http://doi.org/10.14393/REPRIM-v4n8a2019-53619

O tema da política no epicurismo: um raciocínio pautado pela práxis

*Thales Perente de Barros**

Resumo: A maioria das pessoas que têm ou tiveram algum contato com a filosofia enquanto disciplina provavelmente já ouviu falar dos jardins de Epicuro e também já ouviu falar que esse era um lugar de convívio entre os epicuristas. No entanto, pouco costuma ser abordado sobre a posição epicurista acerca da política, costumando-se simplesmente afirmar que o epicurismo não tinha uma política, mas simplesmente uma ética. O objetivo desse artigo é apresentar a visão epicurista sobre a política, situando-a no interior da construção filosófica do próprio Epicuro. Para que isso seja feito, todavia, busca-se ainda apontar a posição teórica que Epicuro assume mediante a noção de práxis grega, no intuito de melhor localizar seu posicionamento em relação aos conceitos gregos que direcionam as diferentes construções teóricas acerca da política. O estudo a ser apresentado é parte da elaboração de um trabalho de dissertação em filosofia desenvolvido no instituto de filosofia da UFU com o financiamento da agência de fomento CAPES.

Palavras-chave: Materialismo; Epicurismo; Política; Práxis.

Politics as an epicurean subject: reasoning regulated by praxis

Abstract: Most people who have had any formal studies in philosophy probably have heard about Epicurus's gardens and also probably know that it was a place where epicureans lived together in community. However, little is said about the epicurean standpoint on politics, being simply said that Epicureanism doesn't have

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bolsista pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: thalesperente@hotmail.com. Lattes: http://lattes.cnpq.br/0312472992052091. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2396-9669.

a theory on politics, but only on ethics. The goal of this paper is to present the epicurean view upon politics, by contextualizing it within the philosophy of Epicurus himself. For this to be accomplished, this paper goes through Epicurus's perspective on greek praxis, in order to point out his outlook on the concepts that guide different philosophical approaches on politics. This study is part of a master's thesis currently in development in the philosophy department of Universidade Federal de Uberlândia, with the financial support of CAPES, financial agency.

Keywords: Materialism; Epicureanism; Politics; Praxis.

Uma das coisas que mais se costuma destacar acerca da filosofia epicurista é o fato dela ser 'uma filosofia materialista'. Fundamentalmente, o que isso busca evidenciar é uma forma de se dividir a filosofia, advinda de uma distinção feita no interior dos estudos da história da filosofia, entre dois tipos de fazer filosófico. Essa se trata de uma distinção de cunho didático feita pela primeira vez no século XVII por Christian Wolff (1740, p. 24), divisão essa que seguiu sendo aplicada e utilizada pelos filósofos, aceita a herança dessas separações e nomenclaturas propostas por Wolff. De acordo com esse autor, esses dois tipos de filosofia seriam: um que distingue a alma, a *psique*, da matéria e outro que explica a *psique* integrando a mesma à realidade material. E isso essencialmente é o que se buscava dizer quando se colocou a filosofia epicurista dentre um conjunto de vertentes filosóficas ditas fundadas sobre uma base estritamente material, sobre um estudo acerca da realidade material[1].

No entanto, metodologicamente, em pouquíssimas palavras, o que esse tipo de diferenciação reflete no desenvolvimento de uma filosofia é na distinção entre dois tipos de conhecimento: um obtido por

[1] *Furthermore, we must clearly comprehend as well, that the incorporeal in the general acceptation of the term is applied to that which could be thought of as such as an independent existence. Now it is impossible to conceive the incorporeal as a separate existence, except the void* […]. D.L., X, 67 (BAILEY, 1926).

meio dos sentidos ou, mais detalhadamente para serem evitados equívocos, primariamente por meio dos sentidos, mas esses como origem também dos conceitos, que juntamente com os sentimentos ou sensações internas são formas de conhecimento[2], esse primeiro tipo sendo caracterizado por sua transitoriedade e tendo a alma como partícipe[3]; e outro que busca um critério diferente para sua precisão, com o intuito de encontrar um conhecimento que apreenda a permanência dos acontecimentos e constate a necessidade dos mesmos. Dito de outra maneira, era distinguido um tipo de conhecimento obtido da relação direta do ser humano com a matéria por meio dos sentidos de outro tipo que buscava estabelecer outro meio para se apreender o conhecimento e se compreender o que possibilitaria um acesso diferente do supracitado ao conhecimento, um tipo que poderia vir a afastar, ou ao menos reduzir, a possibilidade do que supostamente seria o erro na apreensão do conhecimento, dada a recusa deste último tipo de filosofia à transitoriedade e à indeterminação para o conhecimento.

