

RAFAEL VIRGÍLIO DE CARVALHO

A PIEDADE EPICUREIA E A FORMAÇÃO DO CAMPO *POLITIKÓS* DO JARDIM

ASSIS

2011

RAFAEL VIRGÍLIO DE CARVALHO

A PIEDADE EPICUREIA E A FORMAÇÃO DO CAMPO *POLITIKÓS* DO JARDIM

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em História. Área de conhecimento: História e Sociedade.

Orientadora: Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi.

ASSIS

2011

Carvalho, Rafael Virgílio de.

A piedade epicureia e a formação do campo *politikós* do Jardim / Rafael Virgílio de Carvalho. Assis, 2011.
130 f.

Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.

Orientadora: Dr^a Andrea Lucia Dorini de O. Carvalho Rossi

1. História Antiga. 2. Grécia. 3. Epicurismo. 4. Piedade Epicureia. 5. Campo *Politikós*. I. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras. II. Título.

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

BANCA EXAMINADORA

Dra. Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi
Orientadora – UNESP

Dr. Fábio Vergara Cerqueira – UFPel

Dr. Ricardo Gião Bortolotti – UNESP

*Dedico este trabalho às três partes de minha alma:
a minha filha, minha vontade;
a minha esposa, meu coração;
e a minha mãe, minha razão.*

AGRADECIMENTOS

Certa vez minha sogra ganhou uma caixa de livros velhos, meu espírito pesquisador e curioso não se conteve em remexê-la. Eu mal sabia que estava prestes a mudar minha vida, pois lá estava, em meio a romances espíritas, um livro de Epicuro. Acredito que o antigo dono, pelo título daquele livro, “A doutrina de Epicuro” (que por sinal se encontra na bibliografia deste trabalho), fizera confusão ao comprá-lo não sabendo ser um livro acadêmico. Assim, aqui estou, hoje, agradecendo a todos pela realização de um estudo cuja trajetória lá começou. Agradeço então ao Acaso, ao Destino, ou qualquer que seja o seu verdadeiro nome, pela oportunidade de admirar Epicuro e proporcionar-me isto que considero uma iniciação à academia.

Considero-me um humanista e não posso deixar de agradecer a todos que mantiveram minha alma acesa durante estes duros e gratificantes anos. Agradeço então a toda minha família: às minhas tias por compreender minha ausência junto a elas; à minha irmã mais nova cujo silêncio não esconde a falta que fiz em momentos importantes de sua vida; à minha irmã mais velha cuja lembrança e presença jaz em meu coração; à minha sogra, cuja designação de “mãe” melhor representa a força e o crédito dado em todos os meus esforços; à minha mãe pelo companheirismo e pelos pilares construídos em minha vida; aos meus mundos, esposa e filha, sem as quais nada do que sou teria existência; e ao nome de minha avó, Irene Tozi, cuja sabedoria a reúne junto ao quadro de Rafael – a *Escola de Atenas*.

Não preciso mencionar o peso que as mulheres têm em minha vida e conquistas. Assim, como não poderia ser diferente, agradeço a minha mãe acadêmica, Andrea, cuja feminilidade, carinho e confiança deram à luz a um historiador. Transformando um menino arredio e tímido em um apaixonado pesquisador.

Agradeço ao professor Ricardo Bortolotti por disponibilizar ajuda sempre que precisei e, principalmente, por me iniciar no mundo da filosofia quando ainda estava no primeiro ano da graduação.

Aos professores Hélio Rebello, por ser um espelho de filósofo e ser humano, Beatriz Florenzano, pelo olhar carinhoso em um momento de insegurança, e Fábio Vergara, por tatear minha alma durante a leitura deste trabalho.

E, por fim, ao professor Áureo Busetto pela confiança e estímulo, mesmo nos momentos em que todo o estudo pareceu estar desmoronando, tenho por ele profunda admiração e amizade.

RESUMO

Em finais do século IV a.C., as fronteiras socioculturais do mundo grego já haviam sido abertas por Alexandre Magno, as poleis já não tinham a mesma autonomia que outrora, o demos já não estava mais absorto nos assuntos públicos e a religiosidade conseguia manter a duras penas sua identidade tradicional pátria. O filósofo Epicuro foi fruto desse contexto e, como tal, esforçou-se para suprir a alma humana com princípios que pudessem ainda lhe elevar ao Olimpo. Contudo, mesmo pregando o apolitismo, sendo um espírito humanista e cosmopolita, não se pode dizer que se absteve da prática *politiké*. Este termo grego é um adjetivo que faz referência à *politeía*, a “prática da cidadania”, cujo campo, diferentemente da contemporaneidade, abrangia o espaço da política e da religiosidade. O mestre do Jardim, de modo aparentemente contraditório, orientava seus discípulos a exercitarem sua cidadania e, como cidadão de Atenas, anunciava suas participações nos principais festivais públicos da polis. Assim, a proposta desta dissertação lança a análise à compreensão do campo *politikós* do Jardim a partir dos valores que o estruturaram e sob a problemática da abalada piedade do período. A ruptura de Epicuro com o platonismo, que fez parte de sua formação filosófica juvenil, mostra-se decisiva para o entendimento de sua postura *politiké* e é esta a hipótese de que parte o estudo.

Palavras-chave: História Antiga, Grécia, epicurismo, piedade epicureia, campo *politikós*.

