainda: Honra o belo, a virtude e outras coisas desse gênero se buscam o prazer, se não a buscam, deixa ir em paz”³⁴⁴. Daí dizer ser louvável ao discípulo a busca do prazer, de onde se extrai, inclusive, a prática das outras ἀρεταὶ.

Por fim, sustentamos que sendo o prazer o meio pelo qual é possível manter-se nesse estado continuamente, identifica-se com a realização da beatitude, e sendo esse estado perene, sustentado pelo exercício da memória e pela liberação das dores, tal

³⁴³ ἐν τῇ πρὸς Ἀνάξαρχον ἐπιστολῇ ταυτὶ γέγραφεν (Ἐπίκουρος)· <ἐγὼ δ' ἐφ' ἡδονὰς συνεχεῖς παρακαλῶ καὶ οὐκ ἐπ'ἀρετάς, κενὰς καὶ ματαίας καὶ ταραχώδεις ἐχούσας τῶν καρπῶν τὰς ἐλπίδας. Epicur. Fr. [42].

³⁴⁴ κὰν τῷ Περι τέλους δὲ πάλιν· <τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰς ἀρετάς καὶ τὰ τοιουτότροπα, ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· ἐὰν δὲ μὴ παρασκευάζῃ χαίρειν ἑατέον. Epicur. Fr. [22] [4].

beatitude pode ser considerada divina, pois é perene segundo o estado. Da relação entre as virtudes e a beatitude diz Cícero:

é assim, com efeito, que a beatitude eterna do sábio é representada por Epicuro: há desejos limitados, ele despreza a morte, ele tem sobre os deuses imortais ideias verdadeiras e que não provocam nenhum temor, ele não hesita em deixar a vida, se isso é preferível. Assim, armado dessa doutrina, está sempre em estado de prazer. Pois não há um só momento em que não tenha mais prazeres que dores.³⁴⁵

Para dizermos em que consiste a vida prazerosa, basta recorrer aos elementos elencados por Cícero: desejos limitados, ignomínia da morte, retidão sobre os deuses. Em suma, o prazer que reveste a nota atributiva da μακαριότης sustenta que o prazer consiste numa verdadeira eliminação das dores. Se os desejos são limitados, a ήδονή não pode nem se identificar com eles, nem reduzir-se a eles; se a morte não representa nada para nós é porque ela não implica a limitação com que o homem a trata; e se os deuses são vistos segundo o que a noção comum nos oferece, e não as opiniões, o prazer passa a ser o estado de gozo livre das preocupações dos móveis que nos circundam. Todavia, se a ήδονή é uma das notas conceptuais da μακαριότης, então os deuses devem tê-la de algum modo. Ora, quanto aos desejos que limitam, quanto à morte e quanto às opiniões agregadas à divindade, podemos dizer que são estados, que por serem móveis, não atingem a natureza divina, e portanto, os deuses gozam do prazer sumamente. Em suma, como diz Cícero, “o

³⁴⁵ Cic. *Fin.* I, XIX 62.

prazer supremo, como pensa Epicuro, é a ausência de dor”³⁴⁶, aduzindo com isso a que o prazer não seja identificado com os desejos. Considerando a *Epístola a Meneceu* ao dizer: “o prazer é o princípio e o fim da vida bem-aventurada (μακαρίως ζῆν)”³⁴⁷, ἀρχὴ καὶ τέλος, princípio e fim, identificam-se com a experiência de sua vida, que coaduna com a vida do sábio, porém, para os deuses, ἀρχὴ καὶ τέλος é a própria vida divina. A consequência disso é a diferença de graus entre as naturezas, que podem ser mediados por um atributo comum, a beatitude. Em havendo tal diferença, a única relação possível é a analógica que, para o epicurismo, chama-se “inferência”.

3.3 A natureza da atribuição

O que sustenta a comum atribuição ou a passagem da natureza humana para a divina é a noção de μακαριότης, no entanto, como se dá essa comum atribuição ou qual a natureza dela é o que passamos a balizar. Vários autores são concordantes em tratar isso com um problema da μετάβασις que foi traduzido pelos latinos como *transitio*. No entanto, a interpretação dessa noção percorre um caminho espinhoso, que nem sempre os textos são capazes de sustentar, e nem mesmo os intérpretes são concordantes quanto à sua compreensão.

Na Física a μετάβασις pode compreendida como a passagem de umas às outras

³⁴⁶ Cic. *Fin.* I, XI 39.

³⁴⁷ Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. Epicur. *Ep.* [4] 128.

coisas, dos sensíveis aos elementos constitutivos dos corpos, ou, como trata a *Epístola a Heródoto* em termos de impossibilidade, da passagem dos corpos delimitados ao infinito. Dentro do epicurismo isso ficou conhecido como “inferência”, método utilizado para fazer a passagem das coisas evidentes às não evidentes, em especial, apresentado por Filodemo, no *De Signis*³⁴⁸. Podemos dizer que a inferência é uma espécie de procedimento por analogia e que pode ser utilizada para a passagem do conhecimento dos fenômenos ao conhecimento dos deuses. No fragmento do livro XI do *Perí physeos*, Epicuro faz alusão ao procedimento de inferência, dizendo:

cremos no nosso método inferencial (μεταβάσειςιν) (que o movimento dos corpos que caem sob nossa experiência venham de maneira semelhante) àquele dos corpos celestes; por isso, os mesmos astros que pouco antes estavam sobre nós, pensaremos, por inferência (μετάβασιν), que apareça sob nossos pés...³⁴⁹

A μετάβασις permite passar pelos graus de seres, transitando de uns aos outros

³⁴⁸ FILODEMO. *On methods of inference* (edited with translation and commentary by Philip Howard De Lacy and Estelle Allen De Lacy). Napoli: Bibliopolis, 1978 (ScEpicur. I).

³⁴⁹ [vo]
 μί[ζοιμ]εν, ἐν ταῖς μετα-
 βάσε[ς]ιν, ὅμ[ο]ιον εἰπεῖν,
 ταῖ[ς] ἐπι τὸ ἄν[ω, καὶ] ὃ ὑπ[έ]ρ
 κεφαλῆς ἀρτίως εἶχε
 το[ῦτ' ἄ]ν ὑπὸ π[ο]σ[ί]ν ἰσχά-
 νοι[μ]εν κα[τὰ] τὴν μ[ε]-
 τάβασιν φα[ί]νε[σθ]α[ὶ] κάτ[ω],
 [..τ]οῦτο κατ[]
 [..]ινε[.].[]
 []ν..[]
 [..] - - - - -
 [..] - - - - -
 ἡ[λί]ου τε καὶ [ς]ε[λή]ν[η]
 ε[...].ν - - - - -
 α[...].ο..απα - - - - -
 [...].ἄνω - - - - -
 δ[ὲ] μη]νὸς διαστημα - - Epicur. Fr. [26] [30].

pela “semelhança”. A passagem da natureza humana para a divina que comporta diferenças de grau, na Física, corresponde à passagem das partes mínimas que compõem as sensações aos átomos como constitutivos dos corpos. A diferença de graus entre as coisas a serem consideradas - por exemplo, entre deuses e homens ou entre as mínimas partes dos fenômenos e os átomos - e a manutenção da *physis* enquanto todo, são requisitos necessários para inferir o conhecimento. A μετάβασις é explicada por Filodemo, no *De Signis*:

para a terceira objeção respondemos que às vezes é preciso inferir (μεταβηκόμεθ') de objetos idênticos, quando há alguma questão sobre suas propriedades; e desde que o objeto é apreendido de maneira evidente (ἐναργείας), enquanto outros não saltam aos olhos, é preciso utilizar o que é observado como sinal para a apreensão do objeto percebido. Como às vezes precisamos inferir de objetos não idênticos enquanto e na medida em que eles compartilham a mesma comunidade de atributos constantes, como por exemplo, quando em alguns aspectos assemelham-se somente nos homens vivos, mas em alguns são similares também com os deuses. Portanto, precisamos usar do bom efeito da inferência (μεταβάσει) dos animais, sustentando que nada impede o deus de ser similar ao homem no uso da razão prática (φρονεῖν) partindo do fato de que somente o homem dentre os seres vivos da nossa experiência é capaz da razão prática (φρονεῖν). Um deus não pode ser concebido como privado da razão prática, mas pode ser concebido como não tendo sido gerado e já sendo

composto de alma e corpo; com isso ele vive e é imortal.³⁵⁰

Não há dúvidas de que o método válido para proceder a passagem do humano ao divino seja esse procedimento analógico que nem prescinde das partes comuns, nem identifica as partes diversas. A inferência requer, quando os objetos são diversos ou quando possuem variações, e no nosso caso ao tratar de deuses e homens, diferença de graus, passar do que é evidente àquilo que nos escapa aos olhos. Essa passagem só pode ser feita, segundo o epicurista, ao relacionar aspectos de similitude, no caso, por meio da φρόνησις. Entre as duas naturezas, divina e humana, há um ponto de intersecção que torna possível inferir a existência, bem como conhecer ou julgar. Vemos que, o método tomado pelo epicurismo implica o antropomorfismo que dissemos anteriormente. Segundo ele, dos seres vivos, somente o homem possui um atributo capaz de manifestar o “divino em nós”, pois

³⁵⁰ πρὸς δὲ τὸ τρίτον, ὅτι πο-
τὲ μὲν καὶ ἀπὸ τῶν ἀπαρ-
κτων μεταβησόμεθ', ὅταν ἦι τι
δισταζόμενον τῶν περὶ [αὐ]τὰ
συμβαίνειόντων, τῷ δὲ τὸ [μὲν ἐ]-
ξ ἑναργείας καταλαμβάνεισθαι
τὸ δὲ μὴ πρόδηλον εἶναι, [χρησόμε-
θα σημείωι τῷ βλεπομένῳ] πρὸς
τὴν παραδοχὴν τοῦ φαίνουμέ-
νου· ποτὲ δὲ [ἀπὸ τῶν οὐκ ἀπαρ-
λάκτων, ἐ[φ]δὸ] καὶ καθὸ μετέχει
τῆς αὐτῆς γε] κοινότη[τος] τῶν
ὁμοίων αὐτοῖς συμπτωμάτων,
οἷον ὅταν [τινὰ] μὲν ἀνθρώποις
μόνοισι ἐ[οικη]σιν, τινὰ δ' ἐ[οικότα] τῷ [θε]-
ῷ [ζ]ῳία ἐστίν. εὐστόχως ἄρα τῆι ἐ[κ]
ζῳίων μεταβάσει [χρησόμεθα],
νομίζοντες] οὐδὲν [κωλύειν
μὴ τῷ φρονεῖν μὲν ἀνθρώποις]
ἰσομοιούμενον] τὸν θεὸν ὑπ[άρ]χ[ειν]
διὰ τὸ τὸν] ἀνθρώπον φρονή-
σειως μόνον τῶν] παρ' ἡμῖν ζῳίων
δεκτικόν, φρονήσεως δὲ χωρὶς
μὴ νοεῖσθ', ἀλλὰ μὴ γεννᾶσθαι
συνε[τηκέναι] δ' ἐκ ψυχῆς καὶ
σώματος· καὶ ἔσ[τα]ι ζῳιον σὺν
τούτῳ [καὶ ἀθάνατον]. Phld. *De Signis* (DE LACY) col. XXII (37).

“somente o homem dentre os seres viventes da nossa experiência é capaz da razão prática”, φρόνησις. Assim como para o conhecimento das coisas não-idênticas tomamos atributos semelhantes, assim como de coisas evidentes para não evidentes também o fazemos, do mesmo modo procedemos do homem para o deus. Como supúnhamos no início, para relacionar as duas naturezas é preciso que haja um atributo comum, que para nós identifica-se na μακαριότης.

A inferência é também evidenciada no fragmento de Epicuro na *Epístola à mãe*, ao propor o exemplo da mãe distante do filho, cuja lembrança manifesta sua presença. Nesse aspecto, o que não está realmente presente, faz-se presente por meio da imagem, que não sendo tangível traz à tona o que está ausente. É um modo de passagem do evidente ao não evidente. Diz a epístola: “[as imagens] dos que estão ausentes (φαντασίαι) são precisamente do mesmo tipo dos que estão presentes. Pois sem ser tangíveis, embora apreensíveis pelo pensamento (διανοηθαι), elas exercem a mesma força”³⁵¹. Para Epicuro, essa espécie de presença analógica, exerce o mesmo poder devido à memória que estabelece a relação entre o real empírico e o não empírico. Há na recordação da mãe uma passagem das imagens à realidade, e é desse análogo que nos referimos quanto aos deuses quando dizemos nos utilizar do método inferencial. Todavia, o que é requerido da mãe é uma atividade logística para reconhecer na memória a presença dos que não estão em realidade.

³⁵¹ Diog.Oen. (SMITH) 125.

Dessa maneira, vemos que o procedimento das inferências recorre ao λογισμός que não só é uma capacidade de distinguir e julgar as coisas, mas também de relacioná-las. No fragmento, a mãe é convidada a “considerar” as coisas que estão sendo elencadas, instrução apresentada pelo verbo ἐπιλογίζομαι, que significa “considerar”, “concluir”, “por em relevo por meio do raciocínio ou do cálculo”. A passagem, μετάβασις, do evidente ao não-evidente requer a faculdade racional (λογισμός). Todavia, não é qualquer modo de analogia que o epicurismo se refere, mas ao método inferencial. No fragmento da *Epístola à Mãe*, Epicuro diz:

Pensa ao invés que quando adquirimos dia após dia alguma coisa de bom, nós avançamos para uma maior felicidade. Com efeito, esses proveitos não são sutis e nem sem efeitos reais. Eles produzem em nós uma disposição (διάθεσιν) igual à dos deuses (ἡμῶν ἰσόθεον ποιεῖ) e nos mostram que o fato de sermos mortais não nos torna inferiores à natureza incorruptível e bem-aventurada (μακαρίας φύσεως). Pois enquanto vivemos, provamos uma felicidade semelhante (ὁμοίως) à dos deuses.³⁵²

O fato de “dia após dia” adquirir algo, destaca o quanto a experiência tem valor dentro do epicurismo. Só por meio dela é possível inferir qualquer coisa que seja sobre a realidade. E essa inferência recorre ao modo com que as imagens são reproduzidas dentro da doutrina. Imaginamos que as imagens, os simulacros das coisas que se refere Epicuro, são idênticos aos exemplares referidos. Esse é o erro interpretativo que deturpa os dogmas do epicurismo. Dizer que as sensações, as prenoções e as afecções são reais não quer dizer que elas são tais quais os objetos

³⁵² Diog.Oen. 125 (SMITH) (=Epicur. Fr. [72] Arr.²).

identicamente. Como vimos, a partir do livro II do *Perí physeos*, há imagens que nos tocam segundo a superfície dos corpos e há imagens que passam por nós e advém da profundidade deles, de modo a não imprimir necessariamente sua superfície. Nem sempre são correspondentes diretos dela, mas dos atributos, qualidades ou propriedades dos seres. Santoro³⁵³, ao discutir os argumentos de Demetrio Lacone, na obra *De forma dei* (*PHerc.* 1055), apresenta a peculiaridade do vocabulário ao tratar das visões mentais. Por um lado deve-se considerar a *σύγκρισις ἐκ τῶν αὐτῶν*, ou seja, os simulacros que representam o objeto identicamente, como numa reprodução direta e fiel; por outro lado, deve-se ter em mente que há um outro tipo de simulacro que tomamos contato, o *σύγκρισις ἐκ τῶν ὁμοίων*, os simulacros que manifestam o objeto apenas de maneira semelhante. Para Demetrio Lacone não há dúvidas de que o conhecimento que temos dos deuses passa por esse segundo tipo de similitude. Os deuses não são para nós como são “na realidade” para si, caso contrário, as imagens oníricas e a antropomorfia que fazemos deles seriam eles mesmos; numa consequência mais grave, seriam eles nossas opiniões. A inferência sobre isso nos diz do “conhecimento condizente” à natureza divina, pois mantemos em nós, atributos partilhados com eles. O acesso que temos a tais atributos nos privilegiam em conhecer a divindade, e, como faz Demetrio Lacone, ao julgar a divindade, por exemplo, impondo-lhe um corpo ainda que analogamente.

³⁵³ SANTORO, M. *DEMETRIO LACONE. [La Forma Del Dio]*. Napoli: Bibliopolis, 2000 (*ScEpicur.* XVII), p. 31-40.

No fragmento da *Epístola à Mãe* fica claro que a partilha de atributo se dá pela “disposição”, *διάθεσις*, que uma condição, composição ou estado semelhante aos deuses proporciona. O atributo comum apresentado na passagem é a *μακαρίας φύσεως*. O que homens e deuses partilham é essa disposição de beatitude que os aproxima por algo semelhante, embora possam distinguir-se em outras coisas. As noções divinas nos chegam por diferença de grau, o que implica que a beatitude humana não seja idêntica à divina. Logo, a relação “bem-aventurada” das naturezas só pode ser analógica.

O raciocínio proposto pela epístola diz o seguinte: dado que em nossa experiência, o homem tende a um fim no grau de maior felicidade, que poderia ser identificado ao prazer, considerando-se ainda que essa experiência não é fictícia ou irreal, mas produzem efeitos de realidade, podemos dizer que a felicidade existe em um sumo grau. Sendo a felicidade um estado real e não fictício, pode-se encontrar em algum ser o sumo grau de felicidade, que só ocorre na vida divina. Se a experiência que o homem faz da felicidade, é já uma realização da vida prazerosa, é porque em algum grau a vida divina se encontra no homem, o que, por inferência, sendo a beatitude experimentada no trânsito da vida, é já a realidade da vida divina no homem, o que é justificado pela similitude, *ἡμῶν ἰσόθειον* ou “igual aos deuses em nós”.

Com isso, dada a inferência como método, podemos passar da existência

humana à existência divina, não apenas confirmado pelo método, mas também prenunciado pela religião grega, que ainda não tinha condições de definir o que era próprio dos deuses e dos homens, e não por uma confusão de fundações etimológicas, como afirmado por Napolitano Valditara. A analogia, inclui as notas que nos fazem identificar o processo inferencial, segundo o qual devemos destacar o papel da ἡδονή, da memória e da φρόνησις. O prazer, porque apresenta a experiência por meio da qual as escolhas são feitas segundo a natureza. A memória, porque relaciona sensações, prenoções, afecções, princípios e aplicações, conduzindo-nos à aquisição da beatitude por meio de uma purificação de tudo o que não condiz com a *physis*. Por fim, a sapiência, porque, constituída pelos elementos da faculdade racional e da sabedoria prática, assemelha-nos aos deuses, pelo fato de proporcionar a imperturbabilidade. Vale lembrar, que um dos únicos autores citados por Epicuro em sua obra é Teógnis, que no verso 1171 designa a μακαριότης a um ser humano que possui γνώμη, isto é, conhecimento ou discernimento³⁵⁴. Este é o melhor presente, a melhor dádiva que um homem pode ter dos deuses. Propriamente, essa beatitude evocada pelo poeta é de posse do homem revelando-se em sua natureza por meio da ciência. Embora não do mesmo modo, mas formulando raciocínios, o epicurismo viu na beatitude a predicação comum pela qual poderia conhecer a existência divina, conjugando, empiricamente, prazer, *lógos* e *physis*.

³⁵⁴ DE HEER, C. *op. cit.*, p.29.

IV. CONCLUSÃO

Do exposto, vemos que a atribuição comum da μακαριότης a deuses e homens fornecida pelos textos de Epicuro chega aos discípulos de maneira quase intacta. Discípulos da primeira fase, como Metrodoro, e discípulos tardios, como Diogenes de Oinoanda, a preservam consistentemente. Isso se deve a um preceito do Jardim, de que o discípulo, disposto à beatitude deve viver a amizade, que é sua expressão máxima enquanto possibilidade de aquisição na vida humana. Epicuro assim se expressa: “de todos os instrumentos que a sapiência busca para a beatitude de toda a vida, o maior é a aquisição da amizade”. No epicurismo, os raciocínios da Escola se mesclam aos bens que se adquirem com a vida e, por isso, a imperturbabilidade, um dos bens que alma busca, não é apenas uma impassibilidade. De nada serviria ao discípulo estar “livre das preocupações”, se também ele não procurasse “não as causar a outros”, como expressa a primeira das *Kyriai Doxai*. Filantropia e *koinonia* configuram no interior do Jardim, elementos que simbolizam a vida divina presente em nós. Intérpretes como Koch e Hadot viram no epicurismo uma das expressões mais eminentes da Filosofia como *modus vivendi*, expressa no Jardim pela solidariedade, pela vida em comunidade, mais do que pelos vínculos profundos com a vida teórica. A felicidade não é um prazer com o conhecimento. No centro do epicurismo o valor não é o aprendizado em si, mas a beatitude pela qual os homens

tornam-se como os deuses (ἰσόθεοι), sendo eles mesmos os bem-aventurados (μακάριοι), o que se dá pela apreensão da *physis* como um todo, de modo que mais nada perturbe a alma. Deuses, astros, homens, sentimentos, assim como a morte e dor, são constitutivos da mesma *physis* e sua reta compreensão, que parte da memorização dos dogmas, dispõe o homem ao grande escopo: “ser um deus entre os homens”. Essa frase não é desconhecida na Antiguidade e por vezes foi repetida e utilizada por vários autores da tradição, como Empédocles que afirma “eis que caminho entre vós como um deus entre os homens”. Porém, em Epicuro essa máxima se esclarece e tem novo sabor, sobretudo na consideração da amizade.

A φιλία epicurista é o caminho “patético” para a experiência da beatitude, tanto quanto as ἀρεταί na realização do prazer. Como a doutrina não se fecha em dogmas impraticáveis, sensações, prenoções e afecções transitam entre a confirmação física e a realização moral. Todavia, nenhuma delas se esgota nos seus elementos. A Teologia é o lugar em que elas se encontram, vinculadas por um elemento comum - a μακαριότης. Caso fosse impraticável a beatitude os homens não gozariam dos prazeres em sua vida, não teriam condições de discernir as coisas que lhes chegam, pois a μακαριότης lhes é λογισμός e ἡδονή, e assim, nem felicidade nas ações, nem imperturbabilidade na alma, nem libertação das dores do corpo; tampouco os deuses gozariam do eterno prazer na incorruptibilidade.

A beatitude é esse vínculo “realizável-realizado”, humano e divino, que temos à

mão para conhecer os deuses, que mesmo sem se preocupar com os negócios dos homens, são referências paradigmáticas, porém não conceptuais. Ainda que os partidários do ateísmo tratem os deuses sem existência real, sustentando apenas o “paradigma”, não conseguem explicar por que Epicuro recomenda o culto e sua veneração. Todavia, a “fama” do ateísmo epicureu atravessou a história desde seus contemporâneos. Autores como Plutarco ou Clemente de Alexandria, retrataram exacerbadamente o dito “ateísmo”, que é preciso reconsiderar.

Epicuro não se coloca aquém dos deuses, tal como os deuses estão de nós, pelo contrário, aproxima-se deles segundo no desenvolvimento da doutrina, por exemplo, ao dizer, “considera o deus um vivente bem-aventurado”. Os deuses são a única fonte de onde é possível extrair a consciência que o homem tem do fim, senão seria incompreensível o dito: “o prazer é o princípio e o fim da vida bem-aventurada”. Se não fossem as *προλήψεις* provenientes dos deuses nem fim, nem princípio, nem prazer, nem ausência de perturbação. O prazer, tão próprio da vida humana e critério de verdade - pois nos auxilia nos julgamentos sobre as coisas -, é definido como ausência de perturbação, nota característica da divindade. Na verdade, o homem só é feliz, devido à noção de plenitude que os deuses lhe fornecem. A ideia de ser “preenchido”, “completado” é, em certo grau, aspecto da divindade. A natureza, sendo um conjunto de átomos e vazios, não dá por si só a felicidade que buscamos. E de que adiantaria o conhecimento e seus preceitos, caso não fosse a

beatitude? Como vimos, ela é esse predicado divino, presente em nós como uma *προλήψις* proveniente dos deuses, mas que se mostra vivamente entre nós na vida prazerosa e logística, e não apenas como uma ideia “fixada pela natureza”, inata. Aliás, a admissão do inatismo entraria em discordância com o que chamamos “empirismo” em Epicuro, no qual todas as “ideias” vem de “fora” não havendo lugar para pré-concepções desde todo o sempre na natureza. Da afirmação, os deuses são “vivos, incorruptíveis e bem-aventurados” inferimos de raciocínios coerentemente articulados, dizendo que isso o sabemos pela percepção mental dos simulacros divinos cuja textura é tão tênue que são invisíveis aos olhos e não afetam nossos sentidos, impressos em nossa mente por um fluxo contínuo. Também são atestados pelo testemunho dos sonhos e visões, analogicamente confrontados com as imagens nos espelhos, que devem ter necessariamente constituição real e física. E, pela inferência lógica a partir da lei da isonomia.

Os deuses encontram na *physis* um discurso coerente a partir do qual é possível “julgar”, por isso uma das notas conceptuais da *μακαριότης* é relativa aos caracteres da sapiência. A ela se soma o prazer. Por meio dessas notas atributivas da *μακαριότης* podemos inferir que, tendo por base a recomendação de Epicuro em se prestar culto e reverenciar os deuses não seja uma casuística ou uma ironia da escola, como propõem os defensores do ateísmo. O mais provável é que Epicuro tenha proposto um método de conhecimento dos deuses relacionando-se com eles. E isso,

em nada altera o sentido de que os deuses não se preocupam com os negócios dos homens, nem mesmo que eles governam o *cosmos*. A relação que os homens mantêm com os deuses é porque deles, unicamente, extraem o que é próprio da vida humana, e, as experiências de nossa vida confirmam o que recebemos dos deuses. Só se pode ser beato “vendo” a beatitude divina.

V. BIBLIOGRAFIA

5.1. Obras Principais de Referência para Epicuro

- ARRIGHETTI, Graziano. *EPICURO. Opere*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1973², 1960.
- BIGNONE, Ettore. *EPICURO. Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*. Bari: Laterza & Figli, 1920.
- CONCHE, Marcel. *EPICURO. Lettres et Maximes*. Paris: PUF, 2009², 1987.
- DELATTRE, Daniel; PIGEAUD, Jackie. *LES ÉPICURIENS*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 2010.
- ISNARDI PARENTE, Margherita. *EPICURO. Opere di Epicuro*. Torino: UTET, 1983², 1974.
- LEONE, G. *EPICURO. Sulla Natura - Libro II*. Napoli: Bibliopolis, 2012. (*ScEpicur. XVIII*).
- USENER, Hermann. *Epicurea* (a cura di Ilaria Ramelli). Milano: Bompiani, 2002. (testo greco a fronte).
- _____. *Epicurea*. New York: Cambridge University Press, 2010. (Cambridge Library Collection).

5.2 Obras Primárias e fontes epicuristas

- BAILEY, Cyril. *The greek atomists and Epicurus*. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- BIGNONE, Ettore. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Milano: Bompiani, 2007, 1973²(rev.), 1936.
- BOLLACK, Jean; LAKS, André. *Épicure à Pythoclès: sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques*. Lille: Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille III, 1978 (Cahiers de Philologie 3).

- CARNEISCO. *Il Secondo Libro Del Filista (PHerc.1027)*. E edizione, traduzione e commento (a cura di Mario Capasso). Napoli: Bibliopolis, 1988.
- CICERO. *De finibus bonorum et malorum*. with an english translation by H. Rackham. London: Harvard University Press, 2006², 1914. (Loeb Classical Library).
- _____. *De natura deorum; Academica*. with an english translation by H. Rackham. London: Harvard University Press, 2005², 1933. (Loeb Classical Library).
- CLEMENTE ALESSANDRINO. *Il ricco e la salvezza*. Milano: Edizioni San Paolo, 2003.
- _____. *Estratti profetici* (a cura di Carlo Nardi). Trento: Edizioni Dehoniane Bologna, 2004.
- _____. *Il Protrettico*. (a cura di Matteo Galloni). Roma: Borla, 1991.
- _____. *Il Pedagogo*. (Introduzione, traduzione e note a cura di Dag Tessore). Roma: Città Nuova, 2005.
- _____. *Protrettico ai greci*. (Introduzione, traduzione e note a cura di Franzo Migliore). Roma: Città Nuova, 2004.
- CLEMENTE DI ALESSANDRIA. *Gli Stromati – nota di vera filosofia*. Milano: Paoline, 2006.
- DEMETRIO LACONE. *Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012)* (edizione, traduzione e commento a cura di Enzo Puglia). Napoli: Bibliopolis, 1988 (*ScEpicur.* VIII).
- _____. *[La Forma Del Dio]* (a cura di Mariacarolina Santoro). Napoli: Bibliopolis, 2000 (*ScEpicur.* XVII).
- _____. *La Poesia (PHerc.188 e 1014)* (edizione, traduzione e commento a cura di Costantina Romeo). Napoli: Bibliopolis, 1988 (*ScEpicur.* IX)..

DIANO, Carlo. *Scritti Epicurei*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1974.

DIOGENES OF OINOANDA. *The Epicurean inscription* (ed. M.F. Smith). Napoli: Bibliopolis, 1993. (*ScEpicur*, Supplemento 1).

_____. *Supplement to Diogenes of Oinoanda The Epicurean Inscription* (ed. Martin Ferguson Smith). Napoli: Bibliopolis, 2003. (*ScEpicur*, Supplemento 3).

DIOGENE LAERZIO. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi* (a cura de Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli). Milano: Bompiani, 2005.

DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (tradução de Mario da Gama Kury). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

DIOGENIS LAERTII *Vitae Philosophorum* (edidit Miroslav Marcovich). Stutgardie et Lipsiae: Teubner, 1999. (vol. I: libros I-X).

ERMARCO. *Frammenti* (edizione, traduzione e commento a cura di Francesca Longo Auricchio). Napoli: Bibliopolis, 1988 (*ScEpicur*. VI).

FILODEMO. *Agli Amici Di Scuola (PHerc. 1005)*. Edizione, traduzione e commento (a cura di Anna Angeli). Napoli: Bibliopolis, 1988 (*ScEpicur*. VII).

_____. *Epigrammi Scelti* (a cura di Marcello Gigante). Napoli: Bibliopolis, 1988.

_____. *Il buon re secondo Omero* (a cura di Tiziano Dorandi). Napoli: Bibliopolis, 1982 (*ScEpicur*. III).

_____. *Il quinto libro della Poetica, PHerc. 1425 e 1538* (edizione, traduzione e commento a cura di Cecilia Mangoni). Napoli: Bibliopolis, 1993 (*ScEpicur*. XIV).

_____. *L'ira* (a cura di Giovanni Indelli). Napoli: Bibliopolis, 1988 (*ScEpicur*. V).

_____. *Memorie Epicuree* (edizione, traduzione e commento a cura di Cesira Militello). Napoli: Bibliopolis, 1997 (*ScEpicur*. XVI).

- _____. *On Piety* (edited by Dirk Obbink). Oxford: Clarendon Press Oxford, 1996.
- _____. *Storia dei Filosofi [.] Platone e L'Academia, PHerc. 1021 e 164* (edizione, traduzione e commento a cura di Tiziano Dorandi). Napoli: Bibliopolis, 1991 (*ScEpicur. XII*).
- _____. *Testimonianze su Socrate* (a cura di Eduardo Acosta Méndez e Anna Angeli). Napoli: Bibliopolis, 1992. (*ScEpicur. XIII*).
- GASSENDI, Pierre. *Vie et moeurs d'Épicure* (traduction, introduction, annotations par Sylvie Taussig). Paris: Les Belles Lettres, 2006 (2 vols.).
- GIGANTE, Marcello. *FILODEMO. Il Libro Degli Epigrammi di Filodemo*. Napoli: Bibliopolis, 2002.
- GRENFELL, Bernard Pyne (ed.). *The Oxyrhynchus Papyri (volume 2)*. Londres: The Offices of the Egypt Exploration Fund, 1899.
- LONG, A.A.; SEDLEY, D.N. *The hellenistic philosophers* (vol. I: translations of the principal sources, with philosophical commentary). New York: Cambridge University Press. 1987.
- _____. *The hellenistic philosophers* (vol. II: Greek and latin texts with notes and bibliography). New York: Cambridge University Press. 1987.
- LUCRECIO. *De rerum natura – De la realidad* (edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo). Zamora (España): Editorial Lucina, 1997.
- LUCRETIUS. *On the nature of things - De rerum natura* (with an english translation by W.H.D. Rouse). Edinburg: Harvard University Press, 1975³, 1924 (Loeb Classical Library).

- LUCREZIO. *La natura delle cose*. (a cura di Guido Milanese introduzione di Emanuele Narducci. Milano: Oscar Mondadori, 2010 (Classic Greci e Latini).
- MARCUS TULLIUS CICERO. *De Finibus Bonorum et Malorum* (ed. Th. Schiche). Leipzig y Stuttgart: Teubner, 1969 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- POLIENO. *Frammenti* (a cura di Adele Tepedino Guerra). Napoli: Bibliopolis, 1991 (*ScEpicur.* XI).
- POLISTRATO. *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari* (Edizione, traduzione e commento a cura di Giovanni Indelli). Napoli: Bibliopolis, 1978 (*ScEpicur.* II).
- PHILODEMUS. *On Death* (translated with an Introduction and notes by W. Benjamin Henry). Atlanta: Society of Biblical Literature, 1994.
- _____. *[On choices and avoidances]* (Edited with Translation and Commentary by Giovanni Indelli and Voula Tsouna-McKirahan). Napoli: Bibliopolis, 1995 (*ScEpicur.* XV).
- _____. *On methods of inference* (edited with translation and commentary by Philip Howard De Lacy and Estelle Allen De Lacy). Napoli: Bibliopolis, 1978 (*ScEpicur.* I).
- SESTO EMPIRICO. *Contro gli etici* (a cura di Emidio Spinelli). Napoli: Bibliopolis, 1995.
- TITUS LUCRETIUS CARUS. *De rerum natura: Libri I-III* (a cura di Enrico Flores). Napoli: Bibliopolis, 2002 (*ScEpicur.* Supplemento II).
- _____. *De rerum natura: Libro IV* (a cura di Enrico Flores). Napoli: Bibliopolis, 2004 (*ScEpicur.* Supplemento IV).
- _____. *De rerum natura: Libri V-VI* (a cura di Enrico Flores). Napoli: Bibliopolis, 2009 (*ScEpicur.* Supplemento V).

USENER, Hermann. *Glossarium Epicureum*. Roma: Edizioni Dell'Ateneo & Bizzarri. 1977.

VOGLIANO, Achilles. *Epicuri et Epicureorum Scripta - in herculanensibus papyris servata*. Berlim: Weidmannos, 1928.

(PAPIROS HERCULANENSES): <http://www.thvproject.it> consultado em 22 de fevereiro de 2013.

5.3 Obras Clássicas

APOLLONIO RODIO. *Le Argonautiche* (introduzione e commento di Guido Paduano e Massimo Fusilio; traduzione di Guido Paduano). Torino: Biblioteca Universale Rizzoli, 2004¹⁴, 1986.

APOLLONIOS DE RHODES. *Argonautiques* t.I: Chants I-II (texte établi et commenté par Francis Vian et traduit par Émile Delage). Paris: Les Belles Lettres, 1976², 1974.

_____. *Argonautiques* t.II: Chants III (texte établi et commenté par Francis Vian et traduit par Émile Delage). Paris: Les Belles Lettres, 1980.

_____. *Argonautiques* t.III: Chants IV (texte établi et commenté par Francis Vian et traduit par Émile Delage e Francis Vian). Paris: Les Belles Lettres, 1981.

ARISTOFANE. *Le Donne all'Assemblea* (a cura di Massimo Vetta, traduzione di Dario Del Corno). Verona: Fondazione Lorenzo Valla; Mondadori Editore, 1989. (Scrittori Greci e Latini).

ARISTOFANE. *Le Ran* (a cura di Dario Del Corno). Verona: Fondazione Lorenzo Valla; Mondadori Editore, 1994³, 1985. (Scrittori Greci e Latini).

- ARISTOFANE. *Gli Uccelli* (a cura di Giuseppe Zanetto, introduzione e traduzione di Dario del Corno). Verona: Fondazione Lorenzo Valla; Mondadori Editore, 1987. (Scrittori Greci e Latini).
- ARISTOTE. *De l'âme* (traduit et annoté par e. Barbotin). Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- ARISTOTELE. *Le Tre Etiche* (a cura di Arianna Fermani). Milano: Bompiani, 2008.
- CICÉRON. *La Philosophie d'Épicure: De Finibus, livre 1* (traduction du latin par M.Stiévenart; révision de la traduction, notes et postface par Cyril Morana). Paris: Mille et Une Nuits, 2002.
- DÉMOSTHÈNE. *Discours D'Apparat: Epitaphios, Eroticos* (Texte établi et traduit par Robert Clavaud). Paris: Les Belles Lettres, 1974.
- _____. *Harangues t.II: Sur la paix; Seconde Philippique; Sur Halonnèse; Sur les affaires de la Chersonèse; Troisième Philippique; Quatrième Philippique; Lettre de Philippe; Réponse a Philippe; Sur le traité avec Alexandre* (Texte établi et traduit par Maurice Croiset). Paris: Les Belles Lettres, 1959.
- _____. *Plaidoyers Politiques t.III: Sur les forfaitures de l'ambassade* (Texte établi et traduit par Georges Mathieu). Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walter. *I Presocratici*: prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walter Kranz (a cura di Giovanni Reale e collaborazione di Diego Fusaro, Maurizio Migliori, Ilaria Ramelli, Maria Timpanaro Cardini, Angelo Tonelli). Milano: Bompiani, 2006.
- DIOGÈNE D'OENOANDA. *La philosophie épicurienne sur pierre: Les fragments de Diogène d'Oenoanda* (traduits par Alexandre Etienne et Dominic O'Meara). Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1996.

- EMPEDOCLE. *Frammenti e testimonianze* (a cura di Angelo Tonelli). Milano: Bompiani, 2002.
- EPICURO. *Epicurea* (traduzione di Lidia Massa Positano). Padova: CEDAM - Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1969.
- _____. *Epicur. Lletres*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1975 (Escriptors grecs).
- _____. *Epicuro Frammenti: Tratti da Cicerone e Seneca*. Firenze : Le Cárity, 2006.
- _____. *Epistème ed éthos in Epicuro. Epistola ad Erodoto. Epistola a Pitocle. Epistola a Meneceo. Massime capitali. Gnomologio Vaticano* (a cura di Lidia Giancola). Roma: Armando, 1998.
- _____. *Epistola a Erodoto* (Introduzione di Emidio Spinelli; traduzione e commento di Francesco Verde). Roma: Carocci, 2010.
- _____. *Etica - opere e frammenti* - in appendice la "Vita di Epicuro" di Diogene Laerzio (a cura di Ruggero Sammartano). Urbino: Cappelli Editore, 1959.
- _____. *Lettere sulla fisica, sul cielo e sulla felicità* (frammenti dell'epistolario, introduzione, traduzione e note di Nicoletta Russello con un saggio di Francesco Adorno). Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1994.
- _____. *Lettres, maximes, sentences* (traduction, introduction e commentaires par Jean-François Ballaudé). Paris: Le Livre de Poche, 1994.
- _____. *Epicuro* (estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa). Madrid: Tecnos, 2005.
- _____. *Epicurus - The extant remains of the greek text translated by Cyril Bailey with an introduction by Irwin Edman*. New York: The Limited Editions Club. 1947.
- _____. *Máximas Principais* (tradução e notas de João Quartim de Moraes). São Paulo, Loyola, 2010.

- ERODOTO. *Le storie* (a cura di Aristide Colonna e Fiorenza Bevilacqua) t.I e II. Torino: UTET, 1996 (Classici Greci-UTET).
- ESCHILO. *Tutti I Frammenti Con La Prima Traduzione Degli Scolit Antichi*: Testo greco dei frammenti a fronte (a cura di Ilaria Ramelli). Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2009.
- ESIODO. *Opere* (a cura di Aristide Colonna). Torino: UTET, 1977 (*Classici Greci/Classici UTET*).
- ÉSQUILO. *Agamêmnon de Ésquilo*: Trajano Vieira (tradução, introdução e notas). São Paulo: Perspectiva Editora, 2007.
- ÉSQUILO. *Orestéia I: Agamêmnon* (Estudo e tradução Jaa Torrano). São Paulo: Iluminuras Editora, 2004.
- _____. *Orestéia II: Coéforas* (Estudo e tradução Jaa Torrano). São Paulo: Iluminuras Editora, 2004.
- _____. *Orestéia III: Eumênides* (Estudo e tradução Jaa Torrano). São Paulo: Iluminuras Editora, 2004.
- _____. *Tragédias: Os persas, Os sete contra Tebas, As suplicantes, Prometeu cadeeiro*. (estudos e traduções Jaa Torrano). São Paulo: Iluminuras Editora, 2009.
- EURIPEDE. *Tragedie* (a cura di Olimpio Mosso). Torino: UTET, 1980 (*Classici UTET-vol. I*).
- _____. *Tragedie* (a cura di Olimpio Mosso). Torino: UTET, 1993 (*Classici UTET-vol. II*).
- _____. *Tragedie* (a cura di Olimpio Mosso). Torino: UTET, 2001 (*Classici UTET-vol. III*).

- Homeric Hymns - Homeric Apocrypha - Lives of Homer*. edited and translated by Martin L. West. London: England, 2003 (The Loeb Classical Library).
- HESIOD. *Theogony, Works and Days, Testimonia* (by Glenn W. Most). t. I. London: Harvard University Press, 2010², 2006. (The Loeb Classical Library).
- HESIOD. *The Shield, Catalogue of Women, The fragments* (by Glenn W. Most). t. I. London: Harvard University Press, 2007. (The Loeb Classical Library).
- HOMER. *The Iliad* (by A. T. Murray). t. I e II. London: William Heinemann Ltd., 1939³, 1925. (The Loeb Classical Library).
- _____. *Odyssey* (by A. T. Murray). t. I e II. London: William Heinemann Ltd., 1931³, 1919. (The Loeb Classical Library).
- Inni Omerici*. a cura di Filippo Càssola. Verona: Fondazione Lorenzo Valla; Arnoldo Mondadori Editore, 1975.
- ISOCRATE. *Opere* (a cura di Mario Marzi). Torino: UTET, 1991. v.I (Classici Greci/Classici UTET - 2 vols.).
- LUCRÈCE. *De la Nature / De rerum natura* (traduction, introduction et notes de José Kany-Turpin. Paris: GF Flammarion, 1998, 1993.
- PLATON. *Ion; Ménexène; Euthydème* (texte établi et traduit par Louis Méridier). Paris: Les Belles Lettres, 1970⁵, 1931.
- _____. *Gorgias; Ménon* (texte établi et traduit par Alfred Croiset et Louis Bodin). Paris: Les Belles Lettres, 1923.
- _____. *Hippias Majeur; Charmide; Lachès, Lysis* (texte établi et traduit par Alfred Croiset). Paris: Les Belles Lettres, 1956⁴.
- _____. *Hippias Mineur; Alcibiade; Apologie de Socrate, Euthyphron; Criton* (texte établi et traduit par Maurice Croiset). Paris: Les Belles Lettres, 1956⁸, 1920.

- _____. *Oeuvres Complètes I* (textes traduits, présentés et annotés par Léon Robin). Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1950.
- _____. *Oeuvres Complètes II* (textes traduits, présentés et annotés par Léon Robin). Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1950.mn
- _____. *La République I-III* (texte établi et traduit par Émile Chambry). Paris: Les Belles Lettres, 1965⁵, 1932.
- _____. *La République IV-VII* (texte établi et traduit par Émile Chambry). Paris: Les Belles Lettres, 1966⁶, 1933.
- _____. *La République VIII-X* (texte établi et traduit par Émile Chambry). Paris: Les Belles Lettres, 1957.
- PLATONE. *Apologia di Socrate; Critone* (a cura di Maria Michela Sassi). Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2004¹⁵, 1993.
- _____. *Cratilo* (a cura di Caterina Lucciardi). Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2000⁴, 1989.
- _____. *Eutifrone* (a cura di Mario Casaglia). Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2003.
- _____. *Gorgia* (a cura di Giuseppe Zanetto). Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2004⁵, 1994.
- PINDARE. *Isthmiques et Fragments* (texte établi et traduit par Aimé Puech). Paris: Belles Lettres, 1961³.
- _____. *Némeennes* (texte établi et traduit par Aimé Puech). Paris: Belles Lettres, 1923.
- _____. *Olympiques* (texte établi et traduit par Aimé Puech). Paris: Belles Lettres, 1962⁵, 1931^{2 rev.}, 1922¹.

_____. *Pythiques* (texte établi et traduit par Aimé Puech). Paris: Belles Lettres, 1966.

PINDARO. *Le Istmiche* (a cura di G. Aurelio Privitera). Verona: Fondazione Lorenzo Valla; Mondadori Editore, 1982. (Scrittori Greci e Latini).

_____. *Le Pitiche* (introduzione, testo critico e traduzione di Bruno Gentili; commento a cura di Paola Angeli Bernardini, Ettore Cingano, Bruno Gentili e Pietro Giannini). Verona: Fondazione Lorenzo Valla; Mondadori Editore, 1995. (Scrittori Greci e Latini).

_____. *Olimpiche* (introduzione, traduzione e note di Franco Ferrari). Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2001³, 1998.

I PRESOCRATICI: Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle (con un saggio di Walter Kranz, a cura di Alessandro Lami). Milano: Rizzoli, 2005⁶, 1991. (testo greco a fronte).

LES PRÉSOCRATIQUES (édition établie par Jean-Paul Dumont ; collaboration Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier). Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1988.

SENOFONTE. *Anabasi* (a cura di Fiorenza Bevilacqua). Torino: UTET, 2002. (*Classici Greci/Classici UTET*).

_____. *Anabasi* (traduzione e note di Franco Ferrari). Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2004¹², 1978.

_____. *Ciropedia* (introduzione, traduzione e note di Franco Ferrari). Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2001³, 1995. (2 vols.)

_____. *Economico* (introduzione, traduzione e note di Fabio Roscalla). Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2000², 1991.

_____. *Elleniche* (introduzione, traduzione e note di Giovanna Daverio Rocchi). Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2002², 2002.

Les STOÏCIENS (Textes traduits par Émile Bréhier). Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

TEOGNIDE. *Elegie* (introduzione, traduzione e note di Franco Ferrari). Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2000², 1989.

THÉOGNIS. *Le premier livre* (édité avec un commentaire B. A. Van Groningen). Amsterdam: N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1966.

_____. *Poèmes élégiaques* (texte établi et traduit par Jean Carrière). Paris: Les Belles Lettres, 1962², 1948.

TUCIDIDE. *Le Storie* (a cura di Guido Donini). Torino: UTET, 1982. v.I (*Classici Greci/Classici UTET - 2 vols.*).

XÉNOPHON. *Banquet - Apologie de Socrate* (Texte établi et traduit par François Ollier). Paris: Les Belles Lettres, 1961.

5.4. Obras Gerais

ALBERTINA, Antonina. *Sensazione e realtà – Epicuro e Gassendi*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1988.

ARRIGHETTI, Graziano. *Poesia, poetiche e storia nella riflessione dei greci*. Roma: Giardini Editori e Stampatori, 2006.

_____. *Poeti, Eruditi e Biografi: Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*. Pisa: Giardini Editori e Stampatori, 1987.

ASMIS, Elizabeth. *Epicuru's Scientific Method*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1984.

BABUT, Daniel. *La religion des philosophes grecs*. Paris: PUF, 1974.

BÉNATOUÏL, Thomas; LAURAND, Valéry; MACÉ, Arnaud (ed.). *L'épicurisme antique*, Paris: Vrin, 2003.

