

4

A ÉTICA

INTRODUÇÃO

A ética antiga pode ser dividida em dois eixos orientativos. No primeiro, destaca-se a reflexão em relação aos comportamentos e ao agir em conformidade com as leis da cidade, com seus costumes e tradições. Esse eixo incita uma ética que mira a virtude e orienta o homem ao modelo do indivíduo justo no universo da *pólis*. As ações devem convergir para o bem da *pólis*, e, portanto, essa ética se ocupa em estabelecer uma justa medida preservando a cidade, onde, conseqüentemente, a ventura desta implica na ventura individual.

O segundo eixo abordava o agir humano consigo mesmo, ou seja, em conformidade com as leis da sua natureza. Este eixo impõe muito mais uma reflexão do propósito da existência humana surgindo no momento em que as preocupações e medos, ou mesmo as práticas cotidianas, transformam a existência que deveria ser harmônica em desarmonica. Ou seja, a questão contorna a condição íntima de cada indivíduo e se dirige para sua felicidade independentemente da cidade. Se no eixo anterior o bem da *pólis* orienta as ações individuais, aqui a felicidade individual é o guia para os comportamentos. Destarte, deve-se ter em conta que o ideal de felicidade e vida feliz é determinado por cada indivíduo num dado tempo. Em se tratando de um período de transformações, o que poderia ser visto como ideal de felicidade e vida feliz?

A hipótese aqui apresentada leva a crer que num contexto de grandes alterações – desde meados do século V a.C. – as cidades gregas viveram inúmeras crises e transformações; a virtude teria sido colocada à prova, exigindo, por um lado, uma rígida orientação para o fortalecimento do homem em suas virtudes

para com a *pólis*, de modo que a cidade carecia de cidadãos aptos para o seu comando e, ainda, cooperativos com suas leis; por outro lado, havia uma rígida conduta do homem em seu agir consigo mesmo. O homem grego deste período, além da crise dos valores, enfrentava também o desafio de conhecer a si mesmo, oscilando entre a virtude e excesso, na tentativa de identificar aquilo que pudesse levá-lo a *eudaimonia*.

Foi nesta direção que o tema do prazer *hedoné* (e ideais hedonistas) destacou-se, passando a ser exaltado como a via para felicidade, originando discussões em todas as escolas filosóficas, destacadamente a partir da metade do século V a.C., no que tange a seu próprio estatuto, definindo primeiramente: a) o que seria o prazer; b) como ele passara a ser confundido como o próprio bem; c) porque ele seria a via mais acessível à felicidade.

Responder a essas questões e compreender a ética epicurista margeada pelo eixo do “cultivo de si” e orientada pelo prazer (em oposição à dor), apontando sua relevância no contexto helenístico, serão os objetivos diretos desse capítulo. Também aqui será questionado num primeiro momento, o por quê do prazer se configurar como o principal tema de preocupação moral neste período dos séculos V e IV a.C.; Em um segundo momento, o por quê dos diversos pensadores preocuparem-se com o cultivo de si e o que houve neste período que pode ter afetado a todos os homens de modo que tudo que fora preconizado na formação do homem grego – as virtudes e a temperança – fosse esquecido ou substituído pelo prazer.

Concomitantemente verificar-se-á como Epicuro estruturou o tema dos prazeres e desejos e como defendeu o prazer como fim de nossas ações na busca para uma vida feliz; secundariamente, também é interessante apresentar como se pode assumir um hedonismo epicurista avesso ao hedonismo cirenaico.

Dando seqüência a nossa dissertação, devemos começar a analisar o contexto que antecede o período helenístico e o modo pelo qual o prazer desponta como o bem desejável.

4.1

O legado do tempo

De todos os acontecimentos que marcaram o período que antecedeu a Epicuro – dentre eles as guerras, a decadência política, o fortalecimento da sofística –, os anos iniciais que marcaram a guerra do Peloponeso parecem apontar para o momento de reviravolta nos valores morais. E a **peste** apresentou-se como um dos fenômenos causadores disto. O testemunho de Tucídides é incontestável.

Não se encontrou remédio algum, pode-se dizer, que contribuísse para o alívio de quem o tomasse [...] e nenhuma compleição foi por si mesma capaz de resistir ao mal [...] ele atingiu a todos sem distinção [...] o aspecto mais terrível da doença era a apatia das pessoas atingidas por ela, pois seu espírito se rendia imediatamente ao desespero e elas se consideravam perdidas, incapazes de reagir [...] os corpos dos moribundos se amontoavam e pessoas semimortas rolavam nas ruas e perto de todas as fontes em sua ânsia por água [...] as pessoas não sabendo o que as esperava, tornaram-se indiferentes a todas as leis, quer sagradas, quer profanas [...] De um modo geral a peste introduziu na cidade pela primeira vez a anarquia total. Ousava-se com a maior naturalidade e abertamente aquilo que antes se fazia ocultamente, vendo-se quão rapidamente mudava a sorte, tanto a de homens ricos subitamente mortos quanto a daqueles que antes nada tinham e num momento se tornavam donos dos bens alheios. Todos resolveram gozar o mais depressa possível todos os prazeres que a existência ainda pudesse proporcionar, e assim satisfaziam os seus caprichos, vendo que suas vidas e riquezas eram efêmeras. Ninguém queria lutar pelo que antes considerava honroso, pois todos duvidavam de que viveriam o bastante para obtê-lo; o prazer do momento, como tudo que levasse a ele, tornou-se digno e conveniente; o temor aos deuses e as leis dos homens já não detinham ninguém, pois vendo que todos estavam morrendo da mesma forma, as pessoas passaram a pensar que impiedade e piedade eram a mesma coisa; além disto, ninguém esperava estar vivo para ser chamado a prestar contas e responder por seus atos; ao contrário, todos acreditavam que o castigo já decretado contra cada um deles e pendente sobre suas cabeças, era pesado demais, e que seria justo, portanto gozar os prazeres da vida antes de sua consumação.⁶⁵

Este foi o tempo em que viveram os filósofos que diretamente influenciaram Epicuro. E este contexto, que perdurou quase trinta anos, dá-nos evidências claras de que a exaltação do prazer – enquanto sensação de agradabilidade – ganhou

⁶⁵ TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. 2 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1986. Livro II, p. 104 – 105.

máxima amplitude, tendo inclusive, na figura de Aristipo de Cirene – por sinal discípulo de Sócrates –, as bases do hedonismo⁶⁶.

Bryant⁶⁷, analisando a crise da *pólis* já no contexto helenista, corrobora com nossa hipótese entendendo a atmosfera da *pólis* como fator desencadeador da crise dos valores e dos comportamentos:

A cena social foi marcada por uma efervescência moral similar; enquanto os sábios estiveram discutindo acerca da natureza do prazer, um número crescente de cidadãos, os assim chamados ‘*apragmones*’ – desiludidos por décadas de guerra e partidarismo e o conseqüente eclipse da cidade-estado por poderes imperiais – começaram a aplicar modos compensatórios de auto-indulgência no domínio do eros, do luxo e do refinamento estético.

O caos, tanto moral quanto espiritual, como visto detalhadamente no testemunho de Tucídides, não teria surgido do nada, mas sua origem remete a fenômenos como a peste, a fome e a morte. Sendo derivado destas moléstias, o problema dos limites e da incontinência em relação aos desejos, e da irracionalidade em relação aos comportamentos e responsabilidades, se multiplicariam naturalmente. Tornava-se urgente a necessidade de uma filosofia terapêutica para a tranqüilidade da alma e capaz de se colocar como um complemento das virtudes clássicas:

Todas as escolas helenísticas parecem, com efeito, defini-la (filosofia) quase nos mesmos termos e, antes de tudo, como um estado de perfeita tranqüilidade da alma. Nessa perspectiva, a filosofia aparece como uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana, miséria provocada pelas convenções e obrigações sociais, para os cínicos; pela investigação dos falsos prazeres, para os epicuristas; pela perseguição do prazer e do interesse egoísta, segundo os estóicos; e pelas falsas opiniões segundo os cétricos.⁶⁸

⁶⁶ Valores hedonistas não surgiram naquele momento. E podemos dizer que esses valores encorpam toda a cultura helenística. Assim considera BRYANT:

Hedonistic values – most notably the appreciation of feasting, mousikê, and ta aphrodisiac – had long occupied a significant place in mainstream Hellenic culture, though ever subordinate, first to the ‘Heroic’ and then to the Polis-citizen ethos [...]

BRYANT, Joseph. *Moral and Social structure in ancient Greece: a sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*. NY: State University of New York, 1996, p. 408.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 408-409.

⁶⁸ HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 154.

Até aqui, tem-se descoberto um referencial no conjunto de fatores que seguramente desencadearam uma crise no seio da *pólis*, abalando até mesmo os mais virtuosos. Tendo visto isso, pode-se agora observar um cuidado que passa a ocupar as discussões, revendo tanto os ideais da *paidéia* e de vida sábia, como também sobre os excessos que desvirtuam os homens no bom cumprimento de suas funções na *pólis*.

O presente trabalho complementa-se, em objetivo, diante da análise de Epicuro e seu projeto de uma filosofia ascética, coroada pela razão. Sua doutrina, volta-se com atenção à crise de seu tempo – reflexo das guerras alexandrinas – principalmente, no que toca aos desejos e prazeres, pois, o gozar representava naquele momento um caminho viável para felicidade. Contudo, não escapou a Epicuro que, o excesso no uso dos prazeres acentuava a desvirtuação dos valores e nada contribuía para a felicidade, senão momentânea, trazendo consigo dores e sofrimentos que antes não se tinha.

4.2

Uma problematização dos prazeres e seus excessos

A preocupação moral em torno da utilização dos prazeres na Grécia, durante o período clássico e helenístico, numa leitura atual pode ser caracterizada, antes de tudo, como uma preparação ou um prenúncio para um autoconhecimento e uma conduta justa para consigo. Abordado por Foucault, em *História da sexualidade II – o uso dos prazeres, o cuidado de si*⁶⁹, fruto do exercício filosófico, visando a felicidade, o bem e a tranquilidade do indivíduo, foi certamente um dos objetos principais da ética epicúrea. Na introdução e no primeiro capítulo (A problematização moral dos prazeres) da obra supracitada,

⁶⁹ O *cuidado de si*, que também pode ser compreendido como *cultivo de si* – na perspectiva de cultivo enquanto desenvolvimento e aprimoramento – é essencialmente uma tomada de consciência moral para consigo mesmo e tem sua composição nas práticas, atitudes e comportamentos do indivíduo na escolha da vida sábia. Este tema ficará mais claro no último capítulo desta monografia.

Foucault previamente acena que não pretende fazer uma análise sistemática das diversas doutrinas deste período que conta do século V ao século III a.C. Quando propõe analisar o comportamento dos indivíduos e o modo de conduzir-se frente aos prazeres, assim como também as práticas e exercícios espirituais que compõem o cuidado de si, nessa obra, Foucault se reporta com frequência aos textos de Xenofonte, Platão, Aristóteles e ainda à figura de Sócrates, numa exposição do período clássico. Já no período helenístico e sua transição para o florescimento romano, Foucault recorre quase sempre aos Estóicos, esquecendo a grande influência da filosofia epicurista no comportamento moral do indivíduo neste período.

Ao passo que Foucault verificou que na Academia, no Liceu e no Pórtico o exercício filosófico se voltara numa ascese projetando um homem sábio e virtuoso em harmonia com o todo, acabou por empregar pouca atenção aos Jardins de Epicuro. Essa ausência de citações causa surpresa já que a doutrina epicúrea apontava justamente para as mesmas questões, embora acenando com um sistema distinto ⁷⁰. Logo, por que desconsiderar o epicurismo como uma filosofia terapêutica? Haveria algum aspecto no corpo de sua doutrina que impossibilitasse considerá-la como tal?

Pierre Hadot em *Exercices spirituels et philosophie antique* ⁷¹, foi, talvez, o primeiro a fazer esta defesa a Epicuro, discordando de Foucault em *História da sexualidade II*. Hadot dedica algumas páginas ao filósofo do Jardim, nas quais a filosofia epicúrea, assim como as demais, é também considerada terapêutica ao buscar a mesma temperança, prudência e comedimento.