ABSTRACT

At the end of the fourth century BC, the socio-cultural boundaries of the Greek world had been opened by Alexander the Great, the poleis no longer had the same autonomy that once, the demo was no longer absorbed in public affairs, religion, the hard way could maintain their traditional identity homeland. The philosopher Epicurus was the result of that context and as such strengthening to meet the human soul with principles that could still elevate him to Olympus. However, even the apolitical preaching, being a humanist and cosmopolitan, you can not say who abstained from the *politiké* practice. This Greek word is an adjective that refers to *politeía*, "the practice of citizenship", the field, unlike the contemporary, covering the space of politics and religion. The Master's Garden, so seemingly contradictory, directed his followers to exercise their citizenship and, as a citizen of Athens, announced its participation in major public festivals of the polis. The proposal of this dissertation introduces the analysis to the understanding of *politikós* field the Garden from the values in the structured and the problem of shaken piety of the period. The rupture of Epicurus with Platonism, which was part of his philosophical youth, seems crucial to understanding his *politiké* stance and this hypothesis is that part of the study.

Keywords: Ancient History, Greece, epicureanism, piety epicurean, *politikós* field.

Vá ao Jardim por algum tempo e leia o lema lá esculpido: “Querido convidado, aqui você agirá bem em permanecer; aqui nosso bem mais alto é o prazer”. O zelador daquele domicílio, um amigável anfitrião, estará pronto para você; ele lhe dará boas-vindas com farinha de cevada e também lhe servirá água em abundância com estas palavras: “Você está bem alimentado? Este jardim não abre seu apetite, mas o extingue. Nem o faz mais sedento com toda bebida; sacia sua sede com uma cura natural – uma cura que não requer nenhuma taxa”. Foi com este tipo de prazer que eu envelheci.

(SÊNECA, *Carta a Lucilius*, 21,10)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I – A ANÁLISE DAS FONTES SOBRE O PENSAMENTO EPICURISTA SOB A PERSPECTIVA DA HISTÓRIA CULTURAL.....	15
1. ENUMERAÇÃO E DESCRIÇÃO DAS FONTES SOBRE O PENSAMENTO EPICURISTA.....	16
2.PRESSUPOSTOS TEÓRICOS: A CRENÇA, OS VALORES E O <i>HABITUS</i>.	21
3. DA CONFIGURAÇÃO DO OBJETO À ABORDAGEM DAS FONTES: O <i>HABITUS</i> COMO INSTRUMENTO HEURÍSTICO.....	25
CAPÍTULO II - EPICURO E SEU TEMPO: A CONSTRUÇÃO DA FILOSOFIA DO JARDIM.....	28
1. A VIDA DE EPICURO: A FORMAÇÃO DO FILÓSOFO.....	28
2. A ENEBIA DE EPICURO: A FORMAÇÃO DO CIDADÃO.....	37
CAPÍTULO III – A RUPTURA DE EPICURO COM A ÉTICA PLATÔNICA: ANÁLISE DAS RELAÇÕES DE DISTINÇÃO SIMBÓLICAS ENTRE O EPICURISMO E O PLATONISMO.....	55
1. O CAMPO FILOSÓFICO E SEUS OBJETOS DE VALORAÇÃO: O DIVINO, A ALMA E O PROVIDENCIALISMO.....	57
2. A PIEDADE EPICUREIA: DA ANÁLISE DOS CONFLITOS SIMBÓLICOS AO ESCLARECIMENTO DA RUPTURA COM A ÉTICA PLATÔNICA.....	64
2.1. DA CORPOREIDADE DA ALMA EM EPICURO À RUPTURA COM A ÉTICA PLATÔNICA.....	63
2.2. DA NATUREZA DIVINA EPICUREIA À CONCEPÇÃO DO DIVINO COMO MERA PROPRIEDADE DO SER.....	71
2.3. DA REFUTAÇÃO AO PROVIDENCIALISMO MORALIZANTE À CRÍTICA AOS DEUSES ASTRAS.....	80

CAPÍTULO IV – A PIEDADE DE EPICURO: ANÁLISE DA CIDADANIA DO JARDIM.....	90
1. A PIEDADE GREGA: BREVE INTRODUÇÃO AO CONCEITO.....	90
2. A <i>POLITEÍA</i>: UMA PERSPECTIVA MODERNA SOBRE O CONCEITO...	94
3. O CAMPO <i>POLITIKÓS</i>: LEVANTAMENTO CONTEXTUAL DAS DEMANDAS <i>POLITIKAIÍ</i> DA ÚLTIMA DÉCADA DO SÉCULO IV E PRIMEIRO TERÇO DO III A.C.....	98
4. A CRENÇA EPICUREIA NA JUSTIÇA E A FORMAÇÃO DA PIEDADE DO JARDIM.....	105
CONCEDERAÇÕES FINAIS.....	118
ANEXO.....	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	122

INTRODUÇÃO

A presente dissertação não se trata de um estudo sobre o epicurismo, nem sobre a história desta filosofia. É a história sobre um sujeito fundador de uma escola filosófica – Epicuro – e sobre a fundação da mesma – o Jardim. Seu objeto prende-se ao esclarecimento do *habitus politikós*¹ dos sujeitos que frequentaram o Jardim durante o período em que seu mestre esteve vivo. A análise histórica parte da hipótese de que o campo *politikós* do Jardim teve sua gênese na ruptura de Epicuro com a ética platônica. Assim, na segunda seção do capítulo dois, após a narração do desenvolvimento filosófico de Epicuro na seção inicial, tal hipótese é contextualizada através da temática da efebria do ainda jovem filósofo de modo a descrever o âmbito político-religioso no qual o território ático estava imerso e dar sentido ao trauma causado por este período em toda a sequente trajetória filosófica de Epicuro.