- BERGSON, Henry. *LUCREZIO con un saggio di Jeanne Hersch* (a cura di Riccardo De Benedetti). Milano: Medusa, 2001.
- BESNIER, Bernard; MOREAU, Jean-François; RENAULT, Laurence. *As paixões antigas e medievais: teorias e críticas das paixões* (tradução de Miriam Campolina Diniz Peixoto e Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha). São Paulo: Loyola, 2008.
- BLOCH, Olivier. *Matière à histoire*. Paris: Vrin, 1997.
- BOLLACK, Jean. *La pensée du plaisir - Épicure: textes moraux, commentaires*. Paris: Les éditions de Minuit, 1975 (Le Sens Commun).
- _____; BOLLACK, Mayotte; WISMANN, Heinz. *La lettre d'Épicure*. Paris: Les éditions de Minuit, 1971.
- _____; LAKS, André. *Études sur l'Épicurisme antique*. Lille: Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille III, 1976 (Cahiers de Philologie 1).
- BOYER, Alain. *Kant et Épicure: Le corps, l'âme, l'esprit*. Paris: PUF, 2004.
- BRANDWOOD, Leonard. *A word Index to Plato*. London: Leeds, 1976 (2 vols.).
- BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão* (tradução de Euclides Luiz Calloni). São Paulo: Paulus, 2009.
- BRUIT ZAIDMAN, Louise. *Os gregos e seus deuses: práticas e representações religiosas da cidade na época clássica* (tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha). São Paulo: Loyola, 2010.
- BRUN, Jean. *O Epicurismo* (tradução de Rui Pacheco). Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. *Épicure et les épicuriens (textes choisis)*. Paris: PUF, 1997¹⁰, 1961.
- BRUNSCHWIG, Jacques. *Études sur les philosophies hellénistiques*. Paris: PUF, 1995.

- _____. (org.). *Les Stoiciens et leur Logique*, Actes du Colloque de Chantilly - 18-22 septembre 1976. Paris: Vrin, 1978.
- BUGH, Glenn R. *The Cambridge Companion to the Hellenistic world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BURKERT, Walter. *Greek Religion* (translated by John Raffan). Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- CANTO-SPERBER, Monique. *Éthiques grecques*. Paris: PUF, 2002.
- _____ et alli. *Philosophie grecque*. Paris: PUF, 1997.
- CAPASSO, Mario. *Che Cos' È La Papirologia: Le Bussole*. Roma: Carocci, 2009.
- _____. *Manuale Di Papirologia Ercolanese*. Napoli: Congedo, 1991.
- _____. *Storia Fotografica Dell'officina: Dei Papiri Ercolanesi*. Napoli: Bibliopolis, 1983.
- CAPPIELLO. *La filosofia naturale di Epicuro*. Napoli: Liguori Editore, 1968.
- CAVALLO, Guglielmo. *Libri scritte scribe a Ercolano*. Napoli: Gaetano Macchiaroli, 13/1983 (supplemento a Cronache Ercolanesi 13/1983).
- C.I.S.P.E. (Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi). *Catalogo dei Papiri Ercolanesi*. Napoli: Bibliopolis, 1979.
- _____. *Epicuro e l'Epicureismo nei Papiri Ercolanesi*. Napoli: Biblioteca Nazionale di Napoli; Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi; Istituto Italiano per lo Studi Filosofici, 1993.
- COSTA, Gustavo. *Epicureismo e Pederastia: Il «Lucrezio» e l'«Anacreonte» di Alessandro Marchetti secondo il Sant'Uffizio*. Roma: Prin, 2009.

- DE HEER, Cornelis. *ΜΑΚΑΡ-ΕΥΔΑΙΜΟΝ-ΟΛΒΙΟΣ-ΕΥΤΥΚΗΣ* (A study of the semantic field denoting Happiness in Ancient Greek to the end of 5th Century b.C.). Amsterdam: University of Western Australia Press in association with A. M. Hakkert Publisher, 1969.
- DES PLACES, Édouard. *La religion grecque - dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*. Paris: Éditions A. et J. Picard et Cie., 1969.
- DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica* (tradução de Ivone C. Benedetti). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- DE WITT, Norman Wentworth. *Epicurus and his philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954.
- DIANO, Carlo. *Forme et événement – principes pour une interprétation du monde grec*. Éditions de l'Éclat, 1994.
- DI MATTEO, Tiziana. *Catalogo delle pubblicazioni del Fondo Vogliano conservato a Napoli*. Napoli: Dipartimento di Filologia Classica 'Francesco Araldi' dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, 2003.
- DROZDEK, Adam. *Greek philosophers as theologians: The Divine Arche*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2007.
- DUVERNOY, Jean-François. *O Epicurismo e sua tradição antiga* (tradução de Lucy Magalhães). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- _____. *Épicure: La construction de la félicité*. Bruxelles: Ousia, 2005.
- ERLER, M.: *Philologia medicans*, in: *Les Cahiers philosophique de Strasbourg: L'épicurisme antique*, Paris: Vrin, 2003
- FESTUGIÈRE, A.-J. *Épicure et ses dieux*. Paris: PUF, 1997⁴, 1946.
- _____. *Études de philosophie grecque*. Paris: Vrin, 2010², 1971.

- _____. *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris: Vrin, 1972.
- FISH, Jeffrey; SANDERS, Kirk R. *Epicurus and the Epicurean tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- FRASER, P. M. *Ptolemaic Alexandria*, Oxford: Clarendon Press, 1972 (vol. I-II).
- FRAISSE, Jean-Claude. *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1974.
- FREDE, Dorothea; LAKS, André. *Traditions of Theology: Studies in hellenistic theology, its background and aftermath*. Leide, Boston, Köln: Brill, 2002 (Philosophia Antiqua).
- FUSARO, Diego. *La farmacia di Epicuro: la filosofia come terapia dell'anima* (presentazione di Giovanni Reale). Padova: Il Prato, 2006.
- GIANNANTONI, Gabriele; GIGANTE, Marcelo. *Epicureismo greco e romano – atti del Congresso Internazionale* (Napoli, 19-26 maggio 1993). Napoli: Bibliopolis, 1996.
- GIGANDET, Alain. *Épicure - Les plaisirs de la sagesse*. Paris: Ellipses, 2012.
- _____; MOREL, Pierre-Marie (direction). *Lire Épicure et les épicuriens*. Paris: PUF, 2007.
- GIGANTE, Marcello. *ATAKTA: Contributi alla papirologia Ercolanese*. Napoli: Gaetano Macchiaroli, 1993. (Biblioteca Della Parola Del Passato 17).
- _____. *ATAKTA II : Contributi alla papirologia Ercolanese*. Napoli: Gaetano Macchiaroli, 1993. (Biblioteca Della Parola Del Passato 19).
- _____. *Classico e Mediazione: Contributi alla storia della filologia antica*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1989.
- _____. *Cinismo e Epicureismo*. Napoli: Bibliopolis, 1992 (col. Memorie dell'Istituto Italiano per gli studi filosofici n.23).

- _____. *Friedrich Nietzsche nella storia della filologia classica*. Napoli: Arte Tipografica, 1984 (Estratto dai «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti di Napoli» vol.LIX).
- _____. *Il fungo sul Vesuvio: Secondo Plinio il Giovane*. Roma: Lucarini, 1989.
- _____. *Indici Dei Papiri Ercolanesi in <<Cronache Ercolanesi>>*. A cura di Lícia Amarante, Giuliana Auriello, Rita Pappalardo. Napoli: Gaetano Macchiaroli, 1995.
- _____. *Kepos e Peripatos – contributo alla storia dell'aristotelismo antico*. Napoli: Bibliopolis, 1999.
- _____. *La bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*. Paris: Belles Lettres, 1987. (Collection d'études anciennes).
- _____. *NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ – con un'appendice*. Napoli: Bibliopolis, 1993 (col. Saggi Bibliopolis n.43).
- _____. *Philodemus in Italy* (translated by Dirk Obbink). Michigan: Ann Arbor The University of Michigan Press, 2002.
- _____. *Storia poesia e pensiero nel mondo antico: Studi in onore di Marcello Gigante*. Napoli: Bibliopolis, 1994.
- GIOVACCHINI, Julie. *Épicure*. Paris: Les Belles Lettres, 2008.
- _____. *Le refus épicurien de la définition*, in: *Les Cahiers philosophique de Strasbourg: L'épicurisme antique*, Paris: Vrin, 2003.
- _____. *L'empirisme d'Épicure*. Paris: Garnier, 2012.
- GIUSSANI, Carlo. *La questione del linguaggio secondo Platone e secondo Epicuro*. Milano: Ulrico Hoepli, 1896.

- GOLDSCHIMIDT, Victor. *La doctrine d'Épicure et le droit*. Paris: Vrin, 2002.
- GORDON, Dane R.; SUITS, David B. *Epicurus - his continuing influence and contemporary relevance*. Rochester, New York: Rochester Institute of Technology, Cary Graphic Arts Press: 2003.
- GORDON, Pamela. *Epicurus in Lycia - The second-century world of Diogenes of Oenoanda*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.
- GREENE, William Chase. *Moirai - Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 1948.
- GUAL, Carlos Garcia. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- GUYAU, Jean-Marie. *La morale d'Épicure*. Paris, 2002, 1886.
- HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?*. Paris: Loyola, 1995.
- HERCHER, Rudolphus. *Epistolographi Graeci*. Amsterdam: Adolf M. Kakkert, 1965.
- HORN, Cristoph. *L'arte della vita nell'antichità*. Roma: Carocci, 2004.
- HOURCADE, Annie. *Atomisme et sophistique – la tradition abdéritaine*. Bruxelles: Ousia, 2009.
- INWOOD, Brad & GERSON, L.P. *Hellenistic philosophy – introductory readings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- ISNARDI PARENTE, Margherita. *Techne – momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*. Firenze: La Nuova Italia, 1966.
- JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paidéia grega*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JONES, Howard. *The Epicurean tradition*. London: Routledge, 1992.

- KOCH, Renée. *Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure*. Bonchamp-les-Laval: Belin, 2005.
- LAPINI, Walter. *Studi di Filologia Filosofica Greca*. Firenze: Leo S. Olschki, 2003.
- LAURENTI, Renato. *Filodemo e il pensiero economico degli epicurei*. Milano: Editoriale Cisalpino; La Goliardica, 1973. (Testi e Documenti per lo studio dell'antichità, XXXIX).
- LIMA VAZ, Henrique Claudio. *Escritos de Filosofia IV - Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LONG, A.A. *Hellenistic Philosophy – stoics, epicureans, sceptics*. Great Britain: University of California Press Berkeley and Los Angeles. 1986 (2nd ed.)
- McILWAINE, I. C. . *Herculaneum: a guide to sources, 1980-2007*. Napoli: Bibliopolis, 2009.
- MARCOS, Graciela Elena ; DÍAZ, María Elena. *El surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica: Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*. Argentina: Prometeo Libros, 2009.
- MARX, Carlos. *Diferenci entre la Filosofia de la naturaleza segun Democrito y segun Epicuro*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1973.
- MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Lisboa: Presença, s.d.
- _____. *The first writings of Karl Marx*: Edited by Paul M. Schafer. New York: IG Publishing, 2006.
- MASI, Francesca Guadalupe. *Epicuro e la filosofia della mente – il XXV libro dell'opera SULLA NATURA*. Germany: Academia Verlag & Sankt Augustin, 2006.
- MASO, Stefano. *Capire e Dissentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*. Napoli: Bibliopolis, 2008.

- MILANESE, Guido. *Lucida Carmina – comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio*. Milano: Vita e Pensiero, 1989.
- MILLS, Stephanie. *Epicurean simplicity*. Washington: Island Press, 2002.
- MITTIS, Phillip. *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*. London: Cornell University Press, 1988.
- MORAES, João Quartim de. *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo: Moderna, 1998.
- MOREL, Pierre-Marie. *Démocrite et la recherche des causes*. Paris: Klincksieck.
- _____. *Épicure: la nature et la raison*. Paris: Vrin, 2009.
- MOTTA PESSANHA, José Américo. *As delícias do jardim*, IN: VVAA. *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NICHOLS JR., James H. *Epicurean Political Philosophy - The De Rerum Natura of Lucretius*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1976², 1972.
- NUSSBAUM, Martha C. *The fragility of Goodness - Luck and ethics on greek tragedy and philosophy*. New York: Cambridge, 2001², 1986.
- _____. *The therapy of Desire - Theory and practice in hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press. 2009³, 1994.
- O'KEEFE, T. *Epicureanism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2010.
- ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- OTTO, Walter F. *Epicuro* (Traducción de Erich Lassmann Klee). Madrid: Sexto Piso, 2006.
- PESCE, Domenico. *Introduzione a Epicuro*. Bari: Laterza, 2005⁸, 1981.
- _____. *Saggio su Epicuro*. Brescia: Paideia Editrice, 1988.

- PETERS, F. E. *The Harvest of helenism: a history of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity*. New York: Simon and Schuster, 1970.
- PIGEAUD, Jackie. *La maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- PLACES, Édouard des. *Platon - Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1964 (2 vols.).
- REALE, Giovanni. *Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*, Milano: Tascabili Bompiani, 2008.
- _____. *Estoicismo, Ceticismo e Eclétismo* (tradução de Marcelo Perine). São Paulo: Loyola, 2011², 1994. (História da Filosofia Grega e Romana-vol.VI).
- RIST, J. M. *Introduzione a Epicuro*, Milano: Mursia, 1978.
- ROBIN, Léon. *La morale antique*. Paris: PUF, 1988.
- _____. *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris: Albin Michel, 1973.
- _____. *La pensée hellénique des origines à Épicure*. Paris: PUF, 1967², 1941.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *Épicure et son école*. Paris: Gallimard, 1975.
- ROSSETTI, Livio. *Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras "ferramentas de trabalho"*. São Paulo: Paulus, 2006.
- SALEM, Jean. *Démocrite, Épicure, Lucrèce – la vérité du minuscule*. Fougères (France): Éncre et Marine, 1998.
- _____. *Demócrite: Grains de Poussière Dans un Rayon de Soleil*. Paris: Vrin, 2002.
- _____. *L'atomisme antique – Démocrite, Épicure, Lucrèce*. Paris: Librairie Générale Française (Le Livre de Poche), 1997.
- _____. *Lucrèce et L'Éthique: La mort n'est rien pour nous*. Paris: Vrin, 1997.

- _____. *Tel un dieu parmi les hommes - L'éthique d'Épicure*. Paris: Vrin, 1994.
- SBORDONE, Francesco. *Ricerche sui papiri ercolanesi*. Napoli: Giannini, 1969 (vol. I).
- _____. *Ricerche sui papiri ercolanesi*. Napoli: Giannini, 1976 (vol. II).
- _____. *Ricerche sui papiri ercolanesi*. Napoli: Giannini, 1977 (vol. III).
- _____. *Ricerche sui papiri ercolanesi*. Napoli: Giannini, 1983 (vol. IV).
- SCHMID, Wolfgang. *Epicuro e l'epicureismo cristiano* (a cura di Italo Ronca). Brescia: Paideia Editrice, 1984.
- SCHLANGER, Jacques. *Come vivere felici – conversazioni con Epicuro, Epitteto e altri amici*. Genova: Il Nuovo Melangolo, 2002.
- SEDLEY, David. *Lucretius and the transformation of Greek Wisdom*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- SERRES, Michel. *Lucrezio e l'origine della fisica*. Palermo: Sellerio, 2000.
- SHAPIRO, H. A. (ed.). *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- _____. Láthe Biósas: *autárkeia*, libertà e amicizia in Epicuro, in: CASERTANO, Giovanni; CORNELLI, Gabriele (orgs.). *Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni*. Casoria (NA): Loffredo Editore, 2009.
- SILVESTRE, Maria Luisa. *Democrito e Epicuro il senso di una polemica*. Napoli: Loffredo Editore, 1985.
- _____. *Democritea. I documenti da Epicuro ad Aezio*. Roma: Cadmo Editore, 1990.
- SPINELLI, Miguel. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.

- TSOUNA, Voula. *The ethics of Philodemus*. New York: Oxford University Press, 2007.
- TRAVAGLIONE, Agnese. *Catalogo Descrittivo Dei Papiri Ercolanesi*. Napoli: Biblioteca Nazionale 'Vittorio Emanuele III', 2008.
- TREZZA, Gaetano. *Epicuro e l'Epicureismo*. Firenze: G. Barbèra, 1877.
- VITO FAZIO, Almayer. *Studi sullo atomismo greco: I - Lo spirito religioso nell'atomismo antico da Democrito a Lucrezio; II - Il mito di Prometeo nel Protagora di Platone e le relazioni della sofistica con l'atomismo*. Palermo: Optima, 1911.
- VALLI, Giuseppe. *Quale felicità - Epicuro contra Seneca: tra virtù e piacere*. s/l: Scipioni, s/d.
- ULLMANN, Reynholdo Aloysio. *Epicuro: o filósofo da alegria*. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.
- UNTERSTEINER, Mario. *Problemi di filologia filosofica*. Milano: Cisalpino, 1992², 1980.
- VEGETTI, Mario. *L'etica degli antichi*. Bari: Laterza, 2006.
- WARREN, James. *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- _____. *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- WILSON, Catherine. *Epicureanism at the Origins of the Modernity*. New York: Clarendon Press; Oxford, 2009.
- 5.5 Artigos
- ANGELLI, Anna. Frammenti di lettere di Epicuro nei papiri d'Ercolano. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 23/1993, pp.11-27.

- _____. L'esattezza scientifica in Epicuro e Filodemo. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 15/1985, pp.63-84.
- ARRIGHETTI, Graziano. Epicuro, la κυρία λέξις e i πράγματα. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 40/2010, pp. 17-22.
- _____. L'opera *Sulla Natura* e le Lettere di Epicuro a Erodoto e a Pitocle. in: *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 5/1975, pp.39-51.
- _____. Filodemo: De dis III, col. X-XI. *Studi Classici e Orientali*. Pisa, VII: 1958, pp. 83-99.
- _____. Filodemo, *Gli dèi* III fr. 75 (Antifane, gli Stoici e i πράγματα). *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 13/1983, pp.29-31.
- _____. Filodemo: Περὶ θεῶν III, fr. 74-82, *pap. herc. 157*. *La Parola del Passato*. Napoli: Macchiarolli, X: 1955, pp. 322-356.
- _____. L'opera *Sulla Natura* di Epicuro. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 1/1971, pp.41-56.
- _____. Un passo dell'opera *Sulla natura* di Epicuro, Democrito e Colote. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 9/1979, pp. 5-10.
- _____; CANTARELLA, Raffaele. Il libro *Sul tempo* (PHerc. 1413) dell'opera di Epicuro *Sulla natura*. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro*

Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 2/1972, pp. 5-46.

_____ ; GIGANTE, Marcello. Frammenti del libro undicesimo *Della natura* di Epicuro (PHerc. 1042). *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 7/1977, pp. 5-8.

CERQUA, Clelia Sarnelli. La macchina del Piaggio nella descrizione di un ambasciatore marocchino. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 23/1993, pp. 107-108.

CLAY, Diskin. The Cults of Epicurus. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 16/1986, pp.11-28.

DE LACY, Phillip. Polystratus *De philosophia I*, col. III. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 7/1977, p.126.

DEL MASTRO, Gianluca. Demetrio Lacone e la correzione degli errori nei testi epicurei (PHerc. 1012, Col. XXXIV 3-9 Puglia). in: *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 34/2004, pp.205-207.

DE SANCTIS, Dino. φρόνησις e φρόνιμοι nel Giardino. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 40/2010, pp.75-86.

_____. Utile al singolo, utili a molti: il proemio dell'*Epistola a Pitocle*. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 42/2012, pp. 95-109.

- DI MATTEO, Tiziana. La retorica da Epicuro a Filodemo. in: *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 30/2000, pp.81-88.
- DORANDI, Tiziano. Papiri Ercolanesi tra «scorzatura» e «svolgimento». *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 22/1992, pp.179-180.
- ERLER, Michael. ΕΠΙΤΗΔΕΥΕΙΝ ΑΣΑΦΕΙΑΝ, *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 21/1991, pp.83-88.
- _____. Νήφον Λογισμός. A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero epicureo. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 40/2010, pp. 23-29.
- FERRARIO, Matilde. Filodemo *Sulla provvidenza?* (PHerc. 1670). *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 2/1972, pp.67-94.
- _____. La nascita della filologia epicurea: Demetrio Lacone e Filodemo. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 30/2000, pp.53-61.
- FRASSINETTI, Paolo. Recenti contributi alla γνῶσις θεῶν in Epicuro. *Athenaeum*, Pavia, XLII: 1964, pp. 214-222.
- GAGLIARDE, Graziamaria, L'Epicuro breve. in: *Appunti Romani di Filologia - studi e comunicazioni de filologia, linguistica e letteratura greca e latina*, XIII, Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2011, pp.69-88.

GIGANTE, Marcello. Per l'interpretazione dell'opera filodemea *Sulla libertà di parola*.

Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 2/1972, pp. 59-65.

_____. Hermann Usener nella storia degli studi epicurei. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 6/1976, pp. 5-14.

_____. Il «Catalogo dei Papiri Ercolanesi» contributo alla storia della Filologia Classica. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 10/1980, pp. 5-15.

_____. «Philosophia medicans» in Filodemo. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 5/1975, pp. 53-61.

_____. Usener e i testi epicurei nei papiri ercolanesi. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 8/1978, pp. 5-20.

GLIDDEN, D. K. Epicurean semantics, in: VVAA. ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ - *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*. Napoli: Macchiaroli, 1983, p. 185-226.

_____. Epicurean Prolepsis, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. III/1985, p.175-217.

HAMMERSTAEDT, J. Atomismo e libertà nel XXV libro ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ di Epicuro. in: *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 33/2003, p.151-158.

_____ ; SMITH, M.F., Diogenes of Oinoanda: The discovers of 2008. (NF 142-167), in: *Epigraphica Anatolica - Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens*, Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 41/2008, p.1-37.

_____, Diogenes of Oinoanda: The discoveries of 2011 (NF 191-205, and additions to NF 127 and 130). in: *Epigraphica Anatolica - Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographie Anatoliens*, Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 44/2011, p.79-114.

HENRICHS, Albert. Philodems De pietate als my mythographische Quelle. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 5/1975, pp. 5-38.

ISNARDI PARENTE, M. Gli dèi di Epicuro nello scolio a *Kyriai doxai I*, *La parola del Passato*, Napoli: Macchiarolli, XXIX: 1974, pp.171-179.

KLEVE, Knut. Epicurean Theology and Herculaneum Papyri. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 33/2003, pp. 249-266.

LAURSEN, Simon. Epicurus, *On Nature* Book XXV. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 17/1987, pp.77-78.

_____. Epicurus, *On Nature* XXV (Long-Sedley 20,B,C, and j). *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 18/1988, pp.7-18.

_____. The Later Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 27/1997, pp. 5-82.

LEONE, Giuliana. Epicuro, *Della natura*, libro XIV. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 14/1984, pp.17-107.

_____. Epicuro fondatore del Giardino e l'opera sua conservata nei papiri. in: *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*. Napoli: Gaetano Macchiarolli, 30/2000, pp.21-33.

_____. La chiusa del XIV libro *Della natura* di Epicuro. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 17/1987, pp.49-76.

_____. Rileggendo il XXVIII libro *Della Natura* di Epicuro: riflessioni e proposte. in: *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 33/2003, pp.159-164.

LONGO AURICCHIO, Francesca. La scuola di Epicuro. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 8/1978, pp. 21-37.

MALHERBE, Michel. La théologie materialiste d'Épicure. *Archives de philosophie*, 40: 1977.

MANSFELD, Jaap. Aspects of epicurean theology. *Mnemosyne*. Leide, Boston, Köln: Brill, XLVI, 2: May, 1993, pp. 172-210.

MORESCHINI, C., Due fonti della teologia epicurea. *La Parola del Passato*. Napoli: Macchiarolli, XVI: 1961, pp. 342-372.

MARRONE, Livia. La Logica degli epicurei e degli stoici: Filodemo e Crisippo. in: *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 30/2000, pp.111-118.

- MILLOT, Claire. Epicure, *De la nature*, livre XV. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 7/1977, pp.9-39.
- MOREAU, Joseph. Épicure et la physique des dieux. *Revue des Études Anciennes*, 70: 1968.
- NAPOLITANO VALDITARA, L. M. "Makariotes". Riflessioni in margine alla beatitudine divina. in: AAVV. *Dio e il divino nella filosofia greca* (a cura di Maurizio Migliori; A. Fermani). Brescia 4: Morcelliana, 2005, pp. 808-843.
- ONELLEY, G. B. Teócrito e Virgílio: um diálogo bucólico, in: *Revista de História e Estudos Culturais* 4: IV, 2, Uberlândia, 2007.
- ONELLEY, G. B.; PEÇANHA, S. F. G. A. Calímaco e Catulo: a cabeleira de Berenice, in: *Revista de História e Estudos Culturais* 7: VII, 2, Uberlândia, 2010.
- PUGLIA, Enzo. La filologia degli Epicurei. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 12/1982, pp.19-34.
- _____. *PHerc. 1039: altro libro di Epicuro Sulla natura?* *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 18/1988, pp.19-26.
- _____. *PHerc.1420/1056: un volume dell'opera Della natura di Epicuro.* *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 17/1987, pp.81-83.
- PURINTON, Jeffrey. Epicurus on the nature of the gods, in: SEDLEY, David (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, XXI / Winter 2001, pp.181-233.

RENNA, Enrico. Nuove letture nel *PHerc. 1055* (Libro incerto di Demetrio Lacone).

Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 12/1982, pp.43-49.

_____. Per la teologia epicurea in Demetrio. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 13/1983, pp.25-28.

ROMEO, Costantina. Demetrio Lacone sulla grandezza del sole (*PHerc. 1013*).

Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 9/1979, pp. 11-35.

SANTORO, Mariacarolina. Il pensiero teologico epicureo: Demetrio Lacone e Filodemo. in: *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 30/2000, pp.63-70.

SBORDONE, Francesco. Il quadrifarmaco epicureo. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 13/1983, pp.117-119.

SCOTT, W. The physical constitution of Epicurean Gods. in: *The journal of philology*. London; Cambridge: Macmillan and Co., XII: 1883.

SEDLEY, David (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, XXI / Winter 2001.

_____. Epicurus, *On Nature*, Book XXVIII. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 3/1973, pp. 5-83.

_____. The Structure of Epicurus' *On Nature*. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 4/1974, pp. 89-92.

SMITH, Martin Ferguson. Diogenes of Oinoanda: News and Notes II (2007). *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 38/2008, pp. 309-317.

_____. Diogenes of Oinoanda: News and Notes III (2008). *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 39/2009, pp. 301-312.

_____. Diogenes of Oinoanda: News and Notes V (2010). *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 41/2011, pp. 235-250.

_____. Diogenes of Oinoanda: News and Notes VI (2011). *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 42/2012, pp. 303-318.

_____. Herculaneum and Oinoanda, Philodemus and Diogenes: Comparison of Two Epicurean Discoveries and Two Epicurean Teachers. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 33/2003, pp. 267-278.

TEPEDINO GUERRA, Adele. Il κήπος epicureo nel PHerc. 1780. *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 10/1980, pp.17-24.

_____. La Scuola di Epicuro: Metrodoro - Polieno - Ermarco. in: *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*. Napoli: Gaetano Macchiarolli, 30/2000, pp.35-44.

_____. L'opera filodemea Su Epicuro (PHerc. 1232, 1289 β). *Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 24/1994, pp. 5-53.

_____. *PHerc. 1232, fr. 6: una testimonianza del libro Sul Fine di Epicuro? Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 17/1987, pp.85-88.

_____. Tracce del XXXIV libro *Della natura* di Epicuro nel *PHerc. 998. Cronache Ercolanesi - Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, Napoli: Gaetano Macchiarolli, 17/1987, p.79.

VERDE, Francesco. Mario Untersteiner esegeta di Epicuro. *Studi Classici e Orientali*, Roma: Centro interdipartimentale di servizi per l'automazione nelle discipline umanistiche - Università degli Studi di Roma "La Sapienza", 57: 2011, p. 145-166.

WARREN, James. Epicurean Immortality. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford, XVII: 2000, pp. 231-261.

_____. Epicurus on the nature of the gods. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, XXI / Winter 2001, pp. 135-180.

5.6 Dicionários

CHANTRAÎNE, P. *Dictionnaire étymologique de langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999², 1968.

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

LIDDELL; SCOTT; JONES (LSJ). consultado em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> em 12 de dezembro de 2012.

_____. *The online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, consultado em: <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1&context=lsj> em 12 de dezembro de 2012.

LIDDELL-SCOTT-JONES. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1932.

WACHT, Manfred. *Concordantia in Lucretium*. Hildesheim; Zürich; New York: Olms-Weidmann, 1991.