Por sua vez, da distinção entre esses dois tipos de conhecimento, a que essas duas formas descritas de experiência de mundo serviriam, haveriam de ser definidos dois tipos de atividade: a atividade teórica, sendo aquela que busca desconsiderar as irregularidades e contingências em busca do que acontece necessariamente de uma maneira e não de outra, e a atividade prática ou a aplicabilidade técnica, sendo aquelas próprias para lidar com as situações de transitoriedade, de contingência. O que marca a filosofia de Epicuro e dela resulta, é a predominância da *práxis* sobre o conhecimento científico (MARX, 2018, p. 42), já que o filósofo toma

[2] Para uma explicação mais detalhada sobre as formas de conhecimento de acordo com Epicuro, ver D.L., X, 31-34, além de mais detalhes sobre os sentimentos e sensações em D.L., X, 82, 147.

[3] *Further, you must grasp that the soul possesses the chief cause of sensation: yet it could not have acquired sensation, unless it were in some way enclosed by the rest of the structure*. D.L., X, 64 (BAILEY, 1926).

como critério básico para o fazer filosófico que a verdade sem as amarras da permanência, constância e necessidade para os acontecimentos serve melhor à boa filosofia, já que ele concebe a contingência e a indeterminação como parte integrante da realidade (MARX, 2018, p. 49).

Isso é o que torna particular o tipo de filosofia, e aqui com destaque para o tipo de reflexão sobre política, construída por Epicuro, ter nas bases da construção do conhecimento a valorização da atividade prática acima de qualquer atividade teórica. Sim, os fundamentos necessários para que se compreenda o conhecimento acerca da natureza humana aplicam a razão ao entendimento de um tipo de aprendizado a respeito do que é mais distante do que os sentidos a primeira vista podem nos revelar. Mas para isso Epicuro não deixa de seguir com muita cautela um método racional, ao construir esse tipo de conhecimento, seguindo uma "Explicação que não possa contradizer o sensível" (MARX, 2018, p.53), com seu método fundamentalmente empírico. No entanto, aparte dos fundamentos necessários para a prática desenvolvida em sua ética, o filósofo recusa a importância de um conhecimento filosófico, um que seja por mera erudição[4]. E toda a construção da filosofia epicurista, mesmo no tocante a sua tão famosa física, é feita em benefício da construção desse objetivo, a que sua filosofia serve, e essa acaba por fornecer as bases para que se constituam ambas sua doutrina ética e sua posição acerca da política, ou sua filosofia sobre a organização social, poder-se-ia dizer; uma diferença que envolve sua posição a respeito do tópico e que será esclarecido mais à frente.

[4] *But what falls within the investigation of risings and settings and turnings and eclipses, and all that is akin to this, is no longer of any value for the happiness which knowledge brings, but persons who have perceived all this, but yet do not know what are the natures of these things and what are the essential causes, are still in fear, just as if they did not know these things at all: indeed, their fear may be even greater, since the wonder which arises out of the observation of these things cannot discover any solution or realize the regulation of the essentials*. D.L., X, 79 (BAILEY, 1926).

A teoria física do mesmo autor é base para a concepção do tipo de realidade que se poria como fundamento para a teoria do conhecimento epicurista. Na famosa teoria do filósofo, a parte que trata da formação da matéria, embora comumente comparada à teoria atômica de Demócrito, possui uma grandessíssima particularidade, que diferencia toda base da realidade material do filósofo de qualquer outra das filosofias antigas conhecidas. Sua teoria atômica considera certa espontaneidade no percurso do átomo quando percorrendo o vácuo. Tal espontaneidade é denominada *clinamen* e ela determina que o percurso do átomo possua uma inclinação, uma virada em sua trajetória, que colocaria um fator de contingência para a formação da matéria no encontro dos átomos. Isso estabelece no tecido da realidade um fator de indeterminação, imprevisibilidade, o que retira do conhecimento científico sua capacidade de previsibilidade e combate a ideia de necessidade dos acontecimentos, construindo uma teoria que se opõe a toda estruturação de determinações de acontecimentos e de necessidades afirmada, por exemplo, pela filosofia de Aristóteles. Esse fator de aleatoriedade tanto muda o estatuto do conhecimento dito científico quanto é aplicado também aos seres e, em especial, ao ser humano, inserindo o termo da liberdade e a possibilidade de autodeterminação, que possibilita que a ética epicurista se construa a partir desses mesmos pressupostos: o da autonomia e da autodeterminação.

Para o filósofo, Epicuro, o objetivo maior da filosofia é a busca do bem viver, uma busca por um conhecimento que possibilite alcançar a *tranquilidade*, colocando como tópico central para a filosofia o tema da ética. E sobre isso, na busca desse tipo de aprendizado que para o filósofo em questão deve ser o privilegiado, também a transitoriedade seria então a característica do tipo de objeto que a ética haveria de estudar, a saber, “Todas escolhas e recusas para a saúde do corpo e para

a ausência de quaisquer perturbações da alma"[5] (D.L., X, 128), isso em razão de tudo o que é próprio da natureza humana. A um só tempo, então, sua ética é guiada em função das necessidades invariáveis próprias da vida humana, que devem ser acolhidas em prol do bem viver, mas que seguem, ainda, a contingência do que a cada tempo acomete o humano.

O que tudo isso engendra é uma filosofia bem particular por colocar os alicerces do debate ético e político em uma natureza humana de caráter materialista, tendo a fisiologia humana como referência central e sempre em vista da tranquilidade e do bem viver. O resultado para essa filosofia prática, para sua ética e sua reflexão sobre a política, é uma filosofia que aplica a razão à vida em toda sua contingência, levando sempre em conta os desejos e apetites próprios da natureza humana. Nas palavras do próprio Epicuro, recuperando e resumindo basicamente todos os últimos parágrafos, em defesa às bases do conhecimento epicurista em oposição a quais quer outros critérios para o conhecimento:

> Se a cada momento nós não referenciarmos cada uma de nossas ações aos fins mesmos da natureza, mas nos voltarmos a alguma outra referência para nossas escolhas ou recusas, haverá desacordo entre nossos princípios e nossas ações (D.L., X, 148). [6]

Dito isso, Epicuro discerne dois tipos de desejos humanos: de um lado ele aponta a existência dos chamados *desejos naturais*, que ainda se dividem em dois subgêneros. O primeiro subgênero comporta aqueles desejos tidos como *necessários*, que incluem as necessidades básicas, tal

[5] "[…] *tout choix et tout refus à la santé du corp et à l'absence de tout trouble dans l'âme* […]" (EPICURE, 2009, p. 47).

[6] "*If on each occasion insted of referring your actions to the end of nature, you turn to some other nearer standard when you are making a choice or an avoidance, your actions will not be consistent with your principles*" (BAILEY, 1926).

como comida, abrigo, vestimenta, e também a *amizade*, conceito essencial epicurista no tocante ao convívio social, e há outro subgênero que comporta *os naturais e não necessários*, que inclui o sexo e a arte. A outra categoria de desejo é aquela que Epicuro denomina *desejos vãos* e que inclui o desejo de honra, de riqueza e de poder. Para a doutrina epicurista os desejos que têm importância são os desejos naturais, os demais sendo combatidos, tidos como desejos socialmente construídos ou *imaginados* (D.L., X, 149), e que apenas alimentam feridas sociais, o rompimento dos vínculos entre os concidadãos (LUCRÉCIO, 3, 59-64).

Adentrando então no tema da política, tem-se aqui por base os escritos do próprio Epicuro, principalmente levando em conta as Principais Doutrinas do filósofo, tais como apresentadas por Diógenes Laercio (X, 139-154), e o poema de Lucrécio, DRN, na segunda parte da introdução de seu terceiro livro, linhas 31-93, embora o assunto também seja tratado pelo último filósofo e poeta no quinto livro de sua mesma obra. A leitura da filosofia de Epicuro aqui exposta é também corroborada por importantes intérpretes do filósofo e da filosofia epicurista como um todo, tais como Marcel Conche e Benjamin Farrington, que respeitosamente caminham em desacordo com a leitura de outros importantes intérpretes.

Enfim, prosseguindo, a divisão dos desejos em Epicuro se conecta diretamente à temática da política tal como apresentada por Epicuro, a uma parte dessa filosofia que difere dois tipos de sociedade, utilizando uma distinção já posta no interior da língua e da cultura grega, aquela entre *ethnos* (*’éeqnov*) e *polis* (*póliv*). *Ethnos*, o primeiro tipo de sociedade, seria a sociedade dos gentios, também denominada sociedade tribal; o segundo tipo de sociedade, *polis*, é a chamada sociedade civil, a exemplo do próprio tipo de sociedade mantido pela civilização grega (FARRINGTON, 1955, p. 8). A distinção fundamentalmente se faz, então, entre sociedade civil e sociedade não civil. Para o debate sobre a política ao modo de Epicuro, identificar essas duas variedades e separá-las é de suma importância, uma vez que elas determinam dois modos de vida diversos que, como será mostrado, se relacionam diretamente com os dois tipos de desejo do ser