Até os seus dezoito anos Epicuro havia tido apenas um tutor de filosofia cujo nome era Pânfilos, platônico da polis de Teos, e deixara-o para em 321 a.C. ir a Atenas cumprir com suas obrigações de efebo, já que possuía cidadania ateniense. Enquanto guarnia a cidade presenciou intenso caos político e religioso, percebendo que muitos dos responsáveis eram discípulos diretos do mestre que, indiretamente, instruíra-o até então – Platão. Os acontecimentos que se seguiram, principalmente a atimia da maior parte do Demos e o desterro de seus pais em Samos, marcaram profundamente seu espírito que passou a buscar novas bases filosófica para compreender o mundo em que vivia, ou melhor dizendo, para encontrar outras bases éticas que sustentassem a felicidade do homem naqueles tempos difíceis.

Politikós é uma palavra grega que faz referência a outro termo, *politeía*, que por sua vez significa prática da cidadania. Seu uso serve para indicar a especificidade da política grega que primava por sua interdependência com o campo religioso. Dessa maneira, na medida em que o *habitus*, conceito inerente ao de campo, permite articular a esfera própria ao

¹ Todos os conceitos gregos utilizados nesta dissertação foram transcritos segundo as orientações de Anna Lia Amaral de Almeida Prado em sua publicação *Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo* (Classica, v. 19, n. 2, 2006). As variações do adjetivo grego *politikós* serão usadas aqui em concordância com os respectivos substantivos no português (ex. demanda *politiké*, demandas *politikaí*, campos *politikoi*).

sujeito simultaneamente com a esfera simbólica em que ele está imerso, a análise do objeto em questão permite compreender como se formaram os dispositivos simbólicos internos que eram mobilizados nos sujeitos quando em suas ações na polis.

Destarte, a metodologia do trabalho é exposta no capítulo um, subdividido em três seções. A primeira trata da abordagem e problemática que levou à escolha e manuseio dos documentos. Junto a breves descrições de todas as fontes, este tópico deixa claro como que algumas obras platônicas fazem parte do *corpus* das fontes epicureias cuja análise leva à compreensão do objeto proposto. A seção número dois contextualiza o presente estudo dentro da perspectiva da História Cultural, aproveitando um caminho já aberto por Roger Chartier que, porém, a certa altura bifurca-se em direção à sociologia de Pierre Bourdieu. Entrementes, a explicação dos pressupostos teóricos que sustentam a análise e direcionam a inteligibilidade do estudo centraliza-se na noção de “crença” e em sua correlação com o campo, orientando o olhar do historiador à circulação de valores de que o sujeito é produto. Por fim, a terceira seção mostra que o mérito do conceito de *habitus* está em instrumentalizar o historiador para que consiga perceber as estratégias simbólicas que norteiam a ação do sujeito, organizam a sociedade e produzem bens culturais. Ainda nesse tópico, o objeto passa a ser delineado e o percurso de estudo é traçado sob o recorte imposto pela problemática em pauta – a crítica de Epicuro à piedade de sua época.

A análise histórica propriamente dita abarca os capítulos três e quatro, cujos títulos são, respectivamente, *A ruptura de Epicuro com a ética platônica* e *A piedade de Epicuro*. No primeiro deles, a partir das concepções referentes a estratégias simbólicas e a circulação de valores, o foco das observações se volta às distinções simbólicas existentes entre as filosofias de Epicuro e Platão. Todavia, na primeira seção do capítulo, dividido em duas partes, há a historização dos valores definidores do campo filosófico – o divino, a alma e o providencialismo – para que, na segunda seção, possa ser realizada a análise distintiva. Por meio desta última é que torna-se possível perceber o modo de apropriação dos valores do campo filosófico pelo epicurismo que, segundo o sentido dado pela problemática, definiu a piedade epicureia. No capítulo quatro, após uma breve descrição da amplitude da piedade grega, o estudo lança mão de um conhecimento contextual sobre o âmbito *politikós* ateniense sob o domínio do macedônio Demétrio Poliorcetes, período que vai desde a chegada de Epicuro a Atenas em 306 a.C. até anos antes de sua morte em 270 a.C.. Tal empreitada busca o levantamento das demandas que essa conjuntura *politiké* fez relacionar com as disposições

propriamente filosóficas do *habitus* epicureu, as quais responderam àquelas de modo a ressignificá-las perante os valores apropriados pelo campo epicurista.

Assim, após toda essa trajetória, será possível entender como que, a partir da ruptura de Epicuro com a ética platônica e de sua crítica à piedade grega, foi estruturada a postura *politiké* dos alunos do Jardim.

CAPÍTULO I

A ANÁLISE DAS FONTES SOBRE O PENSAMENTO EPICURISTA SOB A PERSPECTIVA DA HISTÓRIA CULTURAL

Epicuro nasceu no mundo helênico, mais particularmente na clerúquia ateniense de Samos (341 a.C.), em um período em que o predomínio político das poleis já havia sido abalado pelas guerras que mobilizavam confederações de cidades gregas e Felipe II da Macedônia já avançada a passos largos. Só desfrutou de seu lar até os dezoito anos, quando enfim conheceu Atenas, polis da qual detinha cidadania, e a partir de então passou a vagar pelo Egeu saindo de Samos, passando pelas cidades de Cólofon e Mitilene, até chegar a Lâmpsaco². Em 306 a.C. voltou a Atenas, já como mestre de filosofia, onde se fixou definitivamente e construiu a sua escola. Portanto, Epicuro se desenvolveu e erigiu sua filosofia sem ver na polis o sentido da existência humana, demonstrando preocupações cosmopolitas em “evangelizar”, a viva voz e por cartas, seus discípulos de Atenas e das cidades asiáticas pelas quais passou granjeando adeptos³.

Essa missão evangelizadora absorvia todos os discípulos de Atenas, reunidos no Jardim, os quais copilavam as obras enquanto o mestre se incumbia de escrever cartas orientando os alunos mais distantes através de conselhos ou de epítomes de sua filosofia. Foi essa prática filosófica que permite, hoje, os historiadores entrarem em contato mais diretamente com o pensamento de Epicuro. As fontes legadas à contemporaneidade foram confeccionadas pelo próprio filósofo e reproduzidas por toda a história, desde a Antiguidade, a princípio por discípulos e posteriormente por estudiosos e admiradores do epicurismo. Assim, este primeiro capítulo vem contribuir com essa grande e velha corrente que persiste há mais de dois mil e trezentos anos.

² Todas essas cidades se localizavam na parte asiática do mundo grego.

³ Essa diretriz sobre a pedagogia epicureia foi aberta por Norman W. Dewitt, no capítulo seis cujo título é *The new education*, de seu livro *Epicurus: his philosophy*, e tornou-se muito aceita entre os estudiosos, como aparece na clássica obra de Benjamin Farrington, *A doutrina de Epicuro*, e no recente livro de Reinholdo Aloysio Ullmann, *Epicuro – o filósofo da alegria*.

O autor desta dissertação embui-se de uma pretensa imparcialidade científica, abrindo mão de sua admiração por Epicuro, para dar conta de articular o seu objeto de análise, simultaneamente, com a proposta da linha de pesquisa “Religiões e Visões de Mundo”, da Pós-Graduação da Faculdade de Ciências e Letras de Assis, e com o método de abordagem das fontes se inserindo em uma vertente da historiografia cultural que está sendo desbravada principalmente por Roger Chartier. Nesse sentido, a problemática que norteia o estudo sobre o pensamento epicureu é traçada pela piedade grega, mais precisamente, como afirma Norman W. Dewitt, pela “reforma” efetuada por Epicuro na mesma (1964: 249-289), e pela perspectiva da História Cultural que vem oferecer os instrumentos pelos quais certas disposições do *habitus* epicureu e que criaram determinados campos podem ser analisadas. Logo, somente entendendo o modo e a possibilidade de significação da leitura dos documentos é que o trabalho historiográfico atinge sua inteligibilidade.

1. ENUMERAÇÃO E DESCRIÇÃO DAS FONTES SOBRE O PENSAMENTO EPICURISTA

As fontes utilizadas nesta dissertação foram selecionadas a partir dos indícios distintivos encontrados nos textos epicureus relativos à crítica de Epicuro ao platonismo. Esses indícios presentes nos documentos remetem a formações simbólicas existentes no período aqui estudado e, como era por meio delas que a sociedade se organizava e a cultura produzida e reproduzida, assim, o historiador lança suas ferramentas conceituais sobre os textos para conseguir reconstituir a estrutura sociocultural do passado, tentando dar conta de toda sua dinâmica.

Todavia, a dinâmica sociocultural de qualquer conjuntura histórica não pode ser percebida apenas pela simples leitura das fontes. Tal análise narrativa conduz o historiador a entrar em contato apenas com a superficialidade dos acontecimentos, sempre através do prisma do autor remoto, no caso, Epicuro. Logo, para que seja possível penetrar mais a fundo nas fontes é preciso que, através de um conhecimento contextual prévio, o seu leitor leve em consideração as relações a que as formações simbólicas estavam submetidas quando foram materializadas. Assumindo, nesse caminho, a perspectiva de que as relações sociais ocorrem

por meio de homologias que criam identidades a partir da alteridade, o olhar do historiador tem que estar atento aos indícios que apontam diferenciações entre os simbolismos que têm por objeto e aqueles que mantiveram com eles relações.

A abordagem em questão, então, não preza pela análise narrativa das fontes epicureias e sim pelas relações distintivas entre as formas simbólicas presentes no pensamento epicureu e no platônico. Por conseguinte, os textos de Epicuro tratados aqui – *Carta a Heródoto*, *Carta a Pítocles*, *Carta a Meneceu*, *Testamento de Epicuro* e as antologias *Máximas Principais* e *Sentenças do Vaticano* – foram analisados diante de algumas obras de Platão selecionadas mediante a problemática do objeto. Excetuando a *Sentenças do Vaticano*, todas as fontes foram retiradas da obra do doxógrafo Diógenes Laêrtios (200-250 d.C.), *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, na qual ele dedica o décimo livro a Epicuro. Embora a composição deste livro seja datada de quase seis séculos após a existência do filósofo do Jardim, os quatro documentos transcritos na íntegra nesta obra são considerados de autêntica autoria, apesar de a *Carta a Pítocles* ser contestada por alguns estudiosos. Há ainda uma quarta carta, destinada a Idomeneu, onde escreve suas últimas palavras e cujo conteúdo mostra-se insignificante para esta proposta. Tais epístolas, como o próprio remetente afirma (LAÊRTIOS, 35; *Carta a Heródoto*), são sínteses de sua filosofia, sendo que as enviadas a Heródoto e a Pítocles descrevem a física e a destinada a Meneceu a moral pregada no Jardim.

As duas primeiras epístolas, a Heródoto e a Pítocles, estão ligadas não só por tratarem da física epicurista, mas pela segunda ser continuação da primeira como Epicuro mesmo afirma (LAÊRTIOS, 85; *Carta a Pítocles*). No entanto, as temáticas são diferentes, respectivamente, enquanto uma discorre sobre os elementos que compõem a ontologia epicureia, discursando sobre a natureza do cosmo e do homem, a outra trata da astrônomometeorologia⁴ de maneira a associar por meio de uma problemática epistemológica o entendimento dos fenômenos celestes à teleologia epicureia. Melhor dizendo, a *Carta a Pítocles* traz a crítica de Epicuro à teologia astral, cuja argumentação parte da possibilidade de ater explicações múltiplas aos fenômenos meteorológicos e refuta as opiniões que vêm nos corpos celestes seres divinos. Por outro lado, a *Carta a Meneceu* expõe os princípios básicos da doutrina epicureia, o que em um tempo vindouro seria chamado de “quádruplo remédio” (*tetraphármakon*). Suas principais temáticas tratam da natureza dos deuses, da irrelevância da

⁴ Na Antiguidade greco-romana os fenômenos astronômicos não eram distinguidos dos atmosféricos e geofísicos, como a chuva, os ventos e os terremotos.

morte, da tipologia dos desejos, da importância do prazer para a vida feliz e discursa como a moderação conduz o homem a uma vida semelhante a dos deuses.

As *Máximas Principais*, elencadas por Diógenes Laêrtios após a *Carta a Meneceu* e ao seu breve comentário a respeito da ética epicurista, compreendem quarenta proposições dogmáticas de Epicuro enumeradas em algarismos romanos. Como afirma Mário Curtis, tradutor da obra de Laêrtios utilizada aqui, a intenção deste doxógrafo é simplesmente apresentar os principais pensadores gregos e, por isto, sua obra traz quase que exclusivamente citações e transcrições diretas que provêm dos compiladores ou de outros doxógrafos mais antigos⁵. Consequentemente, acredita-se que a ordem dos excertos dessa antologia não foi alterada por Laêrtios cuja disposição pode ser agrupada sob os seguintes assuntos: do I ao IV são máximas a respeito do quádruplo remédio; do V ao IX abordam o prazer como fim da vida humana; do X ao XXVI tratam dos falsos julgamentos referentes aos fenômenos celestes, à morte e ao infinito; do XXVII ao XXVIII discorrem sobre a amizade; e do XXIX ao XL trazem a perspectiva epicureia sobre a justiça.

Mário Curtis continua, dizendo que a falta de espírito crítico de Laêrtios em relação a suas fontes, o que não é de admirar já que esta carência era característica de sua época, e sua narrativa desordenada, já que usa de modo negligente grande número de transcrições, permitem aos filólogos e historiadores afirmarem precisamente que as cartas e máximas utilizadas nesta dissertação são realmente de Epicuro⁶. Esses documentos datam, provavelmente, por entre os anos da última década do século IV e da primeira metade do século III a.C. – período que vai desde a construção do Jardim em Atenas (306 a.C.) até a morte de seu mestre em 270 a.C.. Contudo, a outra fonte epicureia que corresponde ao conjunto de excertos de Epicuro, as *Sentenças do Vaticano*, é um manuscrito encontrado em 1880 na Biblioteca do Vaticano. Dessa forma, mesmo sua descoberta sendo relativamente recente o seu conteúdo é considerado autêntico pelos estudiosos, excetuando algumas sentenças atribuídas aos seus discípulos Metrodoro e Hermacos⁷. Outra atestação da autenticidade das *Sentenças do Vaticano* é que treze das oitenta e uma proposições são idênticas a algumas que constam nas *Máximas Principais*⁸. Há também diversos fragmentos

⁵ Introdução. In: LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Universidade de Brasília, 1977. p. 6

⁶ *Idem*.

⁷ As sentenças 10, 30, 47 e 51 são atribuídas a Metrodoro e a 36 a Hermacos.

⁸ As sentenças coincidentes e suas respectivas máximas são: 1-I, 2-II, 3-IV, 5-V, 6-XXXV, 8-XV, 12-XVII, 13-XXVII, 20-XXIX, 22-XIX, 49-XII, 50-VIII e 72-XIII.

das obras de Epicuro citados por outros autores que, entretanto, aparecem aqui somente como referências para uma melhor compreensão das fontes primárias⁹.

As traduções francesas e os textos originais em grego de todos os documentos epicureus são encontrados nos livros: *Doctrines et maximes*, de Maurice Solovine, e *Lettres et maximes*, de Marcel Conche. Todas as fontes aqui manipuladas foram encontradas apenas traduzidas para o francês, e no caso da obra de Usener¹⁰ para o inglês, já que há enorme dificuldade para os historiadores no Brasil disporem de fontes sobre Antiguidade traduzidas para o português. Contudo, os recursos tecnológicos conseguem suprir, em parte, tais carências permitindo aos pesquisadores acessarem sítios eletrônicos de estudiosos especializados e de faculdades européias e norte-americanas, como o *Hodoi Elektronikai*¹¹, da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Católica de Louvain, e o *Site de l'Antiquité Grecque et Latine du Moyen Âge*¹², organizado por diversos estudiosos e muito requisitado pelos pesquisadores franceses que se debruçam sobre a Antiguidade greco-latina.

Além dos textos de Epicuro, foram analisadas as obras platônicas *Eutífron*, *Fédon*, *A República* (principalmente os livros IV, VI e VII), *Timeu*, *As Leis* (fundamentalmente o livro X) e o *Epinomis*. O sítio disponibilizado pela Universidade Católica de Louvain foi utilizado para o acesso a todos os textos gregos originais da filosofia platônica utilizados aqui como fontes. Os únicos diálogos cujas traduções para o português apresentam ótimas qualidades e demonstram grande valor para uma análise historiográfica mais rigorosa são o *Timeu*, *A República*, *As Leis* e o *Epinomis*. Assim, segue rápida enumeração descritiva das obras de Platão.

A obra *Fédon*, também conhecida por *Da alma*, relata o cumprimento da penalidade por Sócrates que aceitara beber a cicuta. O narrador é Fédon, o qual esteve com Sócrates em seus últimos momentos, que passa a relatar as palavras e o comportamento deste ante a iminência da morte. O diálogo converge para a temática da imortalidade da alma

⁹ Tais fontes, tidas aqui como secundárias, que servem apenas como referências ao estudo do pensamento epicurista utilizadas nesta dissertação são: *Da natureza dos deuses*, de Cícero; os comentários de Diógenes Laértios no livro X de sua obra já citada; *Da natureza das coisas*, de Lucrécio; e a antologia *Epicurea*, de Hermann Usener, a qual traz imprescindíveis fragmentos do romano epicurista Filodemo de Gadara (ver referências bibliográficas).

¹⁰ A clássica obra de Hermann Usener é referência absoluta no estudo do epicurismo e não foi encontrado em nenhuma biblioteca do estado de São Paulo. Seu acesso foi graças ao sítio eletrônico *Epicurus Wiki*, espaço virtual organizado por colaboradores acadêmicos especializados no tema, o hiperlink que leva à obra *Epicurea* é: < <http://www.epicurus.info/etexts/epicurea.html> >.

¹¹ Endereço eletrônico: < <http://mercure.fltr.ucl.ac.be/hodoi/default.htm> >.

¹² Endereço eletrônico: < <http://remacle.org/> >.

centralizando a discussão na questão de sua verdadeira natureza e anterioridade em relação ao corpo. Muito próximo do objeto deste diálogo está o *Eutífron*, o mais breve diálogo platônico, que transcorre no curto período no qual Sócrates se prepara para defender-se na corte de Atenas das acusações de que fora alvo. O sacerdote Eutífron, que acabara de depor contra o próprio pai pela morte de um servo, passa ser questionado por Sócrates sobre seu ato, visto por este como pouco piedoso. Assim, em seu desenvolvimento, este diálogo questiona o conceito de piedade e impiedade, o qual por seu tema ardoroso e profundo o aproxima da *Apologia de Sócrates*. Ambos os textos, o *Fédon* e o *Eutífron*, foram acessados nos sítios eletrônicos citados há pouco e retirados das clássicas traduções de Victor Cousin publicadas respectivamente em 1826 e 1886 pela editora Boussange de Paris.

Seguindo, o *Timeu* apresenta a concepção platônica de Divindade através da descrição cosmogônica narrada pelo astrônomo que dá seu nome ao diálogo. Não se sabe se este personagem existiu de fato, mas sua presença na narrativa representa a contribuição da geometria à teoria da origem e geração do universo. A partir dessa obra é que Platão embasa a teleologia de sua filosofia por meio de uma ontologia que funda a antinomia corpo-alma, mais precisamente, esclarecendo a verdadeira natureza do cosmo e da Divindade que o criou. A tradução escolhida para essa obra foi a de Rodolfo Lopes, publicada pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e editado pela primeira vez em 2011. O que pesou na opção por esta tradução, e das outras a serem descritas, foi que manteve as numerações dos textos originais o que facilita a comparação entre as versões em grego e no português.

A *República* é o segundo maior diálogo, composto por dez livros, e abarca uma grande gama de temas ligados à estrutura da polis, porém, todos vinculados à questão principal – a justiça. O texto parte da problemática da natureza do justo abrindo a explanação de Platão, sob a voz de Sócrates, a respeito da polis comunista na qual a ideia de justiça seria aplicável e a sua concepção realizada. Entretanto, o quarto livro, que explica de modo mais explícito as definições de justiça e injustiça, e os sexto e sétimo, onde a teorização das ideias estabelece a teleologia filosófica da polis, surgem como os mais importantes para a presente análise. A tradução escolhida aqui, igualmente como a das obras descritas na sequência, é a de Edson Bini cuja excelente edição ficou a cargo da Edipro.

Por fim, os diálogos *As Leis* e *Epinomis* aparecem como as principais fontes no que tange a análise relacional com o *corpus* epicureu. A primeira fonte figura-se como a mais extensa obra platônica, todavia, considerada inacabada e por isto o *Epinomis* aparece, no

consenso geral da historiografia, como o seu complemento e de autoria apócrifa compilada por um dos discípulos diretos de Platão, Filipe de Opono. Por meio de um protagonista indeterminado – o ateniense – o mestre da Academia, semelhante a *República* e paralelamente a ela, trata de problemas diversos que têm como desfecho um elenco de admoestações referentes à conduta dos cidadãos e às leis aplicadas na polis. Como o conceito de *nomoi* é bem mais lato do que o atual de leis, a discussão desencadeada adentra áreas como a psicologia, a epistemologia, a ética, a política, a ontologia, a astronomia e a matemática. O livro mais importante para a análise é o décimo, onde Platão discorre sobre a impiedade elaborando uma argumentação que se inicia pela tipologia das causas da impiedade fundamentada pela discussão sobre a natureza da alma e sua primazia em relação ao corpo, até chegar à explanação sobre sua teologia astral e seu providencialismo celeste. O *Epinomis*, nessa direção, como sua expressão já indica¹³, é o coroamento de sua teologia astronômica, consequência da progressiva influência da astronomia em fins do século IV a.C., e a partir dela é que a piedade epicureia tem o seu sentido.

2. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS: A CRENÇA, OS VALORES E O *HABITUS*

O historiador Roger Chartier desde jovem tem se dedicado a pesquisas e projetos coletivos na direção de novas abordagens e de novos objetos para a história, fazendo parte da terceira geração do grupo de pesquisadores conhecido como Escola dos Anales. Diretor na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, em Paris, e professor especializado em história das práticas culturais e história da leitura, Roger Chartier é um dos mais conhecidos historiadores da atualidade, com obras publicadas em vários países do mundo. Sua reflexão teórica inovadora abriu novas possibilidades para os estudos em História Cultural e estimula a permanente renovação nas maneiras de ler e fazer a história.

A História Cultural, esclarece Chartier, é importante para identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída. Portanto, ao voltar-se para a vida social, esse campo pode tomar por objeto as formas e os motivos das suas representações, e pensá-las como representação das classificações e das exclusões que

¹³ *Epinomis* é uma palavra grega cujo significado se aproxima a “apêndice”.

constituem as configurações sociais e conceituais de um tempo ou de um espaço. No entanto, a História Cultural deve ser entendida como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido, uma vez que as representações podem ser pensadas como “esquemas intelectuais, que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado” (CHARTIER, 1990: 17). Em seu livro, *A História Cultural*, o historiador se destaca por impor o trato de problemas conceituais como “representação”, “prática” e “apropriação”, além de questionar a ideia de fonte como mero instrumento de mediação e testemunho de uma realidade.

A partir desse caminho já aberto por Chartier é que os pressupostos teóricos que sustentam a análise desta dissertação são compreendidos. Em seu percurso historiográfico, o historiador manteve aproximação teórica e pessoal com o sociólogo, e também francês, Pierre Bourdieu cujos frutos ainda tardam em se disseminar pela historiografia brasileira. Em um de seus diálogos, que se materializou na entrevista levada a cabo por Chartier, *Gens à histoire, gens sans histoire*, ambos discutem o papel do sujeito nas ciências sociais discorrendo sobre “o projeto de restituir o ‘agente social’, o indivíduo, a relação interpessoal” (CHARTIER; BOURDIEU, 1989: 53). Para Chartier, assim como para Bourdieu, isso se traduziria mais particularmente em “restituir as ‘propriedades objetivas’ aos indivíduos” (*idem*: 54).

Essa questão surge da problemática colocada por Bourdieu sobre o antagonismo entre o objetivismo e o subjetivismo que os pais das Ciências Sociais legaram à Sociologia, à História e à Antropologia. Mesmo que boa parte dos estudos de Chartier tenha caminhado sob a concepção da representação, ele se abre à teoria de Bourdieu para que a crítica ao estudo da linguagem efetivada pelo sociólogo seja profícua ao campo da História. Em oposição à historiografia das mentalidades, o trabalho conjunto destes tenciona o ofício do historiador e começa a desbravar outros caminhos para a ciência histórica e, neste sentido, é que suas contribuições podem alongar os horizontes das pesquisas sobre a Antiguidade.

Assim, em *Dialogue à propos de l'histoire culturelle*, Bourdieu critica a visão historiográfica e o conceito de cultura de Robert Darnton. Este a concebe como uma atividade de expressão e construção de sentidos por meio de apropriações de signos e símbolos colocados a disposição pela sociedade e, desta maneira, considera que o papel da historiografia cultural seja “desempacotar e inventariar” o estoque de ideias e atitudes de dada sociedade. A esse primado da cultura o sociólogo desfere sua crítica:

O que digo é que não é necessário afirmar a autonomia da cultura e de tratá-la como um sistema que tem sua coerência [intrínseca]: é preciso tratar da relação entre o sistema [cultural] e o mundo social no qual ele é produzido. [...] A questão que se coloca então é da *relação entre o sistema cultural e o sistema dos agentes de produção* (BOURDIEU, 1985: 89).

Com essa perspectiva é que Chartier enxerga um novo rumo para a História Cultural. Para ele, a superação entre a oposição dos recortes sociais e das práticas culturais exige, a princípio, considerar os esquemas geracionais dos sistemas de classificação e de percepção do mundo como verdadeiras instituições sociais que incorporam, sob a forma de representações coletivas, as divisões da organização social. Assim, há de se considerar as representações como realidades de múltiplos sentidos já que são construídas e, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses do grupo que as forjam. Para o historiador, portanto, melhor que o conceito de mentalidades, a noção de representação possibilita articular três modalidades de relação com o mundo social:

[...] de início, o trabalho de classificação e de recorte que produz configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais “representantes” (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe (CHARTIER, 1991: 183).

Nesse sentido, o conceito de *habitus* cunhado por Bourdieu se mostra muito profícuo na medida em que unifica todas as três modalidades citadas da relação do sujeito com o mundo. Tal noção faz referência às configurações intelectuais objetivadas em estruturas simbólicas interiorizadas pelos indivíduos por meio de práticas. Mais propriamente, Bourdieu a explica como necessidade incorporada convertida em disposição geradora de práticas sensatas e de percepções capazes de fornecer sentido ao mundo (2007: 163). Na verdade, o *habitus* permite analisar os simbolismos que caracterizam a cultura sem dissociar a ação do sujeito na construção dos sistemas simbólicos. Diferentemente da abordagem corrente da História Cultural, como a de Darnton, o sujeito visto por esse ângulo não seria mero coadjuvante em uma sociedade determinada por uma “ditadura do discurso”, já que pela simples corporeidade as disposições objetivas interiorizadas pelos indivíduos não podem dissociar a ação do sujeito da esfera simbólica que a acompanha.

A História Cultural, dessa forma, abre-se à via que considera a construção de identidades ou espaços sociais como resultado de uma relação de força ancorada no sujeito, centrando a atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam as posições e as relações dos agentes nos espaços sociais (CHARTIER, 1991: 184). Todavia, ao escolher o *habitus* como objeto há de se deslocar a trajetória já traçada por Chartier, que leva em conta o conceito de representação, em direção a outra que enxerga a concepção bourdieuniana de “crença” como algo de extrema relevância para a historiografia. A crença é um produto simbólico estruturado pela dinâmica das relações sociais e, dessa maneira, mostra-se mais atenta às estratégias dos sujeitos e grupos que têm suas ações motivadas por interesses específicos (CARVALHO, 2011: 9-10). Diferentemente da ideia de representação, esta noção direciona o foco da análise à circulação de valores entre as diversas instâncias de um espaço social e às distinções simbólicas efetuadas entre os seus agentes. Esse espaço social é denominado por Bourdieu como “campo” e é nele que a circulação de valores ocorre a partir de apropriações que efetivam nestes “desvios de significações”, criando novas condições perceptivas nos sujeitos (BOURDIEU, 2007: 216).

Assim, o estabelecimento de novas visões de mundo está relacionado à circulação e apropriação de valores pelos agentes e grupos. Em *La production de la croyance*, Bourdieu demonstra como a crença está diretamente ligada à negação de valores historicamente arraigados em um campo e que são aproveitados, arbitrariamente ou não, nas estratégias dos sujeitos que dão existência a dada realidade sociocultural (1977: 4-5). A crença, portanto, faz forte referência ao “poder de mobilização” e, concomitantemente, ao “poder de adesão” inconsciente nos indivíduos que os vinculam a determinado campo¹⁴. Ambos os poderes, respectivamente, que se caracterizam por acionar as disposições internas dos sujeitos que levam a dada prática e que os permitem adquirir identificação a determinado grupo ou campo, encontram articulação no *habitus* dos agentes sociais.

De modo geral, os valores são configurados pela relação entre as necessidades sócio-culturais e as possibilidades de satisfazê-las, mas Bourdieu os enxerga de maneira mais complexa como produtos da demanda, ou seja, como “necessidade tornada virtude”¹⁵.

¹⁴ Tais poderes são unificados por Bourdieu através do conceito de “poder simbólico”. Sobre o poder simbólico ver: *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

¹⁵ Bourdieu chama essas necessidades que continuamente se tornam virtudes de “gosto”. O gosto dessa forma é composto por valores direcionadores de práticas ajustadas a certas condições que não são as mesmas de sua origem. Como diz o sociólogo: “ele opera continuamente a transfiguração das necessidades em estratégias, das obrigações em preferências, e engendra, fora de qualquer determinação mecânica, o conjunto das ‘escolhas’”

Conseqüentemente, sendo o *habitus* constituído por necessidades incorporadas, os valores aparecem como os verdadeiros objetos da análise.

É exatamente isso que pretende a presente dissertação: analisar os valores que compõem o *habitus* dos indivíduos do Jardim na formação de seu campo *politikós* por entre os anos da última década do século IV e primeiro terço do III a.C.. Partindo da hipótese levantada por Giovanni Reale sobre a ruptura de Epicuro com o platonismo após sua efebria (1994: 142-143), o estudo busca reconstituir como se desenvolveram as disposições internas que atiravam os sujeitos que comungavam a doutrina de Epicuro à prática da cidadania.

3. DA CONFIGURAÇÃO DO OBJETO À ABORDAGEM DAS FONTES: O *HABITUS* COMO INSTRUMENTO HEURÍSTICO

No entanto, como é possível analisar um *habitus* de um período tão distante da contemporaneidade? O presente estudo não se trata de uