

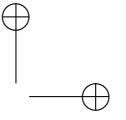
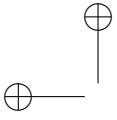
A serenidade do mar



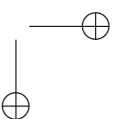
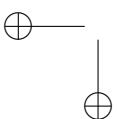
José Manuel Santos

2007

www.lusosofia.net



Luso**Sofia**:press





*A serenidade do mar. Razão e emoção na ética de Epicuro**

José Manuel Santos

Índice

1. Teoria do prazer	1
2. O <i>tetrapharmakon</i> ou as condições da felicidade	9
3. A serenidade do mar (<i>galênê</i>)	20

«O homem é o ser que tem necessidade
de se reconciliar com a sua existência.»¹

Hans Blumenberg

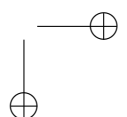
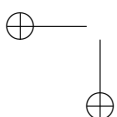
1. Teoria do prazer

Os animais têm a faculdade de sentir prazer e dor. Estes são sensações fortes (*pathê*) que assinalam, respectivamente, um estado “favorável” ou “desfavorável”² do organismo, eventualmente provocado por uma causa exterior. No caso da dor, pode-se tratar de

*in *Arquipélago. Série Filosofia*, n.º7, 2007

¹*Hölenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt, p. 356. “Der Mensch ist das der Versöhnung mit seinem Dasein bedürftige Wesen.”

² DL, X, 34. As referências ao texto das *Vidas e Doutrinas dos Filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio, que contém três cartas originais de Epicuro, as “máximas capitais” do filósofo do Jardim e comentários doxográficos de Diógenes, serão indicadas pelas iniciais DL, seguidas da indicação, em números



uma anomalia orgânica, uma doença ou uma ferida causada por um outro animal ou um objecto inanimado; mas também se pode tratar, e tal é o caso mais normal, de um estado deficitário do organismo, da falta de algo necessário à vida, que se exprime sob a forma de um *desejo* (*epithumia*) natural, como a fome ou a sede. Partindo da dinâmica do desejo, Epicuro concebe o prazer e a dor como estados inversamente correlativos. A dor corresponde ao estado do desejo insatisfeito, ou seja a uma privação; o prazer manifesta-se no estado em que o desejo está satisfeito. Isto significa que a presença de dor, o sofrimento, é ausência de prazer, e que o prazer, em rigor, é, simplesmente e *apenas*, ausência de dor. Esta concepção do prazer é contra-intuitiva, no sentido em que choca com o sentido habitual atribuído ao termo, quer no caso do grego *hêdonê*, quer no dos vocábulos correspondentes das línguas modernas. É natural que, por isso, tenha sido alvo, ainda em vida do filósofo do Jardim e desde então, das mais violentas críticas da parte dos adversários. Com efeito, a tese de Epicuro nega a existência de um estado intermédio, em que o sujeito já não sente dor mas ainda não sentiria propriamente prazer.³

É de supor que esta violência semântica do filósofo do Jardim contra o sentido comum do termo *hêdonê* não tenha sido gratuita, e que tenha por trás dela intenções teóricas que devemos tentar compreender. Numa primeira abordagem, podemos pensar que uma tal concepção do prazer permite uma definição tão simples como elegante da felicidade e do *telos* de uma vida: a ausência de so-

romanos, do número do livro das *Vidas*, e, em números árabes, da numeração dos parágrafos reproduzida em todas as edições. As referências das edições do texto grego e das traduções utilizadas encontram-se na Bibliografia.

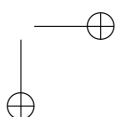
³ Sobre esta questão Epicuro opunha-se, pela sua terminologia, a um *common sense* que era partilhado por praticamente todas as outras filosofias da época, quer por aquelas que eram hostis a uma identificação do bem com o prazer, como o platonismo ou o aristotelismo, quer por aquelas que também viam no prazer o verdadeiro bem humano. Neste último caso os principais adversários de Epicuro eram os filósofos da escola de Cirene. Ver DL, X, 136-138.



frimento do corpo e da alma. Uma filosofia do prazer concebida, na prática, como terapia da dor fica com um objectivo mais bem delimitado, mais realista e racional, do que se adoptasse a ideia mais comum de prazer, que inclui, para além de um sem número de conteúdos possíveis, um crescimento potencial sem fim à vista, uma maximização ilimitada do prazer. Evita-se deste modo os problemas da quantificação e da “maximização” do prazer e do “bem-estar” que se colocam, por exemplo, nas éticas utilitaristas modernas. Isto, vendo as coisas de um ponto de vista estritamente racionalista. Se as virmos, por outro lado, na perspectiva da motivação *emocional* do filosofema, podemos dizer que o motivo central que inspira uma tal “filosofia do prazer” não é propriamente a busca do prazer mas o horror que inspira a vista do sofrimento dos seres que sentem dor.

Como chegar a este fim aparentemente tão modesto e pouco ambicioso que é o “prazer” epicurista, ou seja o evitamento da dor? Estruturalmente, pode-se actuar sobre duas alavancas: ou bem satisfazendo os desejos, ou bem agindo sobre o próprio desejo, na sua génese, limitando-o ou mesmo suprimindo-o. A supressão de um desejo é, ao mesmo tempo, supressão da respectiva insatisfação, ou seja de uma dor. Convém começar por este último meio, de modo a não perder tempo com desejos cuja satisfação poderia ser não só inútil mas mesmo prejudicial ao alcance do *telos*. É neste sentido que Epicuro elabora uma classificação dos tipos de desejo que constitui um primeiro instrumento terapêutico.

Partindo de duas distinções, Epicuro distingue três tipos de desejos. A primeira distinção é entre desejos naturais e não naturais. Por seu turno, os desejos naturais podem ser necessários ou não necessários. Os desejos não naturais são os que não têm como origem tendências ou necessidades “naturais” de carácter fisiológico ou anímico (desejo de tranquilidade ou felicidade). Estes desejos, não naturais, são aqueles que poderiam ser ditos de ordem cultural, gerados pela “opinião” dos homens, ligados ao prestígio ou





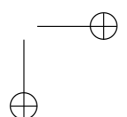
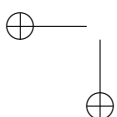
à vaidade social, e que Epicuro considera “vazios”. Epicuro dá como exemplo o desejo de ser homenageado com coroas de louros ou estátuas⁴, desejo, por conseguinte, de altas honras públicas. Se quisermos dar exemplos retirados da sociedade contemporânea não precisamos de ir tão longe: o desejo de possuir produtos de marcas de prestígio, de possuir o mais recente modelo de agenda electrónica, de frequentar restaurantes ou bares na moda, de gozar de notoriedade social ou, simplesmente, de aparecer na televisão, numa palavra os desejos mais característicos de uma sociedade do consumo e do espectáculo, incluem-se nesta categoria. No que diz respeito a estes desejos, “vazios”, o objectivo da terapia epicurista só poderá ser a sua supressão. Para o filósofo esta seria perfeitamente possível por se tratar de desejos simplesmente derivados de “opiniões”⁵, e não de necessidades efectivas e reais, e por as opiniões poderem ser modificadas pelo pensamento racional. Encontramos aqui uma primeira manifestação daquilo a que se pode chamar o intelectualismo de Epicuro: a pressuposta facilidade com que o pensamento (*dianoia*) modifica o desejo (*epithumia*).

No extremo oposto aos desejos não naturais estão os desejos *naturais e necessários*, desejos cuja não satisfação é causadora de dores reais, insuperáveis pelo pensamento, devendo por isso ser satisfeitos. Nesta terceira classe, Epicuro distingue três tipos de desejos.⁶ O primeiro tipo compreende aqueles cuja satisfação é necessária à simples sobrevivência; estão neste caso a fome e a sede. O segundo tipo abarca o conjunto de desejos que procuram uma “ausência de perturbação do corpo”, do qual são exemplos os desejos de não sofrer de frio ou de ter saúde. Já os desejos naturais e necessários do terceiro tipo dizem, primordialmente, respeito à alma; trata-se do conjunto de desejos necessários à realização da felicidade.

⁴ DL, X, 149.

⁵ *Idem, ibidem.*

⁶ DL, X, 127.

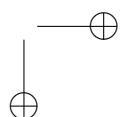
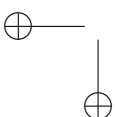




Entre os desejos não naturais ou “vazios” e os naturais e necessários há uma terceira categoria que colocará alguns problemas na interpretação da doutrina do prazer: a dos desejos naturais mas não necessários. Incluem-se nesta categoria os desejos a que poderíamos qualificar de refinados, tais como o desejo de beber um vinho excepcional ou de comer iguarias delicadas, os *aphrodisia*⁷, bem como o conjunto de desejos relativos aos prazeres do espírito: a fruição da boa música, da poesia, da pintura, etc. Matar a sede com um vinho excepcional também é satisfazer um desejo natural, o que confere ao acto uma legitimidade naturalista. Todavia, se o desejo está dirigido para esse tipo de satisfação, ele é “não necessário” na medida em que o desejo natural da sede também poderia ser satisfeito com água. O uso dos prazeres refinados, naturais apesar de não necessários, será, assim, objecto de uma problematização muito importante na ética epicurista. Por um lado, parece possível que a *dianoia*, o intelecto, possa controlar e dominar o uso desses prazeres através de um simples cálculo consequencialista das respectivas vantagens e desvantagens; por outro lado, o sábio deve-se abster de todo e qualquer empenho numa maximização, sob pena de entrar numa perigosa dinâmica da busca de mais prazer que, fatalmente, traria consigo não uma dor do corpo mas uma agitação da alma, que para Epicuro também é sofrimento, ligada quer à própria busca, quer à previsível impossibilidade de satisfação a médio ou longo prazo.

Os desejos naturais e necessários já pressupõem, por conseguinte, uma distinção entre prazeres do corpo e da alma. Para além desta distinção prévia essencial, entre prazeres carnaais e anímicos, há mais duas distinções centrais para a teoria epicurista do prazer. Ambas se aplicam tanto aos prazeres do corpo como aos da alma.

⁷ O desejo sexual, abstracção feita da sua função para a sobrevivência da espécie, sobrevivência que, aliás, sobretudo hoje em dia, com as novas tecnologias de reprodução assistida, é independente do prazer, também faz parte desta categoria.



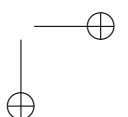
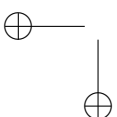


A primeira é entre prazer “estável”, ou, como diz o grego, “catastemático”, e prazer “cinético” ou “em movimento”⁸. Este último é causado por um movimento da sensação ou por uma sensação momentânea, de curta duração, enquanto que o primeiro corresponde a um estado durável, de ausência de sofrimento, do corpo ou da alma. No que toca ao corpo, o prazer estável, é, por exemplo, a saciedade. É óbvio que, neste caso, a estabilidade é relativa ou provisória, visto que, passado algum tempo, a fome se volta a fazer sentir. Já no que toca à alma, onde o prazer catastemático começa por ser concebido negativamente como *ataraxia*, termo que significa à letra “ausência de agitação”, seria possível atingir uma estabilidade definitiva. Tal é, pelo menos, a tese de Epicuro, e o principal objectivo da terapia filosófica epicurista. Como exemplos de prazeres cinéticos anímicos, Epicuro indica a “alegria” e o “contentamento” (*chara kai euphrosunê*)⁹. Estes prazeres anímicos cinéticos são emoções momentâneas e circunstanciais, normalmente provocadas por acontecimentos felizes que nem sempre dependem de nós. A teoria do prazer, na sua aplicação à alma, é, assim, no fundo, uma teoria das *emoções*. A *ataraxia*, prazer catastemático, é uma emoção profunda e estável que afecta intrínseca e duravelmente o alma. Essa ausência de agitação é um estado durável, independente dos acontecimentos do mundo e considerado “saudável” do sujeito. Ao contrário, por exemplo, da alegria, prazer cinético que tem sempre uma referência a um objecto, que é “intencional”, no sentido fenomenológico do termo, a tranquilidade da *ataraxia* é, como veremos mais à frente, uma emoção sem objecto ou não intencional, factor que garante a sua estabilidade.

Paralela à distinção entre prazeres estáveis (ou catastemáticos) e cinéticos, encontramos uma distinção entre prazeres *plenos* e prazeres de “*variação*”. Na aplicação ao corpo desta distinção, os primeiros são o resultado de uma acção pela qual é preenchido ple-

⁸ *Katastematikê hêdonê e hêdonê en kinesei*. DL, X, 136.

⁹ *Idem, ibidem*.



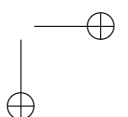
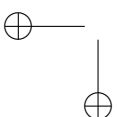


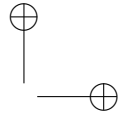
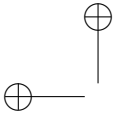
namente um défice assinalado pelo desejo. Dito de outro modo, o desejo é satisfeito. Isso acontece, por exemplo, no acto de beber, quando se tem sede: a satisfação *plena* do desejo corresponde à supressão da dor e a um prazer pleno ou absoluto, ou seja não susceptível de ser aumentado. Seja qual for a qualidade da bebida este prazer é sempre obtido. Já o prazer procurado pelo amator de bons vinhos, que não bebe apenas para matar a sede mas na expectativa de vir a desfrutar sensações gustativas sublimes, é um prazer de “variação”. Esta qualificação deve-se à tese de Epicuro segundo a qual uma vez atingido o limiar da supressão da dor, e, portanto, o prazer da saciedade, “o prazer na carne não aumenta, mas apenas *varia*”.¹⁰ Na aplicação à alma desta tese, o filósofo limita-se a indicar que o prazer pleno é atingido pela “supressão” dos medos e angústias que afligem o homem.¹¹ Neste caso, o sábio abster-se-á de desejar prazeres de “variação” de ordem anímica, como por exemplo honras sociais, como as já referidas “coroas de louros” – que correspondem às medalhas e condecorações da sociedade moderna. No objecto os prazeres de variação correspondem aos prazeres que realizam os desejos naturais não necessários. Trata-se, contudo, de distinções feitas em perspectivas e com intenções teóricas diferentes. O axioma central do eudemonismo antigo, comum a todas as éticas antigas, é que a felicidade, ou o bem supremo, é não só um bem em si mas um bem que se basta a si próprio: quem o possui não deseja mais nada, tem todo o bem susceptível de ser obtido¹². Para uma filosofia que define esse bem em termos de “prazer”, esta auto-suficiência do bem supremo ou beatitude coloca um problema: ela significa que o verdadeiro prazer não pode ser ilimitado, não é susceptível de ser indefinida-

¹⁰ DL, X, 144: “*ouk epauxetai en tê sarki hê hêdonê (. . .) alla monon poikil-leta.*”.

¹¹ *Idem, ibidem*: “O pensamento (*dianoia*) atinge o seu limite (*to peras*), relativamente ao prazer, quando se subtraem (*eklogêsis*) as coisas que causam os maiores temores ao pensamento (*dianoia*)”.

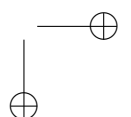
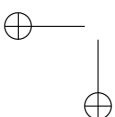
¹² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097a.





mente maximizado, tem de ter um “limite”. Se o prazer não tivesse limites, como o homem é um ser finito, a felicidade, que Epicuro define em termos de prazer, nunca estaria ao seu alcance. A crítica do prazer e o anti-hedonismo das éticas de Sócrates e Platão, não são menos *eudemonistas* que o prazer epicurista, apenas preferem identificar a felicidade com a simples posse da virtude, o que torna mais plausível a *autarkeia*, e não com o prazer, que, à primeira vista, coloca o sujeito numa situação de dependência. Isto não se deve, portanto, a uma sacralização, e correlativa demonização, da “carne” (como acontecerá, mais tarde, no cristianismo), mas sobretudo a uma concepção do prazer como sendo algo “sem limites”¹³, à ideia, de facto sugerida pela experiência do prazer, da possibilidade, qualquer que seja a grandeza do prazer, de poder sempre haver um prazer maior, um *plus ultra* na escala do prazer. A solução de Epicuro passa, em primeiro lugar, por pensar o prazer como “limitado”, o que acontece se o pensarmos a partir da delimitação positiva, fácil de traçar, que constitui o limiar que separa a dor da sua simples ausência, que já seria prazer. Em segundo lugar, por uma reinterpretação da experiência comum do “aumento” ou “diminuição” do prazer. Nós dizemos ter “mais prazer” quando bebemos um bom vinho do que quando bebemos carrascão. Para Epicuro haveria nestas experiências apenas uma variação *qualitativa*, ligada, aliás, às particularidades somáticas dos sujeitos (nem todos sentem um grande prazer quando bebem um vinho sublime). Rigorosamente, não se deveria, portanto, dizer que se tem “mais” prazer no primeiro caso. Este raciocínio vai permitir uma desvalorização dos prazeres de “variação”, bem como pensar que os prazeres, do corpo e da alma, susceptíveis de ser sentidos pelo homem, justamente por não serem ilimitados, são amplamente suficientes para alcançar a felicidade. Uma tal teoria do prazer sustenta uma figura ética à primeira vista paradoxal, mas teoricamente muito coerente, que poderíamos caracterizar como um *hedonismo ascético*

¹³ Platão, *Filebo*, 28a.





ou um ascetismo hedonista. Também este aparente paradoxo leva a pensar que, mais do que a procura de prazer, a motivação fulcral do epicurismo é uma grande sensibilidade ao sofrimento.

2. O *tetrapharmakon* ou as condições da felicidade

Concebida como terapia, a ética de Epicuro propõe àqueles que querem alcançar a beatitude um quádruplo remédio (*tetrapharmakon*)¹⁴, cujos elementos são as máximas seguintes: “Os deuses não devem ser temidos, não se corre nenhum risco na morte, o bem é fácil de obter, o mal é, com coragem, fácil de suportar”¹⁵.

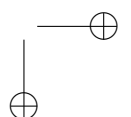
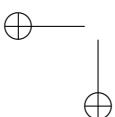
No que diz respeito ao corpo é, pois, necessário evitar a dor, que é o “mal”, o que significa satisfazer os desejos naturais necessários, e, portanto, alcançar o prazer, um prazer estável e pleno, nessa satisfação. Neste caso uma só acção constitui um duplo “remédio”: por fim ao mal da dor e obter facilmente o bem-prazer. Além disso, os prazeres somáticos nunca estão desligados dos anímicos; a dor do corpo causa sofrimento à alma. A alma participa de certo modo no prazer do corpo, sobretudo se o sujeito vir assegurada, no futuro, a possibilidade de satisfazer as suas necessidades fisiológicas elementares: “A voz da carne (*sarkôs phonê*) clama: não ter fome, não ter sede, não ter frio. Quem possui tais coisas e pode esperar possui-las no futuro pode competir com Zeus no que toca à felicidade.”¹⁶

Por outro lado, também há sofrimentos específicos da alma, aos quais é necessário dar remédio. Estão neste caso medos e inquietudes que Epicuro sintetiza em duas fobias relativas a dois objectos:

¹⁴ Em certos textos, como no fragmento de Filodemo citado na nota seguinte, também se encontra a forma feminina *hê tetrapharmakos*.

¹⁵ Filodemo, *Pros tous Stôikous*, Pap. Herc. 1005. Citado em A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, P.U.F., Paris, 1946, p. 46.

¹⁶ Sentenças Vaticanas, 33, in Nickel (ed.), p. 265. Ver igualmente Usener, fragmento 602: “Epicuro diz que, desde que tenha pão e água, está contente e faz concorrência a Zeus em matéria de felicidade”



temor dos deuses e medo da morte. Os remédios filosóficos para estes dois males completam o *tetrapharmakon*. Que remédios são estes?

Os males da alma são de natureza emocional, são *emoções* dolorosas que agitam o espírito: são medos, angústias, temores. Como Epicuro está convencido que a sua causa reside, antes de mais, na ignorância sobre as próprias coisas, o remédio consiste em conhecimento, é, portanto, como diríamos hoje, de ordem iluminista. Os meios da terapia são o pensamento racional (*dianoia*, *logismos*), o estudo da natureza (*phusiologia*, ciência da natureza) e o esclarecimento dos termos e noções¹⁷. As medidas purgativas da terapia são a crítica do mito e da superstição. Uma coisa algo surpreendente para espíritos modernos é o facto de o estudo da natureza, a física ou a “fisiologia” (como diziam os gregos), ser uma actividade praticada primordialmente devido à sua importância para uma *ética* concebida como terapia. A importância desse estudo deve-se antes de mais ao facto de ser considerado um calmante para os temores da alma¹⁸ e, neste sentido, um instrumento de formação de caracteres autónomos e fortes¹⁹.

É natural que Epicuro tenha visto nos deuses um dos principais objectos de temor do homem, e, portanto, causas maiores de agitação e sofrimento anímico. No contexto de uma cultura politeísta a crença nos deuses significa, muito concretamente, que as potências sobrenaturais governam integralmente o curso dos acontecimentos da natureza e o destino dos homens. Os deuses tanto podem ser favoráveis como desfavoráveis aos humanos, fazer bem ou fazer mal. Os temores inerentes a esta inquietante ambiguidade divina são reforçados pelo facto de os humanos poderem ser vítimas, por assim dizer por tabela, de conflitos entre deuses (como

¹⁷ Este estudo está concentrado numa disciplina de base da filosofia a que os epicuristas chamam “canónica”, equivalente ao “organon” de Aristóteles e à “dialéctica” dos estóicos.

¹⁸ DL, X, 143 (máxima capital XII).

¹⁹ Sentenças Vaticanas, 45, in R. Nickel (ed.), p. 266.

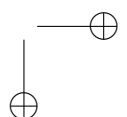
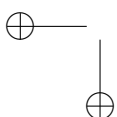


acontece, com frequência, na *Ilíada*). Num tal contexto cultural, pensar que as causas das infelicidades que podem atingir os humanos (acidentes, tremores de terra, inundações, doenças, etc.) são de natureza puramente “natural”, isto é mecânica e acidental, e não residem na malignidade de entidades sobrenaturais, pode ser, de facto, um pensamento produtor de calma e serenidade²⁰. Para tal, Epicuro não necessita de negar a existência dos deuses, nem sequer renunciar à veneranda piedade religiosa dos seus compatriotas, dos gregos antigos em geral, relativamente à natureza, basta-lhe interpretar correctamente a “pré-noção” de deus, e encontrar no cosmos atómico herdado de Demócrito um lugar confortável para esses seres. A operação central da terapia iluminista apoia-se, neste caso, na disciplina que constitui a base da filosofia do Jardim, na chamada “canónica”, uma espécie de semântica e hermenêutica elementar das “pré-noções”. A pré-noção (*prolêpsis*) é o conceito da teoria epicurista do conhecimento e da linguagem que designa o significado primeiro, mais elementar, mais consensual e mais geral, de um termo. A pré-noção de deus restringe-se ao enunciado que afirma que um “deus é um ser vivo incorruptível e feliz”²¹. O que se pode legitimamente dizer de deus deve ser retirado analiticamente da *prolêpsis*. É óbvio, por exemplo, que dizer que deus é “incorruptível” também implica dizer que ele é imortal, visto que a morte é, nos seres vivos, o inevitável resultado da corrupção material, da transformação, de todas as coisas. Estas proposições analiticamente inferidas da *prolêpsis* “deus” são aceites por todos. Já atribuir a deus poderes para intervir nos fenómenos da natureza a favor ou a desfavor dos seres mortais seria enunciar uma *hupolêpsis*, uma pura “suposição”, ou, se quisermos, uma “especulação”, que nada pode confirmar²². Mas mais proble-

²⁰ Sobre o contexto cultural “pagão”, a crença politeísta e a problemática dos deuses em Epicuro, ver A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, P.U.F., Paris, 1946, pp. 77 sq.

²¹ DL, X, 123.

²² Sem dúvida que se pode objectar que, no caso da pré-noção, da *prolêpsis*,





mático do que a não confirmação é o facto de essa suposição vir contradizer a pré-noção, que constitui o fundamento semântico, o significado nuclear, do conceito de deus. Com efeito, intervir em assuntos humanos, frequentemente complicados, amiúde mesquinhos e mesmo sórdidos seria incompatível com a dignidade e a felicidade de seres imortais.²³

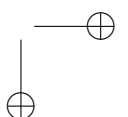
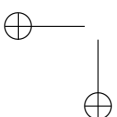
De um ponto de vista ético, de uma ética concebida como terapia do sofrimento anímico, esta concepção minimalista de deus tem uma dupla vantagem: liberta o homem de medos e temores derivados de crenças tradicionais (especulativas ou *hipolépticas*) relativas ao sobrenatural e fornece um paradigma de vida boa e beatitude susceptível de ser imitado pelos seres mortais.²⁴

Para o sofrimento emocional causado pelo segundo grande mal que afecta a alma humana, o medo da morte, Epicuro aconselha diversos remédios ou paliativos. Na carta a Meneceu a terapia proposta começa por ser intelectual, ou seja assenta na explicação “fisiológica”, no “conhecimento correcto” do que é a morte. Se o estado *post-mortem* for, como a ciência da natureza leva a crer, ausência de sensação, a “morte” (no sentido do estar-morto), não é nem boa nem má, visto que o único bem e o único mal que podem

de deus, também não há nada na experiência sensível que confirme o conteúdo. Todavia, ela não deixa de apresentar uma coerência interna de ordem lógica e semântica.