humano anteriormente descritos. São dois modos díspares de se organizar a sociedade. A relação é feita, grosso modo, sobre as sociedades tribais respeitarem os desejos naturais, enquanto as sociedades civis, ao buscarem atender aos desejos socialmente construídos, muitas vezes negligenciam os primeiros. E isso se dá pelo tipo de pacto estabelecido entre os pares no interior de cada sociedade. Então, para que se possa compreender ambas as construções, temos que examinar os dois tipos díspares de pactos sociais.

Em primeiro lugar, temos o pacto social dos gentios, aquele que surge já nas sociedades tribais, ou ao menos nessas sociedades já é possível que venha a ser, e essa variedade é caracterizada pelo pacto de não agressão (D.L., X, 150)[7]; aí, nesse tipo de organização, o que por vezes se vê é o surgimento de um acordo de convívio que garanta a integridade física de cada um dos habitantes. Do outro lado, o que temos é um tipo de pacto caracterizado pela criação de leis, um conjunto de normas que incluem direitos e garantias estipulados por um grupo dentre os concidadãos e, acima de tudo, utilizado por um determinado grupo de cidadãos a quem se dá o direito de julgar pautado sobre esse mesmo conjunto de normas e leis; o que resulta disso é, primeiramente, uma hierarquia social e, em segundo lugar, a arbitrariedade na construção de leis (D.L., X, 151)[8], o que, por vezes, faz com que elas venham a conflitar diretamente com os *desejos naturais*.

---

[7] XXXI. *The justice which arises from nature is a pledge of mutual advantage to restrain men from harming one another and save them from being harmed. XXXII. For all living things which have not been able to make compacts not to harm one another or be harmed, nothing ever is either just or unjust; and likewise too for all tribes of men which have been unable or unwilling to make compacts not to harm or be harmed* (BAILEY, 1926).

[8] XXXIV. *Injustice is not an evil in itself, but only in consequence of the fear which attaches to the apprehension of being unable to escape those appointed to punish such actions.* […] *XXXVI. In its general aspect justice is the same for all, for it is a kind of mutual advantage in the dealings of men with one another: but with reference to the individual peculiarities of a country or any other circumstances the same thing does not turn out to be just for all* (BAILEY, 1926).

Desapercebidamente, o leitor poderia remeter o pacto tribal à noção corrente de *jus naturalismo*, tal como utilizada e reafirmada por Cicero, o filósofo latino da escola dos acadêmicos, e pela tradição. No entanto, é imprescindível notar que, no caso da filosofia que aqui é apresentada e explicada, diferentemente da utilização corrente que se faz do *jus naturalismo*, ela vem em oposição ao direito civil. Nesse caso, a própria introdução do direito civil é algo que perturba a ordem da sociedade e a reorganiza por completo. De forma contrária ao exposto, o jus naturalismo tradicionalmente é utilizado para reforçar e exaltar as qualidades de um direito civil bem construído, sendo aplicado como um modelo, mas, acima de tudo, como um argumento para reforçar a validade do direito civil, marcado invariavelmente pelo direito a propriedade[9].

Consequentemente, o *jus naturalismo*, ao reafirmar o direito civil, reafirma a posição dos representantes dessa mesma instituição, representantes esses que são marcados pela celebridade e pela honra, que é justamente o caminho que se persegue até esse tipo de posição hierárquica, o *cursus honorum*. O que isso explicita, de acordo com a filosofia epicurista, reitero, é que a própria existência do conjunto das instituições jurídicas, ela própria, dá origem à disputa pela honra, desejo tido como vão pela filosofia epicurista e evidenciado também por ela como sendo, tal como aqui exposto, socialmente construído. E a distinção que Epicuro opera ou, antes, recupera, é aquela entre o pacto de convívio aceito por todos e a lei do estado, lei essa imposta por uma hierarquia social, afirmando ainda que esta última em nada contribuiria para o pacto social.