[...] Curiosamente Foucault que dá toda importância à concepção da filosofia como terapêutica, não parece reparar que essa terapia é destinada antes de tudo a proporcionar a paz da alma, isso quer dizer se livrar das angústias, angústias que provocam as perturbações da vida, mas também os mistérios da existência humana: temor dos deuses, terror da morte. Todas as escolas concordam sobre o fim da filosofia, atingir a paz da alma mesmo se elas divergem quando se trata de

⁷⁰ A ausência de Epicuro em *História da sexualidade II* – o uso dos prazeres, será compensada timidamente por Foucault no livro seguinte da trilogia *História da sexualidade III* – o cuidado de si e, com mais atenção, em *Hermenêutica do sujeito*, obra na qual o autor estará analisando as várias doutrinas, suas práticas e exercícios, o que não era seu objetivo em *História da sexualidade II*.

⁷¹ HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002, p. 309-310.

determinar os meios para atingi-la (...) No platonismo, mas igualmente no epicurismo e no estoicismo, a libertação da angústia se obtém pois por um movimento no qual se passa da subjetividade individual e passional à objetividade da perspectiva universal. Trata-se, não de uma construção de um eu, como obra de arte, mas ao contrário, um ultrapassamento do eu ou pelo menos de um exercício pelo qual o eu se situa na totalidade e se experimenta como parte dessa totalidade.

⁷²

De modo geral, as leituras de Foucault e também as de Hadot aguçaram a necessidade de averiguar com mais clareza o período clássico – onde os comportamentos e os costumes dos homens os levaram para um retorno a si. Buscar-se-á assim, defender o epicurismo como uma filosofia curativa, tal como Hadot indica na citação acima, mas, antes de tudo, uma filosofia do prazer que encontra na paz da alma, o ápice do estado de prazer.

4.2.1

O IDEAL: A PAIDÉIA, O HOMEM E O SÁBIO.

Um conjunto de disciplinas como a ginástica, a música, a retórica, além de qualidades a serem forjadas a exemplo dos mitos e dos heróis, como coragem, virilidade e honra compunham aquilo que os gregos chamaram de *paidéia*. Essas qualidades deveriam ser trabalhadas pelo povo grego desde a infância, seguindo-se que a juventude nobre deveria ser iniciada também no ensino da matemática e da filosofia para, assim, possuir as qualidades do homem sábio e virtuoso. Este não deveria apenas possuir esta formação, mas desenvolvê-la na prudência e temperança, cotidianamente. Por isso, ao herói virtuoso não bastaria a sua necessária coragem, mas também, prudência e o domínio de si (*autarkéia*), dado que o herói, por mais que fosse forte e corajoso, sendo desregrado estaria sujeito ao fracasso. Destarte, a entrega desmedida aos prazeres, como por exemplo, os da gula, trariam perturbações à sua saúde ou mesmo a seu comando, e o mesmo se seguiria com o desejo desmedido quanto as honrarias e ilusões de glória.

⁷² *Ibid. loc. cit.*

O tema da virilidade também atravessa essa discussão, e volta-se destacadamente à sexualidade, onde o homem deveria ser ativo e dominante, mas, principalmente, deveria ser sábio e prudente, tendo um bom governo de si. Isto seria um dos pressupostos para se ter ainda o bom domínio da cidade e dos outros. Neste ponto, o problema não reside quanto a forma que se dava a entrega na relação – heterossexual ou homossexual –, mas diz respeito à intensidade dessa entrega e suas conseqüências, quer para sua saúde quer para sua reputação.

Essa exposição sobre a *paidéia* e opostamente seu desregramento dá-nos uma exata dimensão de como o saber conduzir-se, o agir corretamente, a prudência e o comedimento configuram o ideal de formação do homem grego para a vida sábia. O sábio não é somente aquele que possui saber acerca das coisas, mas que o demonstra em seu estilo de vida. Neste passo, tanto no eixo coletivo quanto no individual, o tema central encontra-se na questão da desmedida.

Demócrito, em um de seus fragmentos, apresenta a figura do sábio:

Aquele que quiser viver em tranqüilidade não se deve agitar demasiado, nem em sua vida particular nem em sua vida coletiva; o que faz não deve ir além da sua própria força e de sua natureza; e deve tomar cuidado para que quando vier a fortuna e tentar seduzi-lo, através de sua opinião, à desmedida, possa afastá-la e guardar somente aquilo que estiver de acordo com suas forças. Pois a plenitude comedida é mais segura do que a desmedida.⁷³

Contemporâneo à Demócrito, Sócrates também assumiu esse papel, e isto pode se ver no testemunho de Alcibíades no *Banquete* de Platão. Ele era aquele que melhor convivia com as necessidades e privações, como também nos períodos de fartura. Comportava-se com bravura sem importar-se com glórias. Além de seu autocontrole na relação amante amado. Por outro lado, Alcibíades incorpora o melhor exemplo do homem intemperante. O testemunho de Tucídides é perfeito para exemplificar a figura de Alcibíades:

[...] ele sempre ansiou por ser nomeado comandante [...] e ao mesmo tempo, servir aos seus interesses pessoais em termos de riqueza e glória [...] Desfrutando até então de grande prestígio entre os habitantes da cidade, ele sempre cuidou de satisfazer os seus próprios caprichos muito além do que lhe permitiam as suas

⁷³ BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*, p. 106. Fragmento 3.

posses, tanto na criação de cavalos quanto em outros gastos, e não foi pequena a influência desses desmandos na ruína de Atenas. O povo preocupado na época com a enormidade de sua depravação na vida diária e também com seus desígnios, revelados em cada uma das muitas intrigas em que se envolvia, passou a hostilizá-lo, considerando-o um aspirante à tirania; de fato, embora na vida pública ele tratasse dos assuntos relativos à guerra da melhor maneira possível, na vida privada ele ofendia todos os cidadãos com suas condutas, levando-os a confiar a cidade a outras mãos e a arruiná-la por isto ao fim de não muito tempo [...].⁷⁴

Já no *Banquete* de Platão, Alcebiades aparece excessivamente bêbado e fora de si, não conseguindo conter-se frente ao amado (Sócrates) e tampouco consegue cumprir seus acordos e promessas; enquanto este, por seu turno, seguia normalmente mesmo diante das belezas de um amante apaixonado.

Sei que não posso contraditá-lo em suas argumentações, e sei também que não posso pôr em prática o que me aconselha. Quando me afasto um pouco de tua presença, vence-me a ambição das honrarias que as multidões me oferecem e por isso eu o evito e fujo e quando o revejo, envergonho-me de não haver cumprido o que lhe prometerá.⁷⁵

Epicuro, em seu tempo, assim como Sócrates, assumiu a figura do temperante e continente, diretor de consciência e que pratica uma filosofia ascética, além de terapêutica. O “conhece-te a ti mesmo” socrático e o “viver de acordo com a natureza”⁷⁶ epicúreo são exemplos desta moral. Essas prescrições buscam dar respostas ao homem que, envolto em agitações e turbulências políticas, age de forma desonesta ou injusta, assim como ao sujeito-experiência que se entrega desregradamente aos prazeres do movimento infringindo as leis e a

⁷⁴ TUCÍDIDES, *op. cit.*, Livro VI, p. 295-296.

⁷⁵ PLATÃO. O Banquete. In: *PLATÃO*. São Paulo: Abril S. A., 1972. (Os pensadores). p. 163.

⁷⁶ O termo empregado “viver segundo a natureza” pode gerar dúvidas quanto ao seu propósito uma vez que esse mesmo preceito é praticado também pelos estóicos como indica Festugière :

“a razão humana não é senão uma parcela do Logos divino. Mas, como o Logos divino é idêntico à Natureza universal e, como, por outro lado, viver segundo a natureza é viver segundo o Logos (...) Tudo se resume, assim, a um consentimento à Ordem, o que é o mesmo, ao Destino”.

FESTUGIÈRE, A. J. *Epicuro y sus dioses*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1960, p. 7 - 8.

Já para Epicuro, esta prescrição consiste, de antemão, à condição de *autarkéia*. Está é a condição própria do sábio que é maestro de si e basta a si mesmo: a) orientado pelo que é naturalmente necessário; b) moderando os desejos e prazeres que trazem consigo dores e perturbações (estes, desnecessários).

saúde. Desse modo, as prescrições parecem apontar e transmitir ao homem comum um modelo e uma moral para uma existência feliz e harmônica.

Platão também se ocupou largamente em desenhar essa figura de sábio, preconizando uma moral de si, cujo centro é a sabedoria contemplativa. Já Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, trabalha fortemente o conteúdo moral do homem para consigo mesmo. Nessa obra, a proximidade deste pensador com Epicuro é maior do que aparenta, podendo ser percebido um bom exemplo no livro VII da mesma, quando ao falar das disposições morais que devem ser evitadas, os temas permanecem os mesmos: os vícios, a incontinência e a bestialidade, os desejos que falseiam o que é o verdadeiro prazer.

Ora, as inquietações de todos os filósofos sugerem algumas certezas. Dentre elas, a que indica os problemas dos limites. Embora a Grécia desta época possuísse leis, havia uma moral da cidade e dos costumes. Entretanto, havia também uma lacuna, que era o desconhecimento de si próprio, do homem enquanto homem – por isso, Foucault sugere a idéia de um “sujeito-experiência”⁷⁷ – e é em cima deste desconhecimento de si que remonta o problema moral.

Numa educação onde o modelo é o herói e o sábio virtuoso, seria urgente conhecer seus próprios limites e questionar: até que ponto envolver-se com os problemas do governo e do poder? Até que ponto permitir e satisfazer os prazeres, tanto os da gula como os da *aphrodisia*? E até mesmo, caberia questionar, que ponto entregar-se aos trabalhos intelectuais? Por maior apelo moral que tivessem a Academia e o Liceu, suas filosofias eram direcionadas ao cidadão, para que, deste modo, sua bem aventurança refletisse em sua *pólis*. A formação do cidadão era muito mais voltada a virtude, *areté*, e menos para a condição íntima do homem. Enquanto isso, o grosso da população – mulheres, escravos, pobres e estrangeiros – no decorrer do século IV a.C., vê na queda do império macedônico um caos que acentua a questão da identidade, aflorando ainda mais o problema que versa sobre a medida.

O uso desmedido dos prazeres – e mais grave, a crença simplista⁷⁸ na qual o prazer é o maior bem e, por isso, seria digna toda busca em sua direção –

⁷⁷ Entendemos esse conceito “sujeito-experiência” como um indivíduo que se põe a provar, examinar e controlar seus desejos e paixões, cultivando assim, a partir de exercícios sua constituição de sujeito-moral.

⁷⁸ Defendida veementemente pela corrente cirenaica, como veremos a seguir.

impunha ainda outra reflexão já que se desconhecia a própria essência do prazer: na banalização e no excesso, o prazer não mais era reconhecido como prazer.

Este gancho encaminha a verificação inicial acerca do que é o prazer e, em seguida, de como cada escola filosófica influenciou Epicuro em sua apreciação sobre os prazeres.

4.3

O USO DOS PRAZERES COMO TEMA DE PREOCUPAÇÃO MORAL.

Atribui-se geralmente a idéia de prazer às noções de agradabilidade, felicidade, completude, gozo, êxtase, regozijo, satisfação e etc. O prazer seria um fenômeno, conseqüência de uma causa onde existe o desejo ou, ainda, em situações não pontuais, algo que vem por acaso aos nossos sentidos como que sendo agradável ou prazeroso. Temos ainda a sensação de prazer em uma terceira via, onde o agradável e prazeroso vem do próprio ser por sua memória e lembranças.

Diante dessas três formas de se manifestar o prazer, são claras as seguintes distinções: na primeira definição é notório associar o prazer como aquilo que se manifesta numa origem desejante, onde há um apetite como causa, e o prazer se dá na saciedade, no êxtase e gozo da satisfação do desejo. Pontualmente, seu contrário carrega consigo ausência, uma espécie de vazio, que também pode ser chamado de dor, falta ou ainda de necessidade.

Na segunda definição de prazer, na qual tratam-se “situações não pontuais” existe uma idéia de acaso. Podemos citar aqui certos momentos em que, por exemplo, um aroma ou perfume vem aos nossos sentidos. Apesar de não desejar, uma situação ocasional invade o indivíduo. Isso acontece com o nosso sentido do olfato; com o sentido da audição, quando se ouve uma melodia harmoniosa, ou uma bela voz; e, por fim, com o sentido da visão, quando ocasionalmente depara-se com belas imagens que enchem de alegria e felicidade as pessoas, também isso é agradável. Até mesmo o sentido do tato proporciona essa espécie de prazer quando se sente a suavidade e os demais atributos das coisas sentidas pelo toque.

À terceira via de prazer atribuí-se aquelas faculdades que correspondem à memória e lembrança. Essa espécie de prazer não se origina de um desejo, nem do acaso, mas sim, possivelmente de uma junção de ambos. Quando como às vezes deseja-se algo, e por sua lembrança regozija-se, ainda que haja a impossibilidade de satisfação de tal desejo; ou quando, o homem lembra-se furtivamente de sua infância e juventude, e na velhice, vê-se diante da impossibilidade de uma série de ações.

Há ainda uma quarta espécie de prazer, que diz respeito àquilo que aponta para a satisfação do conhecer das coisas, ou seja, àquilo a que se atribui a sabedoria. Essa espécie de satisfação brota na constante prática intelectual, filosófica e científica, aliada às demais virtudes, que assim conduzem o sábio para o bem e para a felicidade. E uma quinta, que reside na faculdade de construir e cultivar amizades. Por fim, uma sexta espécie, que habita na simples completude de se estar são, na imperturbabilidade espiritual e corporal, no regozijo de não necessitar de algo, de não ser esmagado pela gana do desejo, e também por, nem chegar a desejar: pelo simples fato de se estar bem e feliz. Compreende essa última ainda a ausência de perturbações cotidianas na vida coletiva, e também na sustentação de uma boa saúde corporal e mental. É o prazer que se origina no constante exercício espiritual, *askesís*, prazer que reside na *ataraxia*⁷⁹ e no bom governo de si.

As diversas escolas e correntes filosóficas, anteriores a Epicuro, trabalharam essas várias idéias e modos de entender o prazer e suas demais definições. Mas é interessante notar que, em todas elas, este tema fora tratado inquietamente no âmbito da moral, principalmente por se tratar de um sentimento capaz de trazer a corrupção ao homem: tanto espiritualmente, com perturbações e preocupações, como através da corrupção do corpo, no uso abusivo e excessivo dos prazeres, tornando urgente uma moderação no seu uso. Não havendo um sentimento de culpa ou de pecado entre estes gregos, o valor da intenção moral e a tendência de buscar para si o prazer representam o verdadeiro problema. Deve-se atentar, contudo, para como estas seis espécies de prazer se postam frente à idéia moral, distinguindo quais destas foram vistas por esses filósofos como tendendo para a felicidade e quais aproximavam o homem dos vícios que os fragmentam. Para

⁷⁹ Estado de imperturbabilidade, equilíbrio e harmonia, não sofrendo de dores e perturbações tanto no âmbito físico como espiritual. Mais adiante estaremos elucidando melhor este conceito.

chegar a Epicuro, será importante ver como os Cirenaicos, Platão, Aristóteles e também Demócrito se posicionaram sobre este assunto.

4.3.1

Aristipo e os Cirenaicos

A escola cirenaica foi fundada por Aristipo de Cirene (435 – 355 a.C), discípulo de Sócrates, e a ela se atribui as bases do pensamento hedonista. Segundo Jean Brun, os Cirenaicos viam no prazer o próprio bem: - “sendo o prazer o fim natural que todos os seres buscam, devemos identificá-lo ao Bem”⁸⁰. Vale notar que o prazer é, para eles, aquilo que deriva das sensações imediatas. Assim, cada prazer é um prazer por si só e, para cada indivíduo, apresenta-se de forma única e especial. Deve ser, em razão desse fato, experimentado e vivenciado.

Segue-se, que o prazer também é critério para a própria verdade. Hirschberger⁸¹ lembra de Protágoras no *Teeteto* ao falar do prazer em Aristipo: “Ele (Aristipo) o entende (prazer) como Protágoras, numa acepção puramente subjetivista e sensualista: ‘temos a medida do valor em nos mesmos e admitimos como verdadeiro e real só o que podemos sentir individualmente’”.

Essas acepções tendem a valorizar todo e qualquer prazer e incentivar a busca dos diversos prazeres ao máximo, já que são, por si só, os maiores bens. Diógenes registrou neste sentido que, para Aristipo, somente o prazer seria desejável: “(...) O prazer isolado é desejável por si só mesmo (...) Até quando a ação é absurda o prazer é por si mesmo desejável e bom (...) ainda que resulte dos fatos mais vergonhosos”.⁸²

⁸⁰ BRUN, Jean. Los Socráticos. In: *Historia de la filosofía*. v. II (La filosofía griega). Dirección de PARAIN, Brice. Mexico: Siglo veintiuno editores s.a., 1992, p. 254.

⁸¹ HIRSCHBERGER, Johannes *Historia da filosofia na antiguidade*. 2 ed. São Paulo: HERDER, 1969. p. 85.

⁸² LAERTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2 ed. Brasília: UNB, 1997. p. 69.

O prazer, sendo critério de verdade, é também guia das ações destes homens. Se o prazer é bom por si só, as ações devem sempre tender a ele, valorizando de antemão o gozo individual. Logo, o prazer e o desprazer individual é o que deveria ser levado em conta para a escolha de determinado ato.

Como dito inicialmente, o ato de buscar o prazer não deixa de ser uma preocupação do homem para consigo, mas é uma postura que foi combatida por todos os filósofos que viram o grau de degeneração moral do hedonista. O valor e a consciência morais, assim como os demais valores e virtudes são trocados por uma moral egoísta que, como consequência, leva o seu adepto à incessante busca pelo prazer, sem nenhum freio. A falta de limites levaria estes homens não só a uma moral egoísta, como também a necessidades e desejos vazios, a perturbações na saúde e no espírito. Logo, os prazeres dos cirenaicos são aqueles que levam ao excesso: os prazeres da gluttonia e os prazeres da *aphrodisia*, da sexualidade. Seu uso desmedido mostra que, o indivíduo que utiliza o prazer sexual em si ou o prazer de comer não é considerado intemperante. A intemperança está na entrega dos atos; por isso, o hedonista não só é intemperante, como chega ao ponto da incontinência.

Deve-se lembrar também o momento em que floresce esse hedonismo, uma época onde somente o refúgio para o prazer afigurava alguma felicidade. Em meio à **peste**, à **fome**, e à **morte**, tudo o que levasse ao prazer deveria ser legítimo, como visto no testemunho de Tucídides. Essa doutrina marca fortemente o pensamento e o comportamento da época, influenciando o pensamento ético-filosófico e, de certa forma, o próprio Epicuro viria a ser influenciado por tal tendência.

O problema é que os hedonistas chegam a uma irracionalidade. Embora possam admitir várias manifestações do prazer, serão sempre privilegiados aqueles prazeres que suscitam o maior êxtase e alegria possível. O *Bem* está na maior quantidade de prazer que se possa obter com tal ação. Nisso há uma inversão, não se busca a estabilidade do prazer, a qualidade do prazer, mas sim os prazeres mais instantâneos e violentos. O *Bem* e a felicidade, para estes homens, não estão na duração e estabilidade do prazer, mas em sua intensidade. Dentre estes prazeres de intenso movimento encontram-se aqueles do nível sensível: os prazeres do corpo, principalmente os da sexualidade e do paladar.

A proximidade entre os cirenaicos e Epicuro é percebida na perspectiva que o filósofo do Jardim concebe, a princípio, o prazer realmente como o *Bem*, embora não se trate do mesmo buscado pelo cirenaico. Visto que há várias formas de prazer, o epicurista visa àqueles duráveis e estáveis, usando-os comedidamente, não tendendo nem para o excesso nem para a carência. Por outro lado, à medida que o hedonista cirenaico busca o prazer por si só – seja pela falta de perspectivas, para aplacar sofrimentos, ou ainda, por medo da morte ou do castigo dos deuses – considerando digna a satisfação de qualquer prazer mesmo tendo fracos apetites, não percebe que assim, vai rumo à intemperança; por desconhecimento das demais virtudes confunde o prazer com *Bem*, e esta inversão o aponta para a ignorância; tal confusão também pode se dar pela própria força do desejo que o arrasta incontrolavelmente, acarretando a incontinência.

O epicurista, por não temer a morte, aos deuses e, por conseguinte, conhecendo as virtudes em seu exercício filosófico, privilegia os bons prazeres, fazendo mesmo um cálculo acerca destes, escolhendo por fim, aqueles que não carregam consigo qualquer dano, prejuízo ou perturbação tanto para si quanto para os outros. Neste sentido, a visão de Brun corrobora nossa exposição:

O prazer do qual fala Aristipo é um prazer positivo e ativo: é esse um dos pontos que diferem o hedonismo de Epicuro ao dos cirenaicos, posto que, para o filósofo do Jardim, o autêntico prazer será o prazer do repouso (ἡδονή καταστηματική) que consiste principalmente na ausência das dores.⁸³

Deste modo, os cirenaicos tendiam muito mais para uma postura cuja satisfação individual vem à frente de tudo, enquanto os epicuristas mais adiante se aproximarão de uma espécie de utilitarismo onde o prazer é relativizado e deve ser refletido – como o fim que coroa uma ação – devendo também ser universalizado: “Formula a seguinte interrogação a respeito de cada desejo: que me sucederá se se cumpre o que quer o meu desejo? Que acontecerá se não se cumpre.”⁸⁴

Platão também será crítico aos cirenaicos, e no *Filebo*, principalmente, irá tecer um discurso onde se pode notar certa proximidade com as prescrições

⁸³ BRUN, Jean. *Los Socraticos*. op. cit., loc. cit.

⁸⁴ EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*. op. cit., p. 26.

epicúreas. Sim, porque Platão, da mesma forma que Epicuro e também Aristóteles, admite o prazer, o prazer comedido numa vida mista.

4.3.2.

Platão e o prazer no *Filebo*

Não cabe ao escopo do presente trabalho analisar em detalhes as várias passagens nas quais o tema do prazer surge nos diálogos platônicos, visto a grandeza da obra deste mestre. Contudo, uma breve pontuação do diálogo *Filebo* é importante, pois há nele uma profunda investigação sobre a natureza dos prazeres, o que visivelmente contribuirá com um melhor entendimento das idéias epicúreas sobre este tema.

Inicialmente, o primeiro objetivo platônico é combater e desqualificar a concepção daqueles que vêem no prazer, com ênfase ao prazer instável, o *Bem* supremo. Na primeira parte do discurso, ao verificar que a escolha de vida margeada pelos prazeres do movimento⁸⁵ não basta por si só para a felicidade do indivíduo, Sócrates leva os próprios seguidores deste modo de vida a admitirem a insuficiência de seus argumentos na pretensão de avistar tal prazer como o maior *Bem*. O *Sócrates platônico*, apresentando vários tipos de prazer e fazendo uma gradação entre eles, mostra no discurso que é impossível viver prazerosamente – escolhendo os prazeres mais intensos – sem a interferência (dos prazeres) da inteligência ou do conhecimento. Todavia, também estes prazeres, escolhidos unicamente, não poderiam se afigurar como o próprio *Bem*, sem a interferência de outras espécies de prazer, como aqueles do movimento:

[...] **Soc** – Imagino se algum de nós escolheria viver na posse da inteligência, pensamento, sabedoria e memória completa de todas as coisas, mas sem um átomo de prazer, ou mesmo de dor, e sem experimentar nenhum sentimento desta natureza.

⁸⁵ São os prazeres do corpo, em especial os do paladar e do tato, pois permitem o excesso. E o excesso ou desmedida é uma das principais deficiências morais.

Prot – Nenhum desses dois tipos de vida me parecem desejável, Sócrates, e a menos que eu esteja muito errado, ninguém pensaria em desejá-las.

Soc – E quanto a vida combinada, Protarco, a vida que consiste na mistura das duas?

Prot – Você se refere, por um lado, ao prazer, e a razão com a inteligência, por outro?

Soc – Sim, esses são os ingredientes que me refiro.

Prot – Todos, eu imagino, irão preferir esta vida mista a uma das outras opções [...].⁸⁶

Admitindo, assim, diferentes espécies de prazer, haveriam certamente, prazeres bons e maus e, não obstante, os verdadeiros prazeres consistiriam na medida e justa mescla destas espécies. Concomitantemente, o excesso de um mesmo prazer estável será prejudicial se, por conta disso, o indivíduo se esquecer de satisfazer outras de suas necessidades.

Mais adiante no diálogo, Platão, por um lado, trata de antecipar um ponto essencial – que talvez tenha influenciado Epicuro – atribuindo a origem dos prazeres à alma. “Por essa razão a única alternativa é que a alma apreende a repleção e o faz, obviamente, através da memória. Através de que outro isso poderia acontecer?”⁸⁷. Nesta idéia, o prazer perderia sua primazia corporal ganhando seu porto seguro nas vivências e experiências anteriores – permanecendo vivas na memória – o que implicaria dizer que os desejos não seriam corporais, mas, como supõe Hackforth⁸⁸ “prazer, dor, e desejos estão na alma, não sendo eventos corporais”, ou seja, provêm de uma disposição da alma, sendo ela nossa guia que nos impele a buscar o prazer e evitar a dor

Quanto à idéia dos prazeres pertencerem à alma e não ao corpo, deve-se admitir que Epicuro dela não se aproxima, se considerarmos a idéia de prazer – enquanto modelo ideal tal qual Platão apresenta em sua Teoria das Idéias – que a alma poderia ascender e rememorar. Todavia, não se indica isso no diálogo *Filebo* e, inversamente, Sócrates apresenta que, quando há o desejo, este o é de algo. Desejo de algo que não se tem ou falta, tal como Epicuro concebe. Deste modo, a alma orienta o corpo a satisfazer tal falta, isto porque, pela recordação, a alma conhece o contrário daquilo que causa a dor e necessidade e logo impele o corpo a

⁸⁶ Hackforth. *Plato's Philebus*. London: Cambridge, 1972, p. 35, § 21E -22A.

⁸⁷ Hackforth. *Plato's Philebus*, p. 66, § 35 C.

⁸⁸ *Ibid*, p. 61.

tal satisfação. A repleção na justa medida causa o prazer e também a harmonia. A repleção desmedida, apesar de trazer algum prazer, traz desordem e desarmonia no cosmo humano.

Há aqui algo que proximamente Platão antecipa a Epicuro, quando indica que a raiz do prazer reside na alma. Pois, para o filósofo do Jardim, prazer e dor habitam em cada indivíduo (na alma) na forma como *prolépses*, e segue-se que essas pré-noções antecipam em cada ocasião um modo de repleção para o que se sente no instante. Desta maneira, os epicuristas explicariam a falta que gera o desejo simplesmente como fruto da perda natural e da dissolução dos átomos, assim como a repleção (que dependeria do justo uso das pré-noções adquiridas) desses desejos representa estabilização e harmonia desses átomos.

No sentido inverso, quanto as diferenças entre os filósofos que agora se observa, enquanto para Epicuro o prazer mais elevado (não deixando de admitir os demais prazeres) consiste no estado de *ataraxia* e *aponia*, para Platão prazer e ausência de dor, são idéias completamente opostas⁸⁹. Admitindo isso, verifica-se um hedonismo em Platão que considera prazer como um movimento que contrasta à simples ausência de dor, esta última, uma posição neutra e desconhecadora do prazer.

Outro ponto que Epicuro deixa de lado, mas que Platão desenvolve, diz respeito ao puro prazer. Platão fala sobre os *prazeres puros* e que se poderiam considerar verdadeiros:

[...] **Soc** – São aqueles que se relacionam com as cores que chamamos de belas, com figuras, com a maioria dos odores, dos sons e todas as experiências cujo querer é imperceptível e isento de dor, mas sua satisfação é perceptível e agradável.⁹⁰

Dentre estes prazeres puros estão, portanto, os da audição, olfato, visão, do conhecer das coisas e da ciência. Essas espécies de prazer são tidas como puras, já que não pressupõem o movimento de privação – repleção → prazer → falta → dor –, essencialmente presentes nos prazeres “misturados”. Epicuro não divide os prazeres desta maneira, chamando-os de prazeres em movimento ou violentos e prazeres estáveis. Os primeiros dizem respeito aos prazeres misturados de Platão,

⁸⁹ Hackforth. *op. cit.*, p. 85, § 43 D.

⁹⁰ *Ibid*, p. 100, §51 B.

enquanto os prazeres estáveis correspondem aos prazeres puros platônicos, onde a filosofia, o conhecimento, a medida e o cálculo se voltam para o uso dos prazeres naturais necessários. O constante exercício espiritual, *ascese*, constituiria a via de construção deste prazer.

Tanto Platão quanto Epicuro apregoam os prazeres estáveis, a continência e temperança em relação aos prazeres misturados. Estes dois pensadores concordam que é clara a vivacidade dos prazeres em movimento, e sua fase positiva aponta para a anulação das dores. Contudo, sua fase negativa aponta para sua extrema fugacidade, acarretando um movimento cíclico. A não satisfação desses desejos, levam os indivíduos a dores maiores: são os prazeres da *gula* e da *sexualidade*, este último sendo o principal (*hedoné aphrodisiasein*).

Esses eram os desejos e prazeres que figuravam como tema de preocupação moral desde o tempo de Demócrito. De certo era razoavelmente justificável na mocidade de Platão – momento de grande crise em Atenas – a busca de todo e qualquer prazer, pois sendo a vida efêmera, restava ao homem transformar o momento em prazer, compreendendo que os prazeres mais vivos e intensos seriam o ápice deste momento de felicidade. Ao se corromper a idéia de uma vida mista por uma vida de valorização do prazer, o problema encontrava-se na destruição tanto moral, quanto da saúde. A simples busca hedonista faria com que o indivíduo rejeitasse e corrompesse puros prazeres, até mesmo o da amizade, já que na ânsia de saciar uma necessidade, os meios para tal se tornariam irrefletidos.

Visto algumas aproximações entre Platão e Epicuro, devemos seguir agora com uma breve pontuação da *Ética a Nicômaco* e suas possíveis influências para Epicuro.

4.3.3

Aristóteles e a moderação

Admitamos que o prazer é um certo movimento da alma que a reconduz inteiramente e de maneira sensível a seu estado natural; a pena é o contrário. 2. Se o prazer corresponde pouco ou mais a esta definição, evidentemente o agradável é o que deriva da disposição momentânea que dissemos, sendo o penoso aquilo que

faz desaparecer essa disposição ou produz um movimento em sentido oposto. 3. É necessariamente agradável as mais das vezes tender para o nosso estado natural, e principalmente quando as coisas, se produzem segundo a natureza, tiverem retornado ao seu estado próprio. [...] 4. ... As preocupações, a aplicação intensa, os esforços prolongados são penosos ... são agradáveis os contrários destes atos [...] 5. É agradável tudo aquilo para que somos arrastados por um desejo interior. Porque o desejo é uma tendência que nos impele ao agradável. Entre os desejos uns são desprovidos, e outros acompanhados de razão. Por desejos privados de razão entendo aqueles que nos arrastam para além de toda intervenção da inteligência; tais são os desejos naturais, por exemplo, os que procedem do corpo: desejo de alimento, sede e fome, desejos relativos a cada espécie de alimento; acrescentamos os que se referem ao gosto, aos prazeres amorosos e, em geral os referentes ao tato, ao olfato, ao ouvido e à vista. Chamo desejos acompanhados de razão todos os que nos arrastam, porque a inteligência nos persuadiu a procurá-los. Há muitas coisas que desejamos ver e adquirir, porque ouvimos falar delas e porque nos deixamos persuadir de seus encantos [...].⁹¹

No trecho acima, Aristóteles concebe o prazer como um movimento em direção à agradabilidade impellido pelo desejo que tende a eliminar a falta. Chama atenção no trecho destacado a lucidez do Estagirista em atentar para a razão como mediadora dos prazeres, sendo este um ponto que, à primeira vista, aproxima-o de Epicuro, como tentar-se-á esclarecer a seguir.

É difícil apontar influências diretas de Aristóteles no pensamento do jovem Epicuro – já que quando este vai a Atenas em 323 a.C. para prestar serviço militar, esta cidade vive com a agitação da morte de Alexandre e o crescente movimento antimacedônico força a fuga de Aristóteles de Atenas para a cidade de Cálcis, onde ele vem a morrer no ano seguinte. É praticamente certo que Epicuro nunca tenha conhecido Aristóteles, mas é provável que até 306 a.C. – ano em que ele ergue nos seus jardins sua comunidade filosófica – Epicuro tenha tido contato com leituras aristotélicas obrigatórias aos jovens daquele tempo.

Aristóteles no capítulo XI da *Arte Retórica* e em toda sua *Ética a Nicômaco* mostra o seu pensamento e preocupação sobre o tema dos desejos e dos prazeres. Ao falar sobre o prazer, Aristóteles, desde o início da *Ética* nega o prazer como sendo o *Bem*. No livro X da *Ética* lembra que Eudoxo ⁹², assim como outros hedonistas, percebia que todos os seres tendem ao prazer – tanto os racionais quanto os irracionais e, por outro lado, evitam a dor e o sofrimento. Logo, tudo

⁹¹ ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. 15 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d. Capítulo XI, p. 70.

⁹² Hedonista discípulo de Platão.

isto seria mais que um indício para mostrar que o prazer seria o *Bem* supremo. E o próprio Aristóteles admite o prazer como um Bem no livro VII da *Ética*. Igualmente admite que nem todos buscam o mesmo prazer e que, por admitir o mais e o menos, os prazeres podem ser bons ou maus e, por isso, o prazer, para Aristóteles, não pode ser considerado um bem absoluto. E nisto se aproxima do mestre quando este conclui no *Filebo*⁹³ que o prazer não basta a si próprio.

Aristóteles mostra que o excesso torna todo prazer mau e prejudicial, enquanto a moderação torna o prazer bom e desejável, e que essa espécie de prazer se faz de acordo com a satisfação natural. No livro III e no VII da *Ética*, Aristóteles faz uma divisão dos prazeres como também o fez Platão e depois o fará Epicuro, distinguindo a natureza do prazer, dividindo-o entre os da alma e os do corpo.

Por prazeres da alma classifica aqueles como o amor à honraria e ao conhecimento; contudo, afirma que “os homens que amam estes prazeres não são chamados nem de temperantes nem de intemperantes”⁹⁴. Já os prazeres do corpo são aqueles que dizem respeito aos sentidos: visão, audição e olfato, e, em relação a nenhum destes, alguém será chamado de intemperante:

[...] A temperança deve relacionar-se com os prazeres; não, porém, com todos, pois os que se deleitam com objetos da visão [audição e olfato, e sobre este último, intemperantes seriam aqueles que deleitam em cheirar molhos e acepipes, porque lembram os objetos de seu apetite] não são chamados temperantes nem intemperantes⁹⁵

Por outro lado, destaca que a temperança e a intemperança se relacionam com outros prazeres do corpo, sendo estas espécies de prazer: “compartilhadas pelos outros animais, e que por esse motivo parecem inferiores e brutais; são eles os prazeres do tato e do paladar... E aos intemperantes só interessa o gozo em si, tanto no que toca ao comer como ao beber e à união dos sexos”⁹⁶.

⁹³ Cf. Hackforth. *op. cit.*, p. 141, § 67 a.

⁹⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os pensadores), p. 55, Livro III, § 10, 1117 b.

⁹⁵ *Ibid*, p. 55, Livro III, § 10, 1118 a.

⁹⁶ *Ibid*, p. 56, Livro III, § 10, 1118 a – 1118 b.

Ora, estes prazeres do corpo a que Aristóteles se refere também são acusados por Platão como casos específicos da intemperança. Ainda assim, o Estagirista admite esta espécie de prazer como natural, como se observa no livro VII da *Ética*:

[...] Ora, das coisas que causam prazer algumas são necessárias, enquanto outras merecem ser escolhidas por si mesmas e contudo admitem excesso, havendo mister das causas corporais de prazer (pelas quais entendo não só as que se referem à alimentação como também à conjunção sexual, isto é, os estados corporais com os quais dissemos que se relacionam a temperança e a intemperança) enquanto outras não são necessárias, mas merecem ser escolhidas por si mesmas (como a vitória, a honra, a riqueza e outras coisas boas e agradáveis desta espécie [...]).⁹⁷

Ao que se pode observar, há uma proximidade entre Aristóteles e o filósofo do Jardim no que concerne às espécies de prazer. A diferença é que Epicuro dividirá os desejos/prazeres em três modos: 1. naturais necessários. 2. naturais não necessários. 3. nem naturais nem necessários. Sendo que os desejos do segundo modo, por serem os mais intensos, forçosamente correspondem aos prazeres que levam à intemperança. O ponto em comum é que ambos pensadores não vêem a satisfação destes prazeres como algo problemático, porém a implicação está na sua entrega excessiva, sendo esta conduta moral reprovável:

[...] Está claro, pois, que o excesso em relação aos prazeres é intemperança, e é culpável. Com respeito às dores ninguém é, como no caso da coragem, chamado de intemperante por arrostá-las nem por deixar de fazê-las, mas o homem intemperante é assim chamado porque sofre mais do que deve quando não obtém as coisas que lhe apeteçam (sendo, pois, a própria dor um efeito do prazer), e o homem temperante leva esse nome porque não sofre com a ausência do que é agradável nem com o fato de abster-se. [...].⁹⁸

Aristóteles verifica que esse comportamento constitui uma falha de caráter moral do indivíduo, já que confunde o prazer com o Bem. Ele aponta que todos buscam a felicidade e que todas as virtudes, entre elas o prazer sem excessos, visam à felicidade e não o contrário disto. Visto que essa falha moral (o prazer excessivo) acaba por corromper o bom governo de si, o *bem viver* e o *bem agir* se

⁹⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 122, Livro VII, § 4, 1147 b.

⁹⁸ *Ibid*, p. 57, Livro III, § 11, 1119 a.

afigram como a maior qualidade do grego, já que isso presume o verdadeiro autocontrole frente às vicissitudes.

Neste aspecto têm-se talvez a maior relação entre Aristóteles e Epicuro, uma vez que, ambos concordam que diversos são os prazeres e que, por sua agradabilidade contribuem para felicidade. Todavia, a escolha de vida sábia mostra que, muitas vezes deve-se recusar os prazeres quando estes corrompem o bom governo de si.

Em um primeiro momento, podemos pensar tal qual Platão, como visto na seção anterior desta dissertação, que se não há prazer, têm-se somente neutralidade. Contudo, nossa leitura percebe que nessa condição, para Aristóteles⁹⁹, conserva-se um profícuo prazer intelectual, fruto da razão que mostra ao sábio o pleno sabor de ser maestro de si. Dotado dessa sensibilidade, o sábio reconhece que nem todo prazer é desejável, pois, muitos deles provêm de fontes aviltantes. Desta forma, o sábio que recusa um prazer vil não se encontra em neutralidade, mas prova um prazer que coroa sua ação.

A indicação moral urgente de um bom governo de si, de uma postura intermediária, ecoará também nos Jardins; porém, o bem viver e bem agir aristotélicos propendem fundamentalmente à educação do sujeito político da *pólis*, haja vista a urgência em formar jovens virtuosos que pudessem dirigir e salvar a *pólis* decadente. Já com Epicuro, a boa condução de si, completa-se em objetivo, na recuperação do homem e de sua boa condição íntima, – independentemente da *pólis* – indicando que, perdido em suas próprias sensações de dor e prazer, o indivíduo necessita da reflexão ética para guiá-lo, mostrando-lhe os verdadeiros prazeres que abrem caminho à vida feliz.

4.3.4

Demócrito e as bases para Epicuro

⁹⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro X, § 25, 1173 b.

Deve-se explicar o porquê de só agora analisar as influências de Demócrito para a filosofia de Epicuro, uma vez que, caso aqui se estivesse sendo seguida uma ordem cronológica, este pensador deveria ser o primeiro a ser investigado. A presente escolha justifica-se pela sua influência direta e decisiva para o pensamento do filósofo do Jardim, e a exposição clara dos fragmentos de Demócrito neste momento será elucidativa, deixando ainda o caminho aberto para a próxima seção, dedicada a Epicuro.

Como fora visto anteriormente, o que chegou de Demócrito até nós, por meio de fragmentos, permite ver sua preocupação com a medida e prudência, comuns na formação e educação do nobre grego. Muitos são os fragmentos que este pensador relaciona ao prazer e à necessidade de prudência e continência, mas dentre todos aqueles filósofos anteriores a Epicuro, Demócrito deve ser destacado como sendo o primeiro a voltar-se, enfaticamente, para as idéias sobre sensações e também para a utilidade, como mostram os fragmentos abaixo:

Pois o prazer e a dor são o limite do vantajoso e do desvantajoso.

Nem o corpo nem o dinheiro fazem o homem feliz, mas a retidão e a prudência.

Desejar violentamente uma coisa, é tornar-se cego para as demais.

O desejo é justificado quando aspira as belas coisas sem excesso.

Recusar todo o gozo que não comporte vantagens.

Pois para o homem, a tranqüilidade provém da moderação no prazer e de justa medida na vida. A deficiência e o excesso provocam mudanças e grandes movimentos na alma. As almas agitadas por grandes movimentos perdem o seu equilíbrio e a sua tranqüilidade...

A moderação aumenta o gozo e acresce o prazer.

Viril não é somente quem triunfa de seus inimigos, mas também dos prazeres. Alguns, contudo, são senhores de cidades, mas servos de mulheres.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Todos fragmentos extraídos de: BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2001, p. 107 et. seq. 117.

O que falar destas prescrições? Demócrito as escreve assim como o fará Epicuro, em passagens curtas cujo modo visa a atingir diretamente seu leitor com sua moral diretiva. Percebe-se nos fragmentos transcritos uma valorização da tranqüilidade (εὐθυμία), e aqui Hirschberger¹⁰¹ indica o exato ponto de partida que Demócrito lega a Epicuro. O Abderiano confere ao estado de tranqüilidade (isenção das perturbações e dores derivadas das más escolhas) um valor inestimável, um prazer que leva a felicidade.

Ainda no que toca ao prazer, não diferentemente dos outros filósofos estudados neste capítulo, Demócrito atribui o prazer às sensações, contudo, a origem do sentir seria fruto de um encontro de átomos, sendo o prazer sua consequência.

Por fim, a preocupação de Demócrito em relação aos desejos e prazeres resulta do fato de que, o homem sendo um microcosmo no qual deve reinar a harmonia e a moderação – tanto na alma quanto no corpo – deve mantê-las no justo uso de todos os prazeres. Daí o prazer, para Demócrito, dever residir na medida, no que se refere às paixões e na aspiração aos prazeres nobres e estáveis, lançando assim as bases da ética epicúrea.

4.4

O prazer epicúreo

[...] Quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam certas pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou o interpretam erroneamente, mas ao prazer que é ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma. Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres ou rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos [...].
102

¹⁰¹ HIRSCHBERGER. *op. cit.*, p. 62.

¹⁰² EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu). Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002. p. 43-45.

Epicuro, da mesma maneira que os filósofos anteriores a ele, percebeu esta inversão de valores onde o bem agir, o bom governo de si e as demais virtudes perderam sentido e espaço para a satisfação individual e gozo do momento, devido a instabilidade – provocada pela crise da *pólis*, as guerras e doenças – e aos medos – da morte e dos deuses.

Ao contrário de Platão e Aristóteles, que elevaram uma filosofia salvacionista da *pólis* e demonstraram uma ética no uso do prazer para o indivíduo sujeito político, Epicuro procura, antes de tudo, tomar certa distância da turbulência política da *pólis* – para fixar-se nos jardins de sua propriedade – por acreditar na impossibilidade da razão obter êxito numa profunda crise de comando e autoridade ¹⁰³, a começar pelos próprios sábios. A esse respeito, corrobora-nos Hadot:

Quando o filósofo se dá conta de que é totalmente impotente para dar ao mundo o menor remédio para a corrupção da cidade, que pode ele fazer além de praticar a filosofia? É infeliz a situação na qual se encontram quase todos os filósofos da Antiguidade em relação ao mundo político, e mesmo Marco Aurélio, que, embora imperador, também exprimiu seu sentimento de impotência diante da incompreensão e da inércia dos súditos. ¹⁰⁴

Deste modo, distanciando-se da cidade e tomando a comunidade filosófica do Jardim como centro referencial, o prazer – que não deixa de ser um problema moral individual, haja vista os excessos – pôde ser trabalhado voltando-se mais para o homem e menos para a cidade, essencialmente numa filosofia salvacionista de si.

Tanto na *Carta a Meneceu* como em seus fragmentos, Epicuro fixou seu entendimento sobre os diversos desejos e prazeres, no intuito de esclarecer suas palavras ao dizer que o prazer é “princípio e fim da vida feliz”. As críticas e as acusações de um desenfreado e rasteiro hedonismo (críticas contemporâneas ao próprio Epicuro, mas tendo em *De Finibus II*, de Cícero, o maior alcance e

¹⁰³ Além desses agravantes, o sistema de vida epicúreo preza essa retirada, também, pela constatação de que os negócios da *pólis* trazem mais perturbações do que ganhos à vida de quem dela participa, por isso, devem ser evitados.

¹⁰⁴ HADOT, P. *O que é filosofia antiga*, p. 143.

influência para a posteridade) construíram uma imagem do Jardim como um lugar de orgias e deleites, tomando Epicuro como “um promotor da boa vida e do desfrute”¹⁰⁵. Por isso, Epicuro teve todo o cuidado de formular “modos” de manifestar dos desejos e prazeres e como essas manifestações implicam uma vida verdadeiramente prazerosa e feliz.

O conhecer¹⁰⁶ e o saber utilizar de cada um desses prazeres é o próprio objetivo da filosofia epicúrea, pois é mister do sábio conhecer a si próprio, o que implica também o modo de se desfrutar o prazer. Neste sentido, o bom governo de si – qualidade indispensável para o sábio, e também apontada por Aristóteles –, é um dos pontos visados por Epicuro quando ele divide os prazeres em três grupos. Se, por um lado, Epicuro admite o prazer como *Bem*, deve-se observar que não são todos os prazeres que devem ser buscados, visto que há prazeres que levam ao descomedimento e à intemperança, outros que levam a sofrimentos e ainda alguns que são meramente ilusórios. Por isso, estrutura os desejos de modo semelhante a Aristóteles. Mas, ao contrário desse último, que os divide em duas categorias, Epicuro o faz em três:

I – Desejos naturais necessários.

II – Desejos naturais desnecessários.

III – Desejos nem naturais nem necessários.

Os desejos naturais necessários

A primeira espécie remete essencialmente ao comer e ao beber. O homem come e bebe para satisfazer e preencher um vazio que lhe causa alguma dor. Logo

¹⁰⁵ LEONHARDT, Jürgen. *Cícero: filosofia entre cepticismo e confissão*. In: Erler, M. & Graeser, A. (org.). *Filósofos da Antiguidade II*. Do Helenismo até a antiguidade tardia. Tradução de Nélio Schneider. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2005. p. 92

¹⁰⁶ “o conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz”. Ver em EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu). p 35.

é natural (e até mesmo instintivo) buscar aquilo que venha a suprir tal necessidade. É natural, como já havia sugerido Aristóteles, que ninguém deseje a dor ao invés do prazer. Destarte, a satisfação destes desejos, na medida em que eliminam dores e perturbações, é necessária para a boa saúde e harmonia do corpo, em suma, para a felicidade ¹⁰⁷. Por outro lado, quando se busca excessivamente tal prazer sem visar a eliminação de um mal incômodo como, por exemplo, o “comer só por comer”, primeiramente detecta-se um apetite descontrolado, viciado e, em seguida, perde-se o próprio prazer de ingerir algo.

Por isso os desejos naturais e necessários devem ser comedidos, pois o seu contrário, além de não visar uma repleção natural, traz até mesmo perturbações que antes não se tinha. “De fato, só sentimos a necessidade do prazer quando sofremos pela sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa necessidade não se faz sentir” ¹⁰⁸.

Os desejos naturais desnecessários

Os segundos desejos, aqueles naturais desnecessários, remetem ao deleite com comidas suntuosas e ao apetite sexual. Ora, se esta idéia é transportada para a atualidade, ter-se-ia algo como, por exemplo: um sujeito que nunca comeu chocolate forçosamente não sente ou sentirá a mínima vontade de comê-lo se não chegar ao seu conhecimento que há um alimento prazeroso com tais e tais características. Deste modo, há uma série de alimentos, bebidas e temperos, dos quais é natural que se faça uso, porém, não sendo eles necessários ou indispensáveis para a satisfação natural, principalmente porque não visam nenhuma repleção. Estes alimentos são buscados pelo prazer e pela agradabilidade. De fato, Epicuro admite na *Carta a Meneceu* que estes desejos “favorecem a obtenção da felicidade”. Contudo, sendo estes alimentos agradáveis

¹⁰⁷ Pois a felicidade é um estado de equilíbrio corpo-alma.

¹⁰⁸ EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu), p. 37.

por si só, o desejo pela sua posse é um tanto perigoso, porque o seu uso sem limites leva à intemperança e incontinência.

O intemperante sabe que não necessita de tal alimento, que está comendo apenas pela sensação agradável, sabendo até que o abuso de tal alimento poderá lhe ser prejudicial; contudo, entrega-se ao desejo. Na mesma direção, o incontinente é aquele que já ultrapassou os limites da intemperança e já busca satisfazer o desejo a qualquer custo onde, não consegue se conter e sente falta de tal capricho a ponto de sofrer quando não tem seu desejo satisfeito. Isso era visto por Aristóteles como uma deficiência moral, frouxidão ¹⁰⁹.

Em Epicuro isso será também um problema moral, mas, antes de tudo, um problema de si, do indivíduo. Por guiarem-se através de *prolépses* falsas acerca dos verdadeiros prazeres, os indivíduos agem orientados por prazeres intensos que trazem mais desvantagens do que os bens oferecidos. Logo, uma vez que o prazer sempre acompanha a falta ou a dor e vice-versa, o indivíduo deve saber portar-se diante da dor que é suportável, para gozar do prazer da repleção adiante; do mesmo modo, deve saber conter-se:

E como o prazer é o primeiro e inato bem, é igualmente por esse motivo que não escolhemos qualquer prazer; antes pomos de lado muitos prazeres quando, como resultado deles, sofremos maiores pesares; e igualmente preferimos muitas dores aos prazeres quando, depois de longamente haveremos suportado as dores, gozamos prazeres maiores. Por conseguinte, cada um dos prazeres possui por natureza um bem próprio, mas não se deve escolher-se cada um deles; do mesmo modo, cada dor é um mal, mas nem sempre se deve evitá-las. Convém, então, valorizar todas as coisas de acordo com a medida e o critério dos benefícios e dos prejuízos, pois, segundo as ocasiões, o bem nos produz o mal e, em troca, o mal, o bem. ¹¹⁰

Para Epicuro, deve-se limitar o apetite por tais desejos, também porque, quando se buscam comidas luxuosas desmedidamente, pode-se chegar à

¹⁰⁹ [...] Ora, o homem deficiente no tocante às coisas a que a maioria resiste, e o faz com êxito, é mole e efeminado; pois a efeminação também é uma espécie de moleza. Um tal homem deixa arrastar o seu manto para evitar o esforço de erguê-lo e simula doença sem se considerar infeliz, ao passo que o homem a quem ele imita é realmente infeliz [...] o amigo de diversão é também considerado intemperante, mas na realidade é mole. Porque a diversão é um relaxamento da alma, um descanso do trabalho; e o amigo de diversões é uma pessoa que vai ao excesso em tais coisas [...].

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro VII, § 7, 1150 b, p. 127

¹¹⁰ EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*, p. 25.

incontinência; daí, aquilo que é básico ou natural é relegado ao segundo plano. Em termos atuais, o indivíduo rejeita o “arroz com feijão” preferindo nobres carnes, pratos requintados ou mesmo “*fast food*” e a ausência destes “requintes”, por algum motivo, também traz sofrimento ao homem contemporâneo “incontinente”, ao passo que aquele que se basta com o natural comedidamente, desfruta de grande prazer quando tem posse de semelhantes iguarias.

Então quem obedece à natureza, e não às vãs opiniões a si próprio se basta em todos os casos. Com efeito, para o que é suficiente por natureza, toda aquisição é riqueza, mas, por comparação com o infinito dos desejos, até a maior riqueza é pobreza [...] E consideramos um grande bem o bastar-se a si próprio, não com o fim de possuir sempre pouco, mas para nos contentarmos com pouco no caso em que não possuamos muito.¹¹¹

Como exposto no fragmento acima, verifica-se que o exercício de bastar-se a si mesmo deve ser uma prática¹¹² e que a postura do sábio não é extremada, mas consiste em limitar essa espécie de desejos e em saber utilizá-los, dando-se o mesmo com o apetite sexual. Vale lembrar que Aristóteles e Platão viam este apetite como natural, indispensável para reprodução e geração da vida. Foucault confirma isto numa passagem da *História da sexualidade II*:

[...] É entre os desejos mais naturais e necessários que Platão classifica aqueles que nos levam aos aphrodisia, e os prazeres que estes nos proporcionam têm como causa, no dizer de Aristóteles, coisas necessárias ao corpo e à vida do corpo em geral [...] Entretanto, por mais natural e mesmo necessária que possa ser, ela não é menos objeto de um cuidado moral; ela pede uma delimitação que permita fixar até que ponto, e em que medida é conveniente praticá-la [...].¹¹³

O ponto inovador de Epicuro é que para ele esse desejo é também desnecessário. Não deve ser eliminado, mas limitado. Quando o seu uso visa à repleção natural ou à anulação de uma necessidade em que há alguma dor, a consumação não é mal vista. Do mesmo modo que o indivíduo busca a mesa farta

¹¹¹ EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*, p. 26.

¹¹² Em Platão decorrente da razão que acena para uma vida mista com primazia para a medida e a boa proporção em todas as coisas; em Aristóteles, pela prudência.

¹¹³ FOUCAULT, M. *História da sexualidade II*. Capítulo 1, p. 47.

pelo seu sabor agradável e prazer momentâneo, a força intensa da *hedoné aphrodisiasein* arrasta o amante às “doenças morais”. Claro que o papel moral do indivíduo foi exaltado em Platão e Aristóteles ¹¹⁴, como visto anteriormente, mas o papel moral de si para si (o respeito que se deve ter com a própria condição íntima, que deve ser equilibrada), também não escapou a Epicuro.

Se as coisas que proporcionam prazeres aos dissolutos pudessem livrar o espírito das angústias que sofre sobre os fenômenos celestes, a morte e os sofrimentos e se ademais, elas lhe ensinassem o limite dos desejos, não teríamos nada para repreendê-los, já que estariam mergulhados em prazeres sem nenhuma mistura de dor e de tristeza, que constituem precisamente o mal. ¹¹⁵

Os desejos não naturais e não necessários

Os desejos não naturais e nem necessários são aqueles que dizem respeito às riquezas, glórias e honrarias, além de objetos e pertences que, por uma vã ilusão, levam o homem a sentir felicidade. Para Epicuro, esses desejos devem ser eliminados, pois primeiro não tendem a uma repleção natural, não anulam dor alguma e ilusoriamente proporcionam felicidade. Segundo, porque são perigosos na medida em que compartilham de ambição, fazendo com que um homem fira um interesse coletivo a seu favor, ou quando o indivíduo busca sempre mais e mais, sem nada lhe bastar.

Novamente pode-se recorrer à figura de Sócrates como o melhor exemplo. Ao ser indicado pelo oráculo de Delfos como o homem mais sábio dentre todos os atenienses, continuava em sua postura de nada saber. Andava sempre com o necessário, bastava-se a si próprio e, quando indicado para receber honras por sua conduta na guerra, recusou-as. Inversamente à Sócrates, temos, como visto anteriormente, a figura de Alcibíades. Pensando sobre essa maestria de si, Epicuro diz: – “a quem não basta pouco nada basta” ¹¹⁶. Assim, o bastar-se a si próprio é

¹¹⁴ E para eles os prazeres são efetivamente agradáveis e, por isso, também, não devem ser eliminados; todavia, devem ser limitados quando desvirtuam o homem de sua condição na *pólis*.

¹¹⁵ MORAES. *Epicuro: as luzes da ética. Máximas Fundamentais X*, p. 94.

¹¹⁶ EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*, p. 26.

exaltado como uma ascese epicurista e uma qualidade moral indispensável para o sábio. Ao passo que a intemperança naquilo que não é natural nem necessário deve ser eliminado, uma vez que é também uma deficiência, uma fraqueza moral, própria daqueles que não praticam a filosofia e de ignorantes.

4.5

Que prazer é este que Epicuro aponta como bem? Ataraxia, aponia e o tetraphármakon.

*Por prazer nós entendemos a ausência de dores no corpo e de perturbações na alma.*¹¹⁷

O verdadeiro prazer, o qual se deve entender como *Bem* para Epicuro é o prazer estável, que repousa na imperturbabilidade da alma e do corpo, *ataraxia*. Esse estado pleno e harmônico é alcançado quando se está isento das dores (*aponia*), necessidades e vícios que corrompem o prazer e por via do constante exercício filosófico. Pois a busca pelo conhecimento permite um conhecer a si próprio, indispensável para que o indivíduo possa em todas as ocasiões saber conduzir-se e calcular prudentemente suas ações. A *ataraxia* se atinge também pela eliminação dos medos e temores que inquietam os homens, como os que se tem dos deuses e da morte. Epicuro notou, que por ignorar a natureza destes temas, os homens sofrem e se entregam a qualquer crença ou culto buscando consolo ou alívio. Por isso, o filósofo do Jardim sintetizou, ao fim da *Carta a Meneceu* aquilo que seus discípulos e comentadores ao longo dos séculos agruparam com o nome de *Tetraphármakon*, as quatro premissas fundamentais

¹¹⁷ LAETIUS. *Lives of eminent philosophers*, X. p. 657, § 132.

(cada uma ressaltando um equilíbrio específico) que balizam a filosofia epicúrea como método para atingir a *ataraxia*:

Na tua opinião, será que pode existir alguém mais feliz do que o sábio que:

1 – *tem juízo reverente acerca dos deuses*

2 – *que se comporta de modo absolutamente indiferente perante a morte;*

3 – *que bem compreende a finalidade da natureza, que discerne que o bem supremo está nas coisas simples e fáceis de se obter e que:*

4 – *o mal supremo ou dura pouco, ou só nos causa sofrimentos leves?*¹¹⁸

Ora, conhecendo o *tetraphármakon* e através da prática filosófica – no exercício diário de agir de acordo com a natureza¹¹⁹, no exame de consciência agindo sempre como o mestre procederia em todas as situações, praticando a filosofia entre amigos e revisando sempre as máximas fundamentais – que o epicurista poderia, mesmo diante das crises apresentadas do início deste capítulo, então alcançar seu objetivo: a vida feliz (*μακαρίως ζῆν*)

[...] A vida sábia é o modo de realização da *ataraxia*, ela é a máxima expressão da *phrónesis*, enquanto sabedoria de agir a partir de si mesmo, o que é, para Epicuro, o bem mais precioso da filosofia [...].¹²⁰

Vista essas passagens, não se pode deixar de admitir, lembrando o próprio Aristóteles, que o prazer do movimento, das sensações e das coisas agradáveis, constituem também um bem, mas não o Bem. O conhecimento das virtudes, a

¹¹⁸ EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu) p. 47.

¹¹⁹ Observado na terceira máxima deste *tetraphármakon* e que, segundo Arrighetti, diz respeito ao “perfeito equilíbrio dos átomos que compõe o corpo (*e aqui entendemos corpo como o complexo corpo-alma*. Grifo nosso)”.
Cf. ARRIGHETTI, Graziano. Epicuro y su escuela. In: *Historia de la filosofía*. v. II (La filosofía griega). Dirección de PARAIN, Brice. Mexico: Siglo veintiuno editores s.a., 1992, p. 304.

¹²⁰ SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume – Dumará; Natal: UFRN. 2003. p. 81.

racionalidade, a justa medida no uso diário, o bem agir sempre foram os preceitos norteadores na formação do homem grego como homem sábio, *status* mesmo da sua superioridade sob outros povos que, por sua vez, seriam chamados de bárbaros. Esses preceitos são vivos no pensamento epicúreo, sendo essa ética fundada na *autarkéia* e no cuidado de si, na ascese dos desejos e na eliminação de dores e perturbações, o verdadeiro caminho para o *Bem* em sua filosofia. Contudo, ao falar de eliminar dores e sofrimentos, isso não reduz o fim desta filosofia a um negativismo – ou mesmo a uma idéia de neutralidade, como vimos com Platão.

Fundamentalmente o prazer é o Bem para Epicuro; um prazer que tem seu ápice na razão que reconhece todos os prazeres e elege primeiro, àqueles que – não importando sua duração ¹²¹ – por não trazerem consigo dores e perturbações proporcionam, além da agradabilidade, o equilíbrio do complexo corpo-alma. E este é o princípio da vida feliz. Neste sentido, Silva ¹²² dá uma definição chave para a compreensão do prazer que Epicuro tem em vista: “O Bem é o prazer, e o prazer é o estado de equilíbrio alcançado e mantido pelo exercício da sabedoria”.

Insistir neste tema, como o fez Epicuro, indica um reflexo do momento onde o uso dos prazeres romperia as barreiras e convenções morais e que, por fim, em nada acrescentavam ao homem. O discurso de valorização do prazer momentâneo e a sobreposição destes sobre as virtudes, finalmente, passada a euforia, mantinham o homem com todos os seus medos, sofrimentos e problemas.

Em razão de tudo isso, o *Jardim dos prazeres* passa a ser, na verdade, um lugar de meditação e exercício onde a relação mestre–discípulo torna-se mesmo missionária, pois o conhecimento deve ser compartilhado inclusive para as gerações futuras que também precisarão das palavras terapêuticas.

¹²¹ Arrighetti indica que para Epicuro: “é possível gozar de modo pleno em um dia, como em cem anos”. Cf. ARRIGHETTI, Graziano. *op. cit.*, p. 304.

¹²² SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*, p. 99.

4.6

O hedonismo epicúreo

Para dar resposta à questão proposta pelo título deste item tornou-se preciso trilhar o caminho percorrido, observando os seguintes elementos: a sociedade da época; fatos pontuais como foram a peste e também as guerras, e que a nosso ver despontaram como agravantes para a fragilização das bases morais que dizem respeito ao cuidado de si; a análise das filosofias da época, em contraste com o pensamento do próprio Epicuro, pretendendo com isso uma re-interpretação do pensamento epicúreo no que toca ao prazer (*hedoné*).

Nesta seção, primeiramente procederemos à análise da filosofia moral hedonista e, a seguir, será feita uma justa comparação desta com o pensamento de Epicuro e sua moral. Também é importante deixar claro que o foco em questão será o próprio Epicuro e não os epicuristas de forma geral, uma vez que, de fato, há uma proximidade de alguns fragmentos epicúreos com aquilo que é reverenciado pelos hedonistas, mas que em sua essência não coincide com o concebido pelo nosso autor.

Sobre a posição moral hedonista

Colocando a questão de forma grosseira, o hedonista é aquele que objetiva em todas as ocasiões o prazer como fim. As ações e comportamentos são guiados para experiências que ofereçam vivacidade, gozo e prazer que, quanto maior forem, serão também vistos como o próprio Bem.

Numa época, compreendida da metade do século IV a.C. ao tempo de Epicuro, onde uma das principais investigações, por parte da maioria dos pensadores, apontava para as questões: “o que é felicidade”, “o que é a vida feliz” ou “o que mais proporciona felicidade”, o prazer ganhou, para muitos – com destaque aos cirenaicos, como visto anteriormente –, o *status* de ser confundido

como a própria felicidade. Assim sendo, aquele indivíduo que passa a assumir a postura hedonista vê o prazer como o próprio Bem ¹²³. Não serão desejadas as virtudes como a sabedoria, justiça, a temperança ou a coragem, e sim o imediatismo das sensações mais agradáveis e intensas, embora todas estas e as demais virtudes tragam o prazer consigo.

Por estas considerações, o hedonista passa a ser visto como um homem desmedido, intemperante ou ainda incontinente, pois, nas variadas situações cotidianas, ele deixa de lado tudo aquilo que tenha em si esforço, dor ou sacrifício, ou seja, tudo aquilo contrário ao prazer. É legítimo buscar sempre as experiências mais intensas e, entre elas encontram-se a satisfação pela gula e a sexualidade. Em outra perspectiva, o hedonista assume também uma atitude ética egoísta. Tomado por uma postura teleológica, da qual o fim deverá sempre indicar o prazer, o hedonista não se importará com os meios para se chegar a esse fim. É uma ética individual onde o “eu” se superpõe ao interesse coletivo ¹²⁴. O prazer é uma experiência para o indivíduo e um bem. Logo, virtuosa será a alternativa que proporcione maior quantidade de prazer para ele, mesmo que universalmente seja prejudicial.

Frankena contribuiu ilustrando cinco proposições geralmente aceitas por todos hedonistas (Vasquez ¹²⁵ trabalha somente com as teses 2, 3 e 5):

1 – Felicidade = prazer ou felicidade = aquilo que agrada.

2 – Todos os prazeres são intrinsecamente bons ou tudo o que agrada em si mesmo é bom em si mesmo.

3 – Somente os prazeres são intrinsecamente bons ou tudo o que é bom agrada em si mesmo agrada por si mesmo.

¹²³ Segue-se que, embora, Epicuro também entenda o prazer como o Bem, percebe-se nitidamente, com o aferido até aqui, a gradação do prazer que este filósofo concebe, e possibilita-nos distinguir sua filosofia do hedonismo vulgar, como posto acima.

¹²⁴ Esta premissa não é uma regra. Como indica Vasquez o egoísmo ético consiste em que cada um deve agir conforme o seu interesse, sendo prazeroso ou vantajoso para si. Assim agem muitos hedonistas quando, por exemplo, desprezam um prazer menor coletivo por um prazer pessoal maior. Mas o hedonista poderá também tender para um utilitarismo onde o máximo de prazer deve vir acompanhado para um número maior de pessoas. Ambas as teses têm suas complicações, e neste momento, não cabe discuti-las aqui.

¹²⁵ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. 24. ed. Tradução de João Dell’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 160 et. seq.

4 – Agradar é o critério para a determinação de que é intrinsecamente bom. É o que torna as coisas como fins.

5 – Uma atividade ou experiência é intrinsecamente boa em proporção à quantidade de prazer que encerra (ou, melhor em proporção à predominância quantitativa de prazer sobre a dor, que nela se contém ou que lhe é intrínseca) ¹²⁶.

Diante dessas premissas, o atual trabalho se ocupará nas próximas seções, em rebater as acusações de um hedonismo rasteiro que recaiam sobre Epicuro ou mesmo admitir se de alguma maneira ele sustenta formas de hedonismo no seu pensamento, levando a cabo uma confrontação entre ele e as proposições hedonistas.

4.6.1.

1ª Tese: Felicidade = prazer ou felicidade = aquilo que agrada.

Sobre a primeira tese indicada por Frankena lembra-se que Epicuro diz ser o prazer *o princípio e o fim da vida feliz*. Analisando friamente, é difícil negar seu hedonismo nesse ponto, mas o hedonista original entende a relação felicidade = prazer como a experiência agradável; logo, o prazer é fruto daquilo que é agradável e que, por sua vez, tem sua origem na sensação e no movimento constante daquilo que é prazeroso, pois onde há o prazer continuamente não haverá dor ou sofrimento. Assim, este raciocínio serve de sustentação para o hedonista sempre buscar o máximo de prazer.

Nesse ponto, o presente trabalho entra em concordância com Markus Silva e também com Mota Pessanha em seus apontamentos. O primeiro sugere que: [...] O bem é o prazer, e o prazer é o estado de equilíbrio alcançado e mantido pelo

¹²⁶ FRANKENA, William K. *Ética*. 3. ed. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p. 100.

exercício da sabedoria [...] ¹²⁷. E o segundo diz: [...] prazer, mas prazer com medida e senso de limite. O hedonismo epicurista alia prazer e serenidade [...] ¹²⁸. Destarte, quando Epicuro exalta o prazer como princípio e fim da vida feliz, como já visto, pensa nos prazeres estáveis, até mesmo pelo fato de a felicidade ser para ele um estado pleno de imperturbabilidade, harmonia e *aphatéia*, ou seja, domínio sobre os desejos. À medida em que se busca incessantemente aquilo que é agradável, extrapolando os limites daquilo que é natural, buscando o desejo onde não existe falta, torna-se evidente o descontrole sobre si, próprio daqueles que desconhecem a si próprios e vivem numa vã ilusão de felicidade.

A análise destas citações nos levam a crer que Epicuro – primeiramente privilegiando outras manifestações do prazer como a filosofia, o conhecimento, a razão, a memória, o conhecimento fisiológico (e o conjunto destes proporcionam prazeres que, por sua vez, agradam de modo estável) – é contrário à posição hedonista em seus usos dos prazeres, pois, enquanto o hedonista tende sempre para o que é mais agradável, Epicuro acena que o sábio deve procurar o verdadeiro estado de prazer: em não sentir a necessidade de viver com a necessidade e a ausência das dores (*ataraxia* e *aponia*).

É até mesmo contraditória a intenção hedonista de ver o prazer como felicidade e é pertinente a crítica de Frankena rejeitando esta tese, porque como ele afirma, pode-se pensar em prazeres, mas não em felicidades. Felicidade, assim pensada, é um estado pleno, enquanto o agradável e prazeroso é específico e momentâneo. O ponto de discordância com Frankena nesta presente dissertação está na insistência deste autor em apontar Epicuro como hedonista no sentido em que discutimos, ou seja, um hedonista tal como o cirenaico Aristipo. Sobre esta primeira tese, ou entende-se seu hedonismo estável onde o prazer é sim princípio e fim da vida feliz por visar uma plenitude individual, fim este compartilhado pelas diversas escolas, ou considera-se Epicuro um hedonista, como o indica Frankena.

¹²⁷ SILVA, Markus Figueira da. *op. cit.* p. 99.

¹²⁸ PESSANHA, José Américo Mota. As delícias do jardim. In: NOVAIS, Adauto (Org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura. 1992. p. 75.

4.6.2.

2ª Tese: Todos os prazeres são intrinsecamente bons ou tudo o que agrada em si mesmo é bom em si mesmo.

Esta tese figura entre aquelas geralmente aceitas por todos os hedonistas, e também por muitos dos classificados como não hedonistas (tal qual Aristóteles, por exemplo). Poderá argumentar-se em favor desta sentença que o prazer é sempre um dos guias naturais de todo animal, que visa sempre àquilo que é agradável, ao passo que nenhum ser prefere a dor ou desprazer. Aristóteles na *Ética a Nicômaco* recorre a Eudoxo que diz que ninguém em sã consciência iria preferir o desprazer ao prazer. Essa sentença tem validade também em Epicuro que, no primeiro fragmento ético das *Sentenças Vaticanas*, diz que o prazer: “é o primeiro bem, o bem inato, e que dele derivamos toda escolha ou recusa e chegamos a ele valorizando todo bem como critério do efeito que nos produz”¹²⁹.

Ora, os não hedonistas objetam contra esta tese que não são todos os prazeres bons, e ainda que não é por serem desejáveis que todos os prazeres são bons. Um exemplo pertinente é o caso da vingança, ou até mesmo a inveja, sentimentos que proporcionam um prazer até mesmo indescritível ao seu agente. Nestes casos, apesar do apelo ao conteúdo moral da ação, que demonstra algo reprovável e um desvio de caráter, não se consegue refutar o fato de que existe um prazer aí contido.

Acredita-se que Epicuro consegue aprimorar esta tese quando diz que: “nenhum prazer é em si um mal, mas as coisas que nos proporcionam certos prazeres acarretam sofrimentos às vezes maiores que os próprios prazeres”¹³⁰. Ele parece aceitar que o prazer, em si, sempre será agradável, embora também existam prazeres impuros que, ainda que agradáveis em si, devem ser rejeitados por suas conseqüências.

Recordando o capítulo anterior, como Epicuro classificaria esta espécie de prazer? Sem dúvida, entre os da segunda espécie, ou seja, aqueles naturais não necessários. O desejo de vingança, não visa a satisfação natural de uma privação

¹²⁹ EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*, p. 25.

¹³⁰ Máximas fundamentais, In: MORAES: *Epicuro – as luzes da ética*, p.94.

ou dor, necessária à vida natural. É um desejo que pode ser prazeroso e bom, mas, essencialmente, contém em si algo de inquietante, sendo um sentimento que o homem não precisa nutrir. Lembrar-se-á sempre que a missão da filosofia epicúrea é terapêutica, uma preparação para eliminar tudo aquilo que traga consigo perturbação. Acredita-se que o epicurista no seu cálculo, ao observar estes exemplos, não veja dificuldade em concluir que, embora a ação acene com algum prazer, é moralmente má e desnecessária por si mesma e para si, em suas conseqüências.

Nesse contexto, o que falar dos prazeres da *aphrodisia* e seu uso intemperante como, por exemplo, no caso de uma traição? Um hedonista nunca admitiria ser esta experiência má por si mesma e, ao contrário, sempre a verá como um prazer puro na perspectiva de sua grande intensidade, sendo, assim, intrinsecamente boa e confundida com o bem. Como nos casos da inveja e da vingança, Epicuro vê o mesmo problema. Ele irá concordar no fato do gozo em si ser bom (no sentido de agradável, o que é irrefutável), mas deixa de ser uma ação preferível no momento em que as perturbações pertinentes a ele se afiguram possíveis. O ato não seria reprovável na perspectiva de um ato pecaminoso, reprovável pela divindade; ou mesmo reprovável pela lei; todavia, passa a ser reprovável quando infringe os costumes e se configura como um desvio moral de um indivíduo que deveria ser temperante. Por isso, em Epicuro, o ato precisa passar pelo exame do cálculo ¹³¹, pois suas conseqüências – como a perda de confiança ou mesmo a perda de um parceiro ou parceira, males para saúde, destruição dos bens são, por si só perturbadores.

Por fim, quando Epicuro aceita esta tese, deve-se atentar que o homem dotado de razão calcula suas ações de modo que sua serenidade não seja abalada; neste ponto, Epicuro discorda de outros hedonistas, entendendo que o prazer em si sempre será bom; contudo, deve ser puro no sentido de tender sempre para a tranqüilidade do indivíduo. Há aqui, na análise desta tese, uma nítida diferença entre sua filosofia e o hedonismo cirenaico visto que o despreza, figurando, no mínimo, num hedonismo qualitativo (que não se entrega a qualquer prazer) ou mesmo não há porque chamá-lo de hedonista.

¹³¹ Verificar-se-á melhor sobre este exercício do “cálculo” no próximo capítulo.

4.6.3

3ª Tese: Somente os prazeres são intrinsecamente bons ou tudo o que é bom agrada em si mesmo agrada por si mesmo.

Esta tese admitida também por Vázquez geralmente é aceita por todos hedonistas. O conteúdo desta tese é tratado de forma crucial no Filebo de Platão, quando Sócrates discute com seus interlocutores, que afirmam que somente o prazer é bom e o próprio bem. Se realmente tenta-se sustentar que somente o prazer deve ser visto como bem – prazeres do ventre como querem os hedonistas (visto serem os mais intensos e imediatos) – abdicando de prazeres estéticos, éticos, científicos, da lembrança, e outras formas, esta tese torna-se insustentável. Por outro lado, compreendendo a fala “somente os prazeres” como sendo referentes a todos os prazeres de forma conjunta, uma vez que todos são experiências que encerram gozo, a tese torna-se coerente. Como afirma Frankena: “(...) o conhecimento, a excelência, o poder, e assim por diante são simplesmente frios, nus e sem valor, se não forem experimentados com o acompanhamento de alguma espécie de gozo ou satisfação (...)”¹³². Por conseguinte, o conhecimento, o saber conduzir-se, o poder, e etc., sendo experiências prazerosas destroem a idéia de que somente os prazeres do movimento são intrinsecamente bons.

Quanto à segunda premissa da tese que diz que: - *tudo que é bom em si mesmo agrada por si mesmo*, Vázquez toca no ponto crucial desta tese quanto ao seu valor moral. Ele destaca que experiências prazerosas, como uma admiração estética, não correspondem diretamente a um valor moral, mas, inversamente, pode-se pensar no caso de um marginal que agride uma vítima indefesa. Neste caso, o agressor pode sentir um prazer em agredir ao passo que o agredido sente dor e desprazer. Por mais forçoso que seja, o prazer que sente o agressor agrada em si mesmo – para o agressor – sendo inclusive um guia para que seja sempre preferível obter o prazer de agredir, do que a dor da vítima. Contudo, logicamente, a idéia de *bom* neste caso perde novamente seu valor moral, inexistindo aí um limite entre justiça e injustiça, quando o prazer serve de guia visando o fim que proporcione mais prazer.

¹³² FRANKENA, W. *Ética*. p. 108.

Acredita-se que Epicuro não faria objeções no caso de se sustentar que somente os prazeres são intrinsecamente bons – e que tudo que é bom em si mesmo agrada em si mesmo – quando por prazeres se entendam todas as experiências que encerram prazer. Contudo, dialogando com o exemplo dado, o prazer gerado, apesar de ser tido como agradável ao agressor, não pode ser considerado bom em si mesmo, visto as suas conseqüências futuras, e logo trata-se de um prazer vão, que apesar de agradável, não é bom em si mesmo. Admitindo isso não há por que dissociar o pensamento de Epicuro do de Platão ou Aristóteles. Pois ele assume definitivamente a variedade de prazeres, privilegiando principalmente o conhecimento, a filosofia, a moderação e proporção nas coisas.

4.6.4

4ª Tese: Agradar é o critério para a determinação de que é intrinsecamente bom. É o que torna as coisas como fins.

Dado que agradar é o critério para a determinação de que é intrinsecamente bom, mostra-se esta tese como algo de difícil sustentação, e que também Epicuro não a assumiria totalmente. Vejam-se algumas situações. Como na situação anterior, quando alguém perversamente machuca uma pessoa, o primeiro sente prazer e o segundo, dor. Aí, o ato de agredir é necessariamente bom (?), ganhando mesmo o *status* de ação moralmente correta, enquanto o ato de ser agredido e sofrer a injustiça torna-se moralmente mau para quem sofre. Ora, isso parece supor que praticar a injustiça é justificável neste ponto.

Epicuro decerto não aceitaria por completo tal sentença, já que experiências aprazíveis, baseadas na injustiça e em paixões tornam a porção de prazer da ação menor, proporcionalmente à porção de desprazer que o mesmo ato traz consigo. Logo, agradar não seria critério para determinar o que é intrinsecamente bom, tornando algo como fim. E aqui, a questão ultrapassa o postulado moral de um contrato estabelecido entre os seres para que uns não agridam uns aos outros, o que inclusive já está presente em Epicuro; ou de uma lei universalizável em forma

de uma regra de ouro. A moral epicúrea se baseia num cálculo para si próprio. No cálculo prazer–desprazer presente no caso da inveja, por exemplo, o prazer geralmente será menor que o desprazer, pois o indivíduo estará sempre inquieto devido a uma retaliação, a um julgamento perturbador do seu espírito. Quanto à tese discutida, os fragmentos a seguir permitem compreender melhor o pensamento de Epicuro:

Não é possível que aquele que comete, às escondidas, algo contra a convenção de não se prejudicar mutuamente possa ter a certeza de que não será descoberto, mesmo se, no momento, poder escapar mil vezes, até o final da sua vida, não terá certeza de não ser pego.¹³³

A serenidade espiritual é o fruto máximo da justiça (...) o justo é sumamente sereno; o injusto, cheio das maiores perturbações.¹³⁴

Outra situação que pode ser pensada foi levantada por Moraes, tão atual quanto o consumo de drogas. Ele lembra bem que, em muitas situações, os homens usam drogas para driblar situações desfavoráveis, como os habitantes andinos que mascam a folha da coca para suportar o ar rarefeito, além de servir como anestésico. Lembra também que a medicina moderna criteriosamente manipula o uso da cocaína e ópio para aplacar dores intensas. Contudo, o seu uso inconseqüente leva a caminhos desgraçados.

[...] Do ponto de vista do epicurismo, o prazer proporcionado pela droga é o mais frágil e miserável. O mal que costuma fazer é incomparavelmente maior do que o fugaz bem-estar ou euforia que eventualmente proporciona. O drogado obtém por meios químicos uma falsa ataraxia que destrói o caráter, portanto a dignidade e a liberdade, tornando-o escravo de um punhado de pó ou pasta; logo incapaz de atingir a ataraxia verdadeira [...].¹³⁵

O fato de agradar não é critério para tornar as coisas preferíveis como fim. Por mais agradável que seja, neste caso, a droga, não deveria ser desejável como fim, uma vez que seus efeitos, quando é usada de forma inconseqüente, são

¹³³ Máximas Fundamentais, In: *MORAES: Epicuro: as luzes da ética.* p. 97

¹³⁴ EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*, p. 27.

¹³⁵ MORAES. op. cit., p. 67.

arrasadores e eliminam qualquer proveito e prazer que ela ofereça. Esta tese parece mesmo ser insustentável e não pode também ser associada a Epicuro, uma vez que foge do seu ideal de *ataraxia* e, também de *autarkéia*, pois o indivíduo acaba por perder o domínio de si.

4.6.5

5ª Tese: Uma atividade ou experiência é intrinsecamente boa em proporção à quantidade de prazer que encerra (ou, melhor em proporção à predominância quantitativa de prazer sobre a dor, que nela se contém ou que lhe é intrínseca).

Esta tese marca a linha divisória entre hedonistas quantitativos e qualitativos. Os primeiros privilegiam sempre a ação que dá mais prazer, enquanto os segundos buscam prazeres tidos como nobres. É uma tese complicada ao passo que pessoas podem preferir (fato que lhes proporciona grande satisfação) saborear uma mesa farta, enquanto outros preferem um sabor requintado ou excêntrico; há ainda alguns que encontram o verdadeiro prazer no comedimento e na medida. Mas o fato é que a generalização desta premissa apresenta dificuldades. Como Vásquez propõe e aqui se transcreve, no caso de valores estéticos, há pessoas que apreciam ritmos musicais ditos vulgares, rejeitando uma melodia erudita. Isto não levaria a afirmar que o dito vulgar é verdadeiramente bom porque oferece um prazer maior para estas pessoas, ao passo que o clássico seria descartado e considerado desprezível.

A tentativa de elucidação, quando se pretende generalizar esta premissa, entra numa discussão interminável e sem solução, porque sendo a sensação sempre algo subjetivo, onde realmente cada um é a medida de si mesmo, o prazer será sempre um *para si* e, neste sentido, sempre haverá o debate da crença que o prazer que se sente é superior ao prazer do outro. Acredita-se que o prazer sendo sempre para si ultrapassa esta questão, tornando esta tese insustentável, pois não habilita a dizer que o que ocasiona maior prazer deve ser preferido ante aquilo que

traz menor prazer. Esta tese é apenas sustentável para si, mas como há a presença do outro, estas experiências não morais não podem ser quantificáveis.

Há de se notar também que esta tese é insustentável à medida que atos e comportamentos cruéis ou incontinentes possam ser preferíveis por encerrarem maior prazer. O fato é que o máximo de prazer nem sempre é o correto moralmente. Vásquez traz um ótimo exemplo ao abordar a premissa que privilegia a ação que oferece o máximo bem. Pensando numa guerra os mais necessitados teoricamente são os que sentem a maior falta de alimentos e cuidados, como crianças e idosos. Mas ao se distribuir alimentos à população, os mais necessitados receberam mais alimentos em detrimento dos outros ditos “menos necessitados”; um hedonista quantitativo, neste caso, poderia objetar sobre tal ação, pois recebendo menos alimentos ele estaria mais vulnerável às dificuldades, logo, aos sofrimentos. Assim a ação que melhor lhe atenderia seria a distribuição igualitária dos alimentos, onde ele estaria recebendo mais alimentos, proporcionando assim mais prazer para si.

Especulando com o que fora aqui visto, podemos perguntar: como Epicuro se comportaria diante de uma situação caótica como essa? Muitos comentadores, inclusive Frankena e Vásquez, insistem em considerar Epicuro como um hedonista quantitativo; contudo, Epicuro não se posicionaria desse modo, por notar também que a solidariedade, como um veículo de amizade (exercício ascético que será analisado no capítulo seguinte), oferece mais a quem precisa, sendo um ato em que a proporção de bem seria maior que o ato egoísta que exige mais para si.

Considerações gerais sobre o capítulo

A título de considerações finais deste capítulo sobre o prazer e o hedonismo epicúreo, pode-se resumir alguns aspectos nele tratados: Primeiramente, que há no epicurismo um forte apelo hedonista, todavia, um hedonismo claramente qualitativo, orientado pelo ideal da *autarkéia* (saber conduzir-se sendo senhor de si) e, por isso mesmo, discordante da postura quantitativa de seus predecessores

cirenaicos que consideravam o prazer como o máximo bem, e deste modo, entregavam-se intensamente aos prazeres.

A filosofia epicúrea demonstra que o prazer que principia a vida feliz, tem seu ápice na combinação de *ataraxia* e *aponia*. Desta forma, a prática de exercícios ascéticos – como, por exemplo, o conhecimento fisiológico, o controle e o cálculo sobre os desejos – são essenciais para a aquisição desse máximo prazer, como esclarece Bryant:

Assim, o hedonismo de Epicuro é claramente de modo pragmático ou calculado, com vários prazeres cinéticos convencionais (...)

Este foi de fato um novo estilo hedonista; por equiparar prazer pleno com ausência de dor, isto é, a ordem katastêmica ou o repouso de nosso complexo corpo-alma atômicos, Epicuro foi capaz de adotar certos ideais ascéticos herdados do ideal de ‘autarkéia’ (...) ¹³⁶

Sobre as cinco teses apresentadas, nota-se que quando Epicuro se aproxima de alguma delas, assim também o fazem outros mestres (como Aristóteles, por exemplo), até porque são teses coerentes e que sustentam as tentativas de contestação. Não obstante, sua filosofia do prazer não deve ser deturpada como fizeram seus rivais, mas, ao contrário, seria interessante compreender Epicuro como um filósofo do equilíbrio, ou então, que começássemos a ler sua filosofia do prazer interpretando-a como uma filosofia da felicidade.

Para seu sistema filosófico, a felicidade seria alcançada apenas quando toda dor for extirpada e quando o verdadeiro prazer for compreendido. Desta forma, tal como aferido até aqui, compreende-se que o projeto de Epicuro obteve êxito em seu objetivo: indicar a verdadeira felicidade.

¹³⁶ BRYANT, J. *Moral and Social structure in ancient Greece*, p. 410.