²³ DL, X, 123.

²⁴ A questão de saber se Epicuro era ateu, acusação muito frequente da parte dos adversários do Jardim, servindo-se da ideia dos deuses apenas como modelo ideal de vida feliz, ou não, é eticamente irrelevante. Em todo o caso, na carta a Meneceu, o filósofo escreve não só que “os deuses existem”, mas mesmo que “o conhecimento que temos deles é evidente” (DL, X, 123). A pré-noção de deus teria o carácter de uma evidência da razão, de uma ideia a priori, como diria Kant. O problema cosmológico relativo ao lugar dos deuses num cosmos em constante mutação constituído por átomos cadentes num desvio imprevisível e aleatório (o famoso *clinamen*) foi resolvido pela escola do Jardim (embora talvez não pelo próprio Epicuro) com a ideia dos “inter-mundos”, nos quais os deuses estariam ao abrigo da corrupção geral.



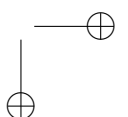
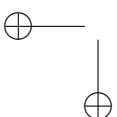


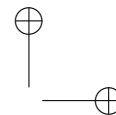
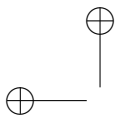
afectar o homem são, respectivamente, as sensações de prazer ou dor. Mesmo que os momentos que antecedem o morrer sejam dolorosos, o que nem sequer é uma necessidade (há “boas mortes”), o que causa dor não é a morte, mas um corpo ainda vivo. Como acontecimento, o morrer seria, como diz Vladimir Jankélévitch, um momento “supralapsar”, um instante infinitesimal inexistente. A conclusão a retirar destas considerações é que a nossa própria morte, friamente pensada à luz da *physiologia* e da teoria do prazer e da dor, “não é nada para nós”²⁵. Não será este argumento, científico e iluminista, excessivamente intelectualista? Por outras palavras, será ele suficiente para nos libertar do temor e do horror da morte, um afecto muito forte, universal e profundamente enraizado? Perfila-se, aqui, um problema mais geral que se vai colocar em mais do que um momento charneira da filosofia epicurista: até que ponto pode o intelecto dominar as emoções?

Tudo leva a crer que Epicuro antecipou esta objecção. Com efeito, o argumento não é tão intelectualista como parece à primeira vista. O filósofo não se limita a jogar o intelecto, o argumento puramente “fisiológico”, contra a emoção dolorosa, o medo da morte, mas, mais subtilmente, uma emoção contra outra emoção. Isto acontece quando reflecte sobre as *consequências emocionais* que tem “para nós” o “conhecimento correcto” da nossa relação à morte: a perspectiva de ter de viver um “tempo infinito”, de ser imortal, caso a vida não fosse limitada pela morte, provoca um mal-estar cujo complemento é a emoção agradável, o prazer espiritual, de “desfrutar do carácter mortal da vida”²⁶. Não ter que viver eternamente é um alívio; mas, para além deste argumento puramente negativo a favor da condição mortal, Epicuro descreve aqui uma emoção complexa, uma nostalgia que transmuta em “prazer” a dor da finitude. A acrescentar a este argumento subtil relativo às emoções, há ainda um outro argumento, mais simples e mais fá-

²⁵ DL, 124: “... *mêden prós hêmas einai ton thanaton*”.

²⁶ *Idem, ibid.*, “... *apolauston to tês zôês thnêton*”.





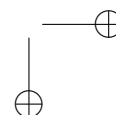
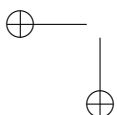
cil de enquadrar no âmbito do racionalismo subjectivo de Epicuro, com o seu calculismo contratualista e prudencial que aponta para a possibilidade de maximizar e concentrar o prazer num tempo limitado: “Da mesma maneira que [o sábio] não escolhe o alimento mais copioso mas o mais agradável, ele colhe não o tempo mais longo mas o mais agradável.”²⁷

Uma tal filosofia da vida – e da morte – insistirá na intensidade da vivência do presente e tenderá, sem nunca dissimular ou recalcar a mortalidade, a neutralizar o mais possível as expectativas de futuro, boas ou más, na medida em que estas serão sempre fonte de inquietude e agitação, e tendem a esquecer o limite natural da vida. O objectivo é gerir o tempo de forma a tornar-nos independentes de um futuro contingente e inseguro que não depende de nós. Isto significa, entre outras coisas, a abstenção de acções que impliquem combate ou “luta”, como é o caso, nomeadamente, na acção política, devido à agitação, intranquilidade e inquietude inerentes a tais acções. Compreende-se, assim, a hostilidade instintiva de Epicuro pela política²⁸, bem como o ideal de vida apolítico e quietista da filosofia do Jardim. Face aos inconvenientes da vida política, o ideal da relação intersubjectiva passa a ser uma *philia* vivida no seio de uma pequena comunidade absolutamente apolítica de “amigos”, como era o caso, paradigmático, do Jardim de Epicuro.

O recurso aos “momentos mais agradáveis” para gerir a vida na perspectiva da sagesa epicurista levanta dois problemas. O primeiro é interno à teoria epicurista do prazer: diz respeito à rela-

²⁷ DL, X, 126: “... *kronon* ... *ton hêdiston karpizetai*.” Epicuro utiliza metaforicamente o verbo *karpizô* que, no sentido concreto, significa colher frutos. A famosa máxima epicurista de Ovídeo, “*carpe diem*”, tem a sua origem provável nesta passagem da carta de Epicuro a Meneceu.

²⁸ Patente em numerosas máximas e fragmentos. Ver, por exemplo, Sentenças Vaticanas, 58: “Devemos libertar-nos da prisão dos negócios quotidianos e da política”, in Epicuro; Nickel (ed.), p. 271; Krautz (ed.), p. 93. (Referências: cf. Bibliografia).



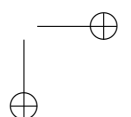
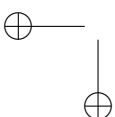


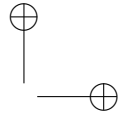
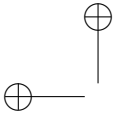
ção entre o prazer cinético e de variação, por um lado, e o prazer estável (catastemático), por outro. O próprio exemplo escolhido por Epicuro, a preferência do sábio pela comida mais saborosa – o que, manifestamente, remete para um prazer de variação ou cinético –, mostra que os prazeres do primeiro tipo, cinéticos, não podem ser tão completamente desvalorizados relativamente aos do segundo, aos estáveis, como a lógica desta distinção poderia fazer crer. Na perspectiva do ideal de felicidade, a problemática relação entre prazeres cinéticos e estáveis tem de ser mais bem esclarecida. O segundo problema, mais geral, diz respeito às capacidades do intelecto, do pensamento racional (*dianoia*), para realizar a *eudaimonia* através de raciocínios prudentiais (*phronêsis*)²⁹ puramente calculistas (da ordem do *logismos*). Encontrámos esta dificuldade na tentativa de fazer controlar o desejo pelo intelecto. Vamos encontrá-la na tentativa de fazer agir o pensamento racional sobre as emoções, em particular face ao medo da morte, provavelmente a mais importante “dor” da alma. Encontramo-la, por outro lado, no caso do tratamento das dores mais agudas do corpo.³⁰

Também para o mal que representa o sofrimento do corpo, a

²⁹ É conhecida a evolução do sentido do termo *phronêsis* entre o significado deste conceito em Aristóteles e o significado que apresenta no contexto epicurista. Neste último caso a *phronêsis* é apenas o “princípio” (*archê*) do “raciocínio que descobre as razões das escolhas e recusas”, no processo de decisão racional (DL, X, 132). Uma tal *phronêsis* é uma razão calculadora, uma capacidade próxima daquilo a que, hoje, alguns chamam “razão instrumental”. Rainer Nickel, tradutor alemão de Epicuro, por exemplo, vai ao ponto de traduzir *phronêsis*, em DL, X, 132, simplesmente por “*Vernunft*”, “razão” (cf. Nickel (ed.), p. 231). Nos textos de Aristóteles, ao contrário, uma tal tradução de *phronêsis* nunca seria possível. Apesar de ser uma “virtude dianoética” (intelectual), a *phronêsis* aristotélica já apresenta um momento *ético* muito forte, consubstanciado numa relação íntima e complexa entre essa “virtude dianoética” e as “virtudes éticas”, que a distingue nitidamente de uma simples *deinotês*, essa sim, uma inteligência habilidosa ou uma “razão instrumental”.

³⁰ Quer se trate de dores decorrentes da impossibilidade de satisfazer os desejos fisiológicos elementares (como nos casos de tortura pela fome ou pela sede), quer de dores provocadas por doenças ou ferimentos.



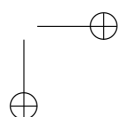
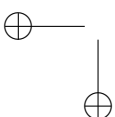


terapia filosófica epicurista promete um remédio que é parte integrante do *tetrapharmakon*. Na base dessa terapia está uma concepção da relação psico-somática que confere à alma, ou seja ao pensamento, uma força considerável para dominar e neutralizar o sofrimento do corpo. Tal como no estoicismo, este intelectualismo leva à construção de uma figura do “sábio” algo inumana, que permite afirmações do género: “mesmo sob a tortura, o sábio é feliz”³¹. Esta ideia tem como pressuposto uma tese comparativa dos prazeres e dores do corpo e da alma, segundo a qual estes últimos, os anímicos, seriam sempre, em particular nos casos extremos, *maiores* que os somáticos.³² Desta forma, a serenidade, prazer estável da alma, conseguiria sempre compensar, e de certa forma neutralizar, os défices ou as dores do corpo. A mesma força anímica conferida pelo prazer supremo da alma faz com que a simples ausência de dor corporal, ou seja a saúde do corpo conjugada com a satisfação mais frugal e modesta das suas necessidades, sobretudo se existir a perspectiva de poder continuar a satisfazer essas necessidades no futuro, sejam vividas como condições suficientes da felicidade. O mínimo suplemento de prazer já é luxúria. É neste espírito que Epicuro escreve a um amigo: “manda-me uma tigelinha de queijo e poderei fazer, quando quiser, um sumptuoso banquete”³³. Numa tal ética, o ascetismo, o ideal da vida simples e frugal, a renúncia aos prazeres cinéticos desnecessários, é um corolário do racionalismo. A vida do sábio é ordenada por uma “razão” calculadora (*logismos*) que suputa cuidadosamente os ris-

³¹ DL, X, 118.

³² DL, X, 137: “Epicuro diz que as piores dores são as da alma”. Isto porque “a carne só é agitada pelo presente, enquanto a alma é agitada pelo passado, o presente e o futuro”. A alma sofre pela memória traumática e pela cura, ou seja pelo desassossego causado pela imaginação de possíveis males futuros. “Da mesma maneira, os maiores prazeres são os da alma.” Com estas teses Epicuro opõe-se à escola filosófica de Cirene, que defendia, ao contrário, que os maiores prazeres e as maiores dores são os do corpo.

³³ DL, X, 11.



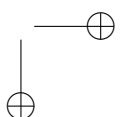
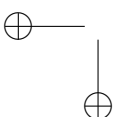


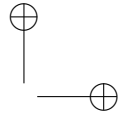
cos de forma a minimizar os efeitos dos golpes mais funestos do destino. “Só raramente a fortuna (*tuchê*) afecta o sábio; o seu raciocínio (*logismos*) ordenou, ordena (*dioikei*) e ordenará as coisas mais importantes (*ta megista*) e mais determinantes (*ta kuriôtata*) ao longo de todo o tempo da [sua] vida.”³⁴. Nos casos em que o sábio é afectado pela dor aguda do corpo sem possibilidade de escapar, a terapia prevê paliativos, mais uma vez intelectuais, como a ideia de que as dores mais agudas só podem ser curtas, e as crónicas, e longas, de baixa intensidade.

Tal como o estoicismo, o epicurismo é um *racionalismo* estrito que conduz a um ideal de vida ascético em que o sujeito, idealizado na figura do “sábio”, governa racionalmente a sua vida, gere os seus interesses, de modo a alcançar uma autonomia idealmente total em relação aos previsíveis infortúnios inerentes à condição humana. Tal como no estoicismo, o racionalismo epicurista corre o risco de descambar em intelectualismo quando sugere uma excessiva facilidade do intelecto para neutralizar a dor, dominar o desejo ou libertar o indivíduo de “paixões” incómodas e indesejadas.

No entanto, apesar destes momentos estruturais comuns, existe uma diferença específica do racionalismo ético de Epicuro em relação ao dos Estóicos. Ela reside no carácter *subjectivista* do racionalismo epicurista. Neste caso, a matéria dos cálculos e silogismos práticos do raciocínio ético restringe-se aos estados do corpo e da alma, às sensações de prazer e de dor que só o próprio sujeito pode sentir. À ideia metafísica de uma “razão universal”, à qual se referem, no estoicismo, as virtudes e a racionalidade do agir, o epicurismo opõe um raciocínio ético cuja matéria é puramente empírica e fisiológica. Nasce aqui uma oposição entre dois tipos de *racionalismo ético* que se viria a manter até aos nossos dias: ao racionalismo *objectivista* e universalista das éticas “deontológicas” modernas e contemporâneas, opõe-se um racionalismo *subjectivista*,

³⁴ DL, X, 144 (máxima capital XVI).





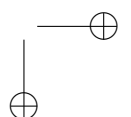
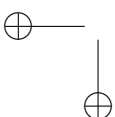
ilustrado nas múltiplas figuras do contratualismo. Neste último a matéria do cálculo racional são os “interesses” do indivíduo.

Todavia, visto neste prisma o epicurismo, tal como acontece com as formas mais recentes de racionalismo subjectivista, corre o risco de aparecer como uma ética puramente defensiva e pobre, o que é problemático do ponto de vista da motivação dos sujeitos. O ascetismo estóico é sustentado por um fundamento cosmológico e metafísico que tem potencial para motivar um heroísmo da virtude. É sempre agradável pensar que os nossos humildes actos exprimem a “razão universal”, o “destino” ou a vontade de “deus”. O curioso ascetismo hedonista de Epicuro não pode recorrer a estas empolgantes, mas improváveis coisas. Eticamente isto constitui um problema. Se os malentendidos que levam alguns a acusar o epicurismo de ser uma filosofia da luxúria ou do deboche podem ser desmentidos com alguma facilidade³⁵, já as objecções diametralmente opostas, que vêm na simples ausência de dor e na não agitação (a-taraxia) da alma não o estado em que se encontra um homem feliz mas aquele em que se encontra um “homem que dorme” ou mesmo um “cadáver”³⁶, revelam-se mais difíceis de rebater. O que coloca agora problema é a definição puramente negativa, pela pura privação de dor, dos prazeres do corpo e da alma. Qual a atractividade de uma felicidade que não é mais que ausência de dor e de agitação? Terá um tal estado um conteúdo positivo que permita qualificá-lo de beatitude? Poderá a sua representação despertar um entusiasmo motivador?

A solução do problema para que apontam estas interrogações

³⁵ DL, X, 131.

³⁶ A comparação polémica, anti-epicurista, do estado de ausência de sofrimento com o do “homem que dorme” é atribuída aos Cirenaicos por Diógenes Laércio, DL, II, 89. A comparação com um “cadáver” da autoria de um filósofo da mesma escola, é referida por Clemente de Alexandria, *Stromata*, II, 21, 130, 7-8, citado em Goulet-Gazet, M.-O., “Les socratiques et leurs disciples”, in Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre II, Introduction, Paris, 1999, p. 190.

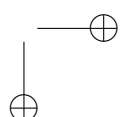
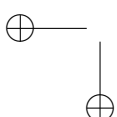




passa por um esclarecimento do papel ambíguo dos prazeres cinéticos ou de variação e, sobretudo, da sua relação com os estáveis, nomeadamente com a serenidade da alma. Os prazeres cinéticos não são simplesmente desdenhados pelo sábio, sob condição de observar um princípio de prudência no uso de tais prazeres. Também nesta questão, o epicurismo é um racionalismo subjectivista, na forma de um consequencialismo individualista. Em si, esses prazeres não constituem um mal; as únicas coisas que podem ser más são as consequências danosas que possam resultar do seu gozo. Estas más consequências tanto podem afectar o corpo, o que é óbvio no caso dos prazeres ligados à bebida, à comida ou aos *aphrodisia*, como a alma, ao provocarem, por exemplo, patologias de dependência (como na chamada toxicoddependência), de viciação, de obsessão ou, mais geralmente, estados de intranquilidade. Feita a reflexão prudencial, e observadas as devidas precauções para precaver tais males, por consequência, nada obsta a que o sábio faça uso destes prazeres. Poderíamos até pensar que alguns deles constituiriam o “suplemento” de positividade que viria preencher a pura negatividade da *aponia* (ausência de dor) e da *ataraxia*, ou seja dar um conteúdo positivo à *eudaimonia*. Numa passagem da Carta a Meneceu, Epicuro não se limita a rejeitar aquilo a que se poderia chamar um ascetismo sistemático no uso dos prazeres (cinéticos), ou seja uma prática da abstinência em todas as circunstâncias, mas dá a entender que estes podem ter para o sábio uma certa importância. Aliás, só ele estaria em medida de os apreciar verdadeiramente. São justamente aqueles “que menos têm necessidade da luxúria”, ou seja os sábios (epicuristas) que não estão dependentes de desejos não necessários, “que dela gozam com mais prazer”³⁷.

Resta que a relação entre prazeres estáveis e cinéticos na constituição da beatitude coloca problemas à ética epicurista. Esta relação pode ser pensada de duas maneiras. De acordo com a primeira, pode-se pensar que o prazer de variação acaba por se fundir com o

³⁷ DL, X, 130.



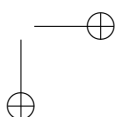
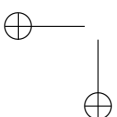


prazer estável de fundo, sem o aumentar em termos de grandeza, visto que este já constitui um máximo inultrapassável. Esta solução apresenta, contudo, dois problemas: os dois tipos de prazer acabariam por não se distinguir e a ausência de prazer cinético não teria significado, ou seja a famosa questão do conteúdo positivo da beatitude continuaria por resolver. Uma segunda solução consistiria em admitir que o prazer cinético ou de variação acrescentaria um “suplemento” de prazer, uma positividade sensível, ao prazer estável (puramente negativo). Mas, neste caso, o prazer estável seria de algum modo incompleto, além de se ser de novo confrontado com o problema da falta de “limites” e da maximização indefinida, potencialmente infinita, do prazer cinético.

Será, portanto, necessário encontrar uma *terceira solução*. Como quer que seja, estas duas soluções do problema mais agudo da teoria do prazer permitem compreender as duas leituras mais clássicas e tradicionais, embora opostas, do epicurismo ético. A uma tradição por assim dizer mais fruste e ascética, que sublinha a “auto-suficiência” (*autarkeia*) do sábio em todas as circunstâncias, que manifesta um desprezo praticamente total por todos os prazeres que vão além dos necessários e um menosprezo dos refinamentos da “cultura” ou do “espírito”, opõe-se uma tradição mais sofisticada e “epicurista”, no sentido corrente que este termo adquiriu nas línguas ocidentais modernas, que faz dos prazeres cinéticos que não apresentem consequências negativas, dos chamados “pequenos prazeres da vida”, o “suplemento” hedonista indispensável à felicidade. É compreensível que a primeira versão tenha agradado a adeptos do estoicismo, da escola aparentemente mais adversa ao epicurismo, como Cícero ou Séneca.

3. A serenidade do mar (*galênê*)

Para ser um estado agradável, uma beatitude, e não apenas uma apatia, a ataraxia tem de ser preenchida por um certo conteúdo

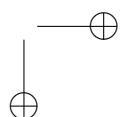
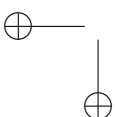




emocional. Com base na teoria das “disposições emocionais” (*Befindlichkeit*) e dos “humores” (*Stimmungen*) de Heidegger, alguns comentadores sugeriram que se caracterizasse a emoção que preenche a ataraxia pelo seu carácter *não intencional*.³⁸ Isto significa que, ao contrário de sentimentos como o amor ou o ódio, que são amor ou ódio de alguém ou de alguma coisa, ou da alegria, que é motivada por alguma coisa, a emoção em causa seria uma vivência sem objecto intencional. Se assim não fosse o sujeito estaria dependente da dinâmica intencional do desejo *de* qualquer coisa, que corresponde ao processo do aparecer dessa coisa (da realização do desejo), que caracteriza, justamente, o prazer cinético, e não escaparia à “agitação” (*tarachê*) inerente ao processo do preenchimento e à possibilidade da desilusão. Na ataraxia não existe o desejo que isto ou aquilo se realize (como *telos* de uma acção), seja possuído, consumido, fruído ou gozado. Mas se a emoção em causa é não intencional no sentido de não ter um objecto referente, um objecto que aparece, isso não significa que não tenha uma “matéria” ou um “sentido noemático” (no sentido que Husserl dá a estes conceitos). Esse sentido é o *mundo*, o qual não é um objecto que aparece em face de mim, mas a própria *dimensão* do aparecer, o espaço original do viver, o fundo a partir do qual se podem cristalizar objectos do desejo. Se a *aponia* (ausência de dor) é o limite interno do fechamento do sujeito em si (visto que ainda é consciência de si ou auto-referência ao corpo), embora já seja condição de abertura ao mundo, a *ataraxia* é pura *abertura*, tem como sentido o mundo, ou mais propriamente o “ser no mundo”, o *In-der-Welt-Sein*, o *être-au-monde* (Merleau-Ponty).

Para Heidegger, o que torna possível uma tal abertura é uma emoção de um dado tipo, uma “disposição afectiva” (*Befindlich-*

³⁸ Ver, em particular, K. Held, „Entpolitisierte Verwirklichung des Glücks. Epikurs Brief an Menoikeus“, in Engelhardt, Paulus (org.), *Glück und geglücktes Leben*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1985, p. 112 sq. A interpretação que se segue retoma algumas sugestões de Held, embora não estando com ele de acordo em todos os pontos da sua interpretação.

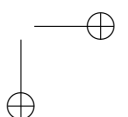
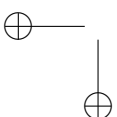


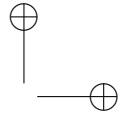


keit) a que chama *Stimmung*, termo que podemos traduzir por “humor” (no sentido em que se diz que alguém está de “bom, ou mau, humor”). A *Stimmung*, o *humor*, é uma tonalidade afectiva de fundo, um estado de espírito emocional relativamente estável do sujeito, que se distingue do *sentimento* do ponto de vista da intencionalidade. O sentimento é intencional no sentido em que se refere a algo determinado, em que é motivado por um dado objecto. Quem sente medo, por exemplo, tem medo de alguma coisa ou de alguém; quem ama, ama alguma coisa ou alguém, quem, num dado momento, se alegra, regozija-se devido a um sucesso alcançado na vida ou a um acontecimento feliz. Uma alegria pode ser, em particular, a reacção emocional momentânea ao sucesso de uma acção conseguida. Já a *Stimmung* é uma disposição afectiva de fundo, sem objecto, que impregna duravelmente o espírito. A *Stimmung* constituiria algo como o carácter emocional profundo do sujeito. Ela é algo como um *êthos*, ou seja a atitude “ética” de fundo, relativamente estável, que o sujeito tem para com a vida. Mas a originalidade da teoria heideggeriana da *Stimmung* vai além destas significações psicológica e caracterial. Ao contrário das teorias tradicionais dos sentimentos ou “paixões”, que vêm na emoção ou afecto um fenómeno puramente subjectivo, auto-referencial ou mesmo “irracional”, ou seja algo que fecha o sujeito em si e o isola do mundo, Heidegger reivindica para a “disposição afectiva” (*Be-findlichkeit*), e, portanto para as *Stimmungen*, os “humores”, um “carácter de verdade”. A *Stimmung* tem uma função “reveladora” do “ser-no-mundo” e das estruturas fundamentais do *Dasein*. “A *Stimmung* já revelou (*hat... erschlossen*) desde sempre, originariamente, o ser-no-mundo na sua globalidade.”³⁹

Aplicando, agora, a teoria heideggeriana das emoções à filosofia de Epicuro, podemos considerar que aquilo a que este chama “prazer catastemático”, quando aplicado a um tipo de prazer da

³⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1977 [1927], p. 137.





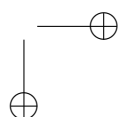
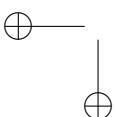
alma, é, no fundo, uma *Stimmung*, um “humor”. Esta interpretação torna mais fácil a resolução de alguns problemas centrais do epicurismo, nomeadamente a questão do conteúdo positivo da beatitude inerente à ataraxia e o problema da relação dos dois tipos de prazeres. Estes problemas resultariam em grande parte do facto de Epicuro ter utilizado um conceito demasiado fruste e predominantemente somático, o “prazer”, uma pura sensação, para exprimir um fenómeno complexo da esfera das emoções e dos humores. Mas se o conceito de “prazer” é algo limitado para exprimir as subtilezas emocionais, encontramos nos textos do filósofo algumas metáforas que nos permitem avançar mais na compreensão do fenómeno em causa. A mais expressiva é, sem dúvida, a metáfora do *galênismos*, o estado daquele que reproduziu na sua alma a *galênê*, a “serenidade do mar”⁴⁰. A *galênê* serve a Epicuro para designar a *Stimmung* que confere à ataraxia um conteúdo emocional positivo, que podemos descrever como um contentamento *profundo*⁴¹. É este humor que faz com que essa “não agitação” não possa ser confundida com uma simples indiferença a tudo ou uma pura apatia, isto é tenha um conteúdo positivo e possa ser aproximada da beatitude feliz, ligeira e despreocupada dos deuses.

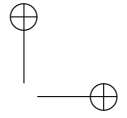
O helenista Johannes Mewaldt descreve a *galênê* epicurista como “o humor (*Stimmung*) [...] no qual nós sentimos, numa profunda e serena alegria, a nossa própria existência (*Dasein*) como um deleite”⁴². A não intencionalidade, a falta de referência a um objecto ou acontecimento, torna-se compreensível nesta interpretação. É a abertura ao mundo e à própria existência, entendida como “ser-no-

⁴⁰ DL, X, 83. Ver igualmente DL, X, 35. Numa carta de Séneca a Lucílio, Carta 66, 45, encontramos uma outra metáfora, muito provavelmente da autoria de Epicuro, para designar a mesma disposição emocional da alma: o “céu desanuviado”.

⁴¹ O “profundo” serve para distinguir este contentamento do contentamento circunstancial, “cinético”, motivado, por exemplo, por um acontecimento feliz.

⁴² J. Mewaldt, *Die geistige Einheit Epikurs*, in *Schriften der Königsberger Gehlerengesellschaft*, geisteswiss. Kl., jg. 4, 1927/28, Heft 1, p. 2.

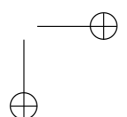
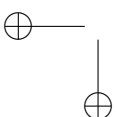




mundo”, que seriam o fundamento desse “deleite” cuja matéria é a própria existência. Uma tal emoção é, obviamente, independente do calculismo intelectualista (da *dianoia*) dos prazeres e das dores. Epicuro tem, pois, boas razões para considerar o “prazer catastrófico” anímico, a disposição emocional do *galênismos*, como um prazer “estável”, um estado agradável da alma susceptível de durar e servir por assim dizer de pano de fundo a toda a vida do sábio.

Por outro lado, esta interpretação do prazer estável anímico em termos de teoria das emoções e das tonalidades emocionais (*Stimmungen*) também poderá ajudar a resolver o problema da sua relação com o prazer cinético (somático e/ou anímico). De que maneira? Para começar, podemos pensar que a *galênê*, a “serenidade do mar”, o prazer estável emocional de sentir “a nossa própria existência como deleite”, já representa um máximo de prazer, não sendo, portanto, susceptível de ser aumentado pelo acrescento de prazeres cinéticos. Se tal fosse o caso, faltaria sempre qualquer coisa à beatitude. Devemos acrescentar que a “serenidade do mar” não designa a disposição afectiva de uma alma que gozaria de uma situação *supra-sensível*, que se encontraria fora do mundo sensível, em algum Hades ou paraíso, ou num estado de êxtase místico em que o sujeito fecha os olhos e perde o contacto com tudo o que o rodeia. A *galênê* é o contrário de um tal estado: é abertura ao mundo *sensível*, intensificação do sentir e, por conseguinte, das sensações. Como escreve Eugen Fink, para o sábio que goza de uma tal *Stimmung*, “a ausência de dor já é uma sensação profunda, calma e feliz que abre o campo para os sublimes prazeres de uma sensibilidade (*Sinnlichkeit*) refinada pelo espírito e intensificada por uma forte consciência das coisas sensíveis (*Wachheit*)”⁴³. Isto significa que os prazeres de variação são inseparáveis, embora distintos, do prazer estável na forma da *galênê*. Mais do que um simples “prazer”, esta última é uma disposição afectiva, uma emo-

⁴³ E. Fink, *Epiloge zur Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1971, pp. 32-33.





ção não intencional, uma *Stimmung* que modula e, segundo a tese de Epicuro, intensifica o prazer do sentir.

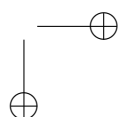
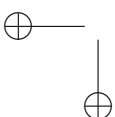
Além disso, um dos efeitos mais importantes da *galênê* é a sua incidência sobre a forma de viver o tempo. O que significa, igualmente, uma incidência sobre a dinâmica do desejo inerente ao prazer cinético. A *galênê* tem o efeito de parar o tempo e bloquear essa dinâmica no que ela tem de doloroso. O humor da *galênê* coloca o sábio numa situação comparável à de Ulisses, quando o herói goza as delícias do canto das sereias atado ao mastro do navio, ou seja sem ter de pagar o prazer com um inevitável sofrimento.

Um dos autores que melhor viu este aspecto da psicologia epicurista foi, sem dúvida, Friedrich Nietzsche. Num aforismo em que a perspicácia analítica se alia à beleza do estilo, o filósofo alemão vai, em escassas linhas, ao cerne da ética de Epicuro:

«Vejo os seus olhos contemplar um vasto e esbranquiçado mar, para lá de falésias banhadas pelo Sol, enquanto grandes e pequenos animais brincam à luz do astro, tão seguros e calmos como esta luz e aqueles olhos. Só alguém que sofreu sem trégua poderia ter inventado uma tal felicidade, a felicidade de uns olhos perante os quais o mar da existência quedou, e que, agora, não se fartam de olhar para a sua superfície, para essa colorida, delicada e arrepiada pele do mar. Nunca antes tinha havido uma tal modéstia na luxúria.»

44

⁴⁴ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA, Vol. 3, de Gruyter, Berlim, 1988, § 45, p. 411. «Ich sehe sein Auge auf ein weites weissliches Meer blicken, über Uferfelsen hin, auf denen die Sonne liegt, während grosses und kleines Getier in ihrem Licht spielt, sicher und ruhig wie diess Licht und jenes Auge selbst. Solch ein Glück hat nur ein fortwährend leidender erfinden können, das Glück eines Auges vor dem das Meer des Daseins stille geworden ist, und das



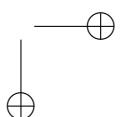
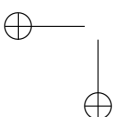


A *galênê*, disposição emocional permanente do sábio, permitiria viver não só a própria existência como deleite, mas igualmente qualquer sensação (fenómeno sem o qual não se pode falar de “existência”), a mais simples visão, como prazer sensível, prazer “de variação”, intensificado ao máximo. O que desapareceria neste estado seriam os inconvenientes inerentes ao carácter *cinético* dos prazeres “de movimento”. Estes inconvenientes são a estrutura alterna sofrimento-prazer-sofrimento, ou privação-satisfação-privação, em que ocorrem tais prazeres e a dinâmica de maximização a que eles conduzem. O carácter cinético destes prazeres leva o seu amador a pensar, no momento de cada vivência, que existe um *plus ultra* desse prazer que ele ainda não atingiu, isto para além de pensar numa previsível falta ou privação futura desse prazer. Ambos os pensamentos são causa de inquietude, de “agitação” da alma, e, portanto, de sofrimento – impossibilidade de beatitude. A *galênê* permitiria viver o prazer sensível sem estes inconvenientes derivados da sua estrutura “cinética” normal, traria consigo uma suspensão da dinâmica do desejo ou da vontade. Nietzsche exprime, magnificamente, esta ideia ao escrever que o “mar da existência”, se “quedou” (*stille geworden ist*). A existência deixa de ser vista, e vivida, como “tarefa infinita”, busca permanente de um *plus ultra*. A satisfação máxima é já, aqui e agora.

Por outro lado, a suspensão da dinâmica do desejo significa, igualmente, uma modificação na vivência do tempo: o “quedar-se” do “mar da existência” é uma paragem do tempo num momento eternitário, uma espécie de *arrêt sur image*⁴⁵. A projecção protemporal da consciência temporal, dirigida ao futuro, é bloqueada, o que permite uma concentração do viver num presente absoluto sem “pro-jecto” e, por conseguinte, sem inquietude nem cura. Esta

nur an seiner oberfläche und an dieser bunten, zarten, schauderndes Meeres-Haut sich nicht mehr satt sehen kann: es gab nie zuvor eine solche Bescheidenheit der Wollust.»

⁴⁵ Termo da linguagem cinematográfica que designa a paragem do movimento das imagens numa imagem fixa projectada durante algum tempo.



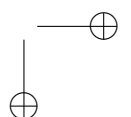
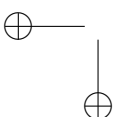


possibilidade de viver o tempo é habilmente utilizada por Epicuro como *pharmakon* contra o mal provavelmente mais tenaz da condição humana, o temor da morte. Com efeito, um ser imortal não teria qualquer interesse em parar o tempo, visto que dele dispõe em infinita abundância, e teria de se preocupar infinitamente quer com o seu preenchimento, quer com a perda possível da sua condição imortal. Desta forma, o filósofo do Jardim chega a uma surpreendente conclusão, uma conclusão que quase sugere que a finitude seria a condição constitutiva da beatitude, ou seja, dito de outro modo, que a felicidade estaria talvez mais ao alcance dos mortais do que dos imortais: “Um conhecimento correcto do facto de a morte nada ter que ver connosco permite *desfrutar do carácter mortal da vida*, isto na medida em que ela não acrescenta à vida um tempo ilimitado e lhe retira, assim, o desejo de imortalidade.”⁴⁶

Este argumento terapêutico, assente numa reflexão sobre o tempo, tão subtil como contra-intuitivo face ao natural e instintivo medo da morte, coloca, mais uma vez, o problema do intelectualismo de Epicuro. Mesmo admitindo que a *Stimmung*, a emoção *sui generis* da *galênê* consiga neutralizar a angústia perante a morte, ao ponto de fazer da mortalidade um “deleite” da vida, pode-se contestar que esse humor seja produzido pelo “conhecimento correcto” (*orthê gnosis*) da natureza da morte. É plausível pensar que só uma *Stimmung* se pode sobrepor a outra *Stimmung*, começando por atenuá-la e acabando por preencher o lugar que ela ocupava.⁴⁷ Não será, pois, de excluir, que a *galênê*, a sublime serenidade do mar, possa afastar o temor da morte. A questão que se põe, contudo, diz respeito à possibilidade de produzir voluntariamente, numa *intentio recta*, uma tal disposição afectiva. No caso presente, esta questão será mesmo de saber se um “conhecimento” racional de

⁴⁶ DL, X, 124.

⁴⁷ Heidegger também faz sua esta tese, quando escreve, *op. cit.*, p. 136, “*Herr werden wir der Stimmung nie stimmungslos, sondern je aus einer Gegenstimmung*”.



fenómenos naturais pode ter um tal efeito. Da teoria heideggeriana da *Stimmung* faz parte a ideia central que não é possível *agir* sobre o “humor”, em particular pelo intelecto. Para o filósofo de Freiburg, é, ao contrário, a *Stimmung* que se “abate” sobre nós e nos move.⁴⁸ Partindo desta tese é muito fácil criticar o “intelectualismo” de Epicuro.⁴⁹ Resta saber, contudo, até que ponto a teoria heideggeriana dos “humores” é aceitável e até que ponto Epicuro é “intelectualista” na questão do *galênismos*.

Relativamente à concepção de Heidegger, não se pode negar a extrema dificuldade, e, no limite, a impossibilidade, de mudar de humor pela simples vontade de mudar. Relativamente aos humores a alma, no seu *cogitare*, não é, como pensava Descartes em relação ao corpo, “como um piloto ao leme do navio”. Todavia, esta experiência inegável da inércia das disposições afectivas também não permite pensar a *Stimmung* como um *daimon* ou um destino relativamente ao qual os humanos seriam como que marionetas, completamente impotentes. Com a sua teoria da *Stimmung* Heidegger parece querer ressuscitar o poder dos antigos deuses sobre os destinos humanos, ou seja, precisamente aquilo que Epicuro, com a sua “teologia”, quis pôr em causa. Os humores, nomeadamente os mais estáveis e enraizados, são sem dúvida poderosos. Todavia, seria exagerado pensar que a reflexão, o pensamento, a meditação, a dúvida, bem como os acontecimentos resultantes de decisões humanas, e, portanto, de pensamentos humanos, não têm sobre eles qualquer efeito. Se é verdade que não se pode mudar de humor de um momento para o outro através de um acto voluntarista de pensamento, do tipo *cogito*, não se deve excluir a possibilidade de uma *acção indirecta* sobre a *Stimmung*.

Ora, é justamente uma acção deste tipo que é sugerida por Epi-

⁴⁸ “Die Stimmung überfällt.” *Op. cit.*, p. 136. “Die Stimmung macht offenbar ‘wie einer ist und wird.’” *Op. cit.*, p. 134.

⁴⁹ Encontramos esta crítica do “intelectualismo” epicurista na concepção da *galênê*, feita do ponto de vista da teoria da *Stimmung* de Heidegger, em K. Held, *op. cit.*, p. 116 sq.

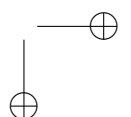
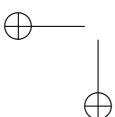


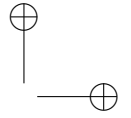
curo. Não é o conhecimento, em si e por si, dos fenómenos naturais, químicos e biológicos (como se diria hoje), que intervêm no processo da morte que nos pode curar do temor da própria morte, mas uma visão distanciada e “global da natureza como um todo pelo pensamento”. É esta visão que pode trazer consigo o *galênismos*, a serenidade do mar, para a alma humana.⁵⁰ Como qualquer médico, o filósofo do Jardim não garante que a terapia faça os efeitos desejados em todos os pacientes.

Bibliografia

- DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, Vol. II, [grego e inglês] Trad. R.D. Hicks, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1925, 2000,
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre X (pp. 1237-1324), Le livre de poche, Paris, 1999.
ÉPICURE, *Lettres et maximes*, ed. e trad. Marcel Conche [grego e fr.], Presses Universitaires de France, Paris, 2005.
- EPICURO, *Carta sobre a felicidade*, Relógio d'água, Lisboa, 1994.
- NICKEL, Rainer (ed. e trad.); Epikur, *Wege zum Glück* [grego e alem.], Artemis & Winkler, Düsseldorf, 2003.
- KRAUTZ, Hans-Wolfgang (ed. e trad.); Epikur, *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, [grego e alem.], Reclam, Stuttgart, 1980.
- BAILEY, Cyril (ed. e trad.), *Epicurus, the extant remains*, Oxford, 1928.

⁵⁰ DL, X, 83.





- USENER, Hermann (ed.) (1887), *Epicurea*, Leipzig. Reed.: Roma, 1960.
- FESTUGIÈRE, A.-G., *Épicure et ses dieux*, Presses Universitaires de France, Paris, 1946.
- FINK, Eugen, *Epiloge zur Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1971
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1977
- HELD, Klaus, „Entpolitisierte Verwirklichung des Glücks. Epikurs Brief an Menoikeus“, in Engelhardt, Paulus (org.), *Glück und geglücktes Leben*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1985
- MEWALDT, Johannes, *Die geistige Einheit Epikurs*, in *Schriften der Königsberger Gelehrtenesellschaft*, geisteswiss. Kl., jg. 4, 1927/28, Heft 1, 2.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA, Vol. 3, de Gruyter, Berlin, 1988.