A partir da formação da chamada sociedade civil, o olhar dessa sociedade sobre cada um dos concidadãos passa a ser o que guia o cidadão, isso passa a ser o que direciona suas crenças, suas buscas por posições no interior da sociedade e suas escolhas em geral; enfim, é o que acaba por guiar suas

[9] E justamente nesse ponto Marcel Conche aponta a diferença de sua tradução e, consequentemente, leitura particular do texto de Epicuro, em oposição àquela, por exemplo, de Victor Goldschmidt: *Dans le note 3, marquant ce qui nous separe quant à la traduction de τὸ τῆς φύσεως δίκαιον que E. Brehier, J. Brun, R. Philippon et autres rendent par "le droit naturel", et moi par "la justice selon la nature*" (CONCHE, 2013, p. 549).

práticas. Nesse modelo, os exemplos, aqueles a se ter como referência pela sociedade, são os senadores e militares, e aqueles que buscam para si a escalada ao poder, o "*cursus honorum*" (McCONNELL, 2012). A posição de destaque e a visibilidade social, bem ao lado do poder de barganha e o *status* das riquezas, é o que move na superfície o homem. Segal (1992, p. 137) comenta sobre as aflições vividas no interior de uma sociedade como essa, aquelas advindas da busca frustrada por se atingir os desejos valorados pelo modelo em questão, dizendo que é reconhecida "a realidade concreta de tais emoções e sofrimentos", uma vez que, embora sejam desejos construídos pela cultura que causem tais sofrimentos, eles se tornam concretos no interior da sociedade civil.

Tudo o que fomenta essa turbulência social no interior da sociedade civil é explicado pela descabida produção de um medo que faz cada cidadão lutar movido pela ideia de que pode a todo o momento sucumbir no interior da mesma sociedade, em meio à disputa entre seus pares, acompanhado do medo constante de sofrer sanções impostas pela lei[10] (D.L., X, 151), mesmo que as leis estejam em desacordo com a *justiça conforme a natureza* e com as disposições naturais do ser humano. Retomando, então, a questão sobre as leis poderem conflitar com os *desejos naturais*, um exemplo de conflito seria dado pelo fato de roubar ser passível de punição por lei, ainda que para comer. Isso se dá mesmo no caso de haver fome, e comer sendo uma necessidade que deveria ser atendida, caso as condições naturais humanas fossem respeitadas ao invés de se cultivar um desacordo entre os desejos naturais necessários e as leis de outros tipos que aquelas correspondentes a um acordo de não agressão[11] (CONCHE, 2013, p. 552-553).

---

[10] XXXV. *It is not possible for one who acts in secret contravention of the terms of the compact not to harm be harmed, to be confident that he will escape detection, even if at present he escapes a thousand times. For up to the time of death it cannot be certain that he will indeed escape* (BAILEY, 1926).

[11] *Une action juste selon la nature, comme de voler un pain si l'on a faim, peut etre injuste selon le droit positif.* […] *Le droit positif comprend deux parties. L'on y trouve des lois et coutumes conformes au droit naturel, mais aussi toutes sortes de lois et reglements*

Pelo exemplo dado e muitos outros possíveis, criminoso ou não, o medo da sanção é real, ou antes, o medo da punição poder ser executada independentemente da contradição de aí se ferir o propósito da *lei*, ou seja, a justiça, enquanto um acordo de benefício mútuo para a relação entre os homens, aquela transitando para um tipo de *lei* em desacordo com esse mesmo sentido de um benefício mútuo, o que não faria dela justa. Nesse sentido o modo mais fácil de assegurar-se de se proteger das mazelas da relação com outros, que seria "Garantido em certa medida pela força da exclusão", adviria da "Imunidade resultante da vida tranquila e do afastamento do mundo" [12] (D.L., X, 143). Mas admitir a validade da atitude de afastamento, não é excludente a ser reconhecida a importância do convívio com outrem, como ainda poder-se-á notar pelo desenvolvimento do presente artigo.

O declínio "Da doce e estável vida" [13] (LUCRÉCIO, 3, 63) se faz na medida em que se caminha para um isolamento em relação a seus concidadãos no interior da sociedade, em um processo que essencialmente é o de destruição de seus pares e familiares ou, mais ainda, dos vínculos estabelecidos com estes, em disputas por riquezas e posições, e nas contendas por heranças (LUCRÉCIO, 3, 68-73). O que resulta dessa perda é a impossibilidade de se alcançar uma vida tranquila, o objetivo central da filosofia em questão. A vida doce com sua estabilidade se esvai em terror na medida em que, como já foi dito, a esse medo passa a se resumir grande parte da vida social no interior da *pólis*, sustentando-se a ilusão de uma necessidade de se perseguir os ditos *desejos vãos* e isso repercutindo diretamente nas práticas dos homens.

(touchant l'argent et les biens, la richesse, ou le pouvoir et les pouvoirs, ou les honneurs, bref tous les objets des "vains desirs").

[12] XIV. *The most unalloyed source of protection frommen, which is secured to some extent by a certain force of expulsion, is in fact the immunity which results from a quiet life and the retirement from the world* (BAILEY, 1926).

[13] *Ab dulci vita stabilique*.

Para esclarecer esse tipo de decadência social e rompimento, temos um termo bem explicativo utilizado pelo filósofo e poeta epicurista romano, Tito Lucrécio Caro, termo esse que assume um significado bem específico no interior do contexto da obra do autor. O termo é piedade (*pietas)*. Nas palavras de Eichler (2018, p. 89): "A *pietas* se inseria em um arcabouço jurídico-normativo mais amplo, que implicava os deuses e os cidadãos de Roma em uma 'justiça distributiva' (*Nat. D.*, 1. 116)". O termo se inseria em um contexto em que, devido às implicações da religião romana no estado, pelo temor às punições divinas e necessidade da aprovação das mesmas para que certas decisões fossem tomadas, os cidadãos se faziam submeter ainda àqueles que detinham algum poder no solo religioso, a saber, adivinhos e arúspices.

No entanto, a passagem de Lucrécio diz o seguinte sobre a busca dos *desejos vãos* no interior da sociedade: "Perdem-se em parte por causa de estátuas e de renome / [...] daí a coibirem o pudor, daí a vínculos de amizade / romperem e, em suma, a desperdiçarem a piedade, por ele persuadidos [pelo medo da morte]"[14]. Em primeiro lugar, explicando a ideia do medo da morte como maior causador dos problemas, seria esse o motivo das disputas inclusive no interior da sociedade, a necessidade de sobrevivência, como ainda poderá ser mais bem compreendido neste mesmo artigo. Mas, voltando ao termo proposto, nas palavras do autor, então, *pietas* passa a significar um laço e um compromisso, carregando ambos um sentido afetivo e um sentido moral. Assim, Lucrécio desloca seu sentido da relação bivalente entre os cidadãos e os deuses, implicando de um lado em rituais executados para os mesmos e de outro na aprovação deles para com as decisões políticas, para uma relação ampliada para com seus pares no interior da sociedade. O filósofo denunciava que a *pietas* era na verdade corrompida por não impedir que se fizesse o rompimento do

[14] "*Intereunt partim statuarum et nominis ergo./ […] hunc vexare pudorem, hunc vincula amicitiai / rumpere et in summa pietatem evertere suadet*" (DRN, 3, 78, 83-84).

vínculo entre os concidadãos na disputa pela honra. Contrapõe-se, então, à ideia de que a autorização dos deuses para as decisões bastava, indicando que todos os ritos e esforços religiosos eram desperdiçados, uma vez que se mantinha uma falência no convívio entre os cidadãos. Pode-se inclusive pensar no sentido de ser feito também um combate por parte de Lucrécio à função que mantinha o lugar de poder daqueles que nas instituições se valiam da religião para se reafirmarem, uma vez que todo esforço da relação entre o estado e a religião supostamente para o bem estar da sociedade de nada valia.

Um ponto importante, então, que correlaciona o que foi dito sobre os *desejos naturais necessários* com o que acabou de ser aqui exposto por vias de uma crítica à sociedade civil, é o sentido do conceito de *amizade* (*amicitia*) para o epicurismo. Esse conceito para o epicurista ultrapassa o sentido interpessoal. Ele assume dois diferentes sentidos: um estado social que precede a corrupção pela organização em estado civil, além de compreender também um sentido de companheirismo, tal como era vivido nos jardins (FARRINGTON, 1952, p. 31). Como bem resume Konstan (2008, p. 82):

> Esta visão sobre o ser humano, que é a base do otimismo epicurista, faz necessário que se localize a fonte da corrupção da natureza humana em algum lugar no processo do desenvolvimento da cultura.[15]

Embora este artigo não trate de um aprofundamento acerca desse conceito, nesse trecho busca-se deixar claro como em seu significado está posta uma rica forma de relação e convívio entre os cidadãos; a pedra de toque do vínculo entre a ética epicurista e a visão desta linha filosófica

[15] *This view of mankind, which is the basis for Epicurean optimism, makes it necessary to locate the source of the corruption of human nature somewhere in the process of cultural development*.

acerca do convívio social, demonstrando a necessidade deste enquanto *desejo natural* e sua importância[16].

Buscou-se, então, apontar o quanto é funesta a decadência do homem, assinalada pela postura combativa enquanto cidadão no interior do estado a que pertence. A avareza é um sintoma de batalha existencial: a batalha contra a morte tem uma significância de sobrevivência social (FARRINGTON, 1955, p. 8). Não porque se justifique no interior de dada sociedade, mas isso servindo como índice de que o problema da decadência humana está no âmago da cultura, uma vez que a crítica a essa mesma cultura seja elaborada em relação à estrutura política e às instituições dessa mesma sociedade.

Por outro lado, a lógica do pensamento sobre um pacto anterior àquele da sociedade civil parte da prerrogativa de que haja condições favoráveis para atender às necessidades básicas naturais de sobrevivência e de bem-estar. No entanto, citando Epicuro, Farrington escreve: "Aquele que conhece os limites da vida sabe que o que remove a dor devido à vontade e faz toda a vida completa é fácil de obter; de tal forma que não há necessidade de ações que envolvam competição"[17] (P.D. XXI)[18]. Um exemplo de uma sociedade como essa seria aquela dos próprios jardins de Epicuro, "Uma sociedade agrícola onde reina a amizade filosófica" (CONCHE, 2013, p. 550). E o primeiro autor ainda completa e reafirma o filósofo dizendo que o epicurismo é exatamente isso: uma doutrina sobre a

[16] "*XXVII. Of all the things which wisdom acquires to produce the blessedness of the complete life, far the greatest is the possession of friendship*" D.L., X, 148 (BAILEY, 1926).

[17] *He who learned the limits of life knows that that which removes the pain due to want and makes the whole of life complete is easy to obtain; so that there is no need of actions which involve competition.* Trecho de D.L., X, 146 em FARRINGTON, 1955, p. 6.

[18] Principais Doutrinas (P.D.), *in* D.L., X, 139-154.

natureza humana, que prova que a vida em competição é desnecessária (FARRINGTON, 1955, p. 6)[19].

O próprio Epicuro também chega a debater sobre condições específicas, como sob condições adversas, em que fatores externos à sociedade interferem no bem estar, a exemplo de situações de escassez ou de guerra. Acerca desse tipo de situação ele chega a discorrer em suas Principais Doutrinas [20]. Em momentos difíceis o básico das necessidades, e por vezes de alguns indivíduos apenas, pode não chegar a ser atendido. No entanto, sendo esses fatores contingentes, uma sociedade pode mudar seu funcionamento conforme mudem também as condições sob as quais estejam os homens em seu interior submetidos. Ou seja, alterando-se os fatores adversos, a sociedade pode se reformular, os cidadãos trabalhando para isso em busca do bem viver, assim sendo também apontado pelo próprio Epicuro[21]. Por outro lado, no caso de duas sociedades convivendo com o necessário para viver, "Nenhuma tentação para cometer injustiça

[19] Nesse artigo de Farrington, o autor elabora sua leitura especificamente em discordância com a interpretação de Cyril Bailey, combatendo a visão do último que colabora com a perspectiva de que o epicurismo é uma doutrina filosófica própria da decadência das estruturas políticas da época, que abrange até o fim da república romana, e que, em consonância com essa derrocada, acaba por construir um sistema filosófico que retira de suas temáticas a política.

[20] *XXXVII. Among actions which are sanctioned as just by law, that which is proved on examination to be of advantage in the requirements of men's dealings with one another, has the guarantee of justice, whether it is the same for all or not. But if a man makes a law and it does not turn out to lead to advantage in men's dealings with each other, then it no longer has the essential nature of justice. And even if the advantage in the matter of justice shifts from one side to the other, but for a while accords with the general concept, it is none the less just for that period in the eyes of those who do not confound themselves with empty sounds but look to the actual facts*. D.L., X, 152 (BAILEY, 1926).

[21] XXXVIII. *Where, provided the circumstances have not been altered, actions which were considered just, have been shown not to accord with the general concept in sometimes actual practice, then they are not just. But where, when circumstances have changed, the same actions which were sanctioned as just no longer lead to advantage, there they were just at the time when they were of advantage for the dealings of fellow-citizens with one another, but subsequently they are no longer just, when no longer of advantage*. D.L., X, 153 (BAILEY, 1926).

pode nascer entre elas, a não ser que sejam produzidas por *desejos vãos*" [22] (CONCHE, 2013, p. 550).

Em suma, caminhando para a conclusão, os conteúdos da filosofia de Epicuro se dão necessariamente a partir de uma física, um estudo da natureza ou da realidade, se desenvolvem para um estudo sobre a fisiologia humana, donde se dão os estudos acerca da psicologia humana, e só então, depois dessa construção dita materialista que engendra um tipo próprio de epistemologia, é elaborada uma reflexão sobre a ética e, daí, se constrói a reflexão epicurista sobre a política. E, pelo raciocínio desenvolvido por esse tipo de sistematização, ao ferir os *desejos naturais* humanos, a política no interior da sociedade civil nega a fisiologia e as bases materiais postas na constituição da natureza humana, enquanto partícipe da *Natureza*.

De acordo com a filosofia do mestre, a razão humana deve se dar como estruturante de um cálculo sobre as contingências em função do bem viver, sempre considerando o que é o mais próprio da condição humana, a partir de si próprio; e esse raciocínio já deve presumir necessariamente um vínculo com outros, enleado pelo conceito epicurista de *amizade*. As escolhas, seja em sua reflexão sobre a política, seja em sua ética, são feitas segundo uma autoconsciência individual-abstrata, que acaba por voltar inclusive sua visão acerca da política para o ser humano que reflete sobre si mesmo, sobre suas percepções e sensações internas, em vista de suas práticas; dessa maneira, toma forma uma sociedade que se constitui substituindo o princípio da hierarquia social, por um outro que pressupõe uma vida autônoma.

Sob essa concepção, a política passa a ser interpretada como uma atividade somente possível de ser praticada no interior da *polis*, esse tipo de organização de origem grega com características próprias, diferente de

[22] *Si deux societes naturelles, par exemple deux villages d'agriculteurs, ou deux tribus, sont situees non loin l'une de l'autre, puisque l'on a, dans chacune, tout ce qui est necessaire a la vie, aucune tentation d'injustice ne peut naitre en elles, cette tentation ne pouvant naitre qu'avec des desirs "vains"* (non naturels).

outras comunidades humanas. E isso já podia ser bem compreendido pelo cidadão grego com os aparatos e distinções presentes no interior de sua própria língua, bem como foi aqui apresentado. Isso faz com que a própria acepção do que seja política, enquanto constitutiva de um tipo de corrupção no trajeto de composição de uma cultura, torne a ideia algo deplorável e rejeitável para o epicurista, uma vez que sua teoria social abomine as bases do que define a *polis* como tal, em prol das características destacadas pelo próprio Epicuro como já podendo compor o *ethnos*. Assim sendo, então, o que melhor defina o tema aqui desenvolvido a partir da filosofia de Epicuro, talvez seja uma filosofia sobre as formas de organização social para o convívio com outros, ainda em busca da tão almejada *tranquilidade*.

Referências

ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Trad. Sir W. D. Ross. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

ARISTÓTELES. *On the soul*. Trad. J. A. Smith. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

ARISTÓTELES. *The Nicomachean Ethics*. Trad. Sir W. D. Ross. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

CONCHE, Marcel. Droit naturel et droit positif selon Épicure. *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* Paris, n. 4, p. 549-556, 2013. DOI: https://doi.org/10.3917/rphi.134.0549.

ÉPICURE. *Lettre a Ménécée*. Trad. Pierre-Marie Morel. Paris: Editions Flammarion, 2009.

ÉPICURE. *The extant remains*. Trad. Cyril Bailey. Oxford: Clarendon Press, 1926.

FARRINGTON, Benjamin. The meaning of persona in "De Rerum Natura" III 58. *Hermathena*, Dublin, n. 85, p. 3-12, 1955.

FARRINGTON, Benjamin. The meaning of voluptas in Lucretius. *Hermathena*, Dublin, n. 80, p. 26-31, 1952.

KONSTAN, David. *A life worthy of the gods*: the materialist psychology of epicurus. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.

LUCRETIUS. *De rerum Natura*. Trad. William Henry Denham Rouse e Martin Ferguson Smith. Harvard: Loeb, 1992.

MARX, Karl. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

MCCONNELL, Sean. Lucretius on social strife. *Phoenix*, v. 66, n. 1-2, p. 97-121, 2012. DOI: https://doi.org/10.1353/phx.2012.0037.

SANT'ANGELO, Maria de Nazareth Eichler. *A "Batalha semântica" pela religio pública romana no De rerum natura de Lucrécio*. 2018. 248 f. Tese (Doutorado em História) – Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

SEGAL, Charles. *Lucretius on death and anxiety*. Princeton: Princeton University Press, 1990. DOI: https://doi.org/10.1515/9781400861293.

WOLFF, Christian. *Psychologia racionalis*. Frankfurt e Leipzig: Officina Libreria Rengeriana, 1740.

Data de registro: 07/04/2020

Data de aceite: 03/07/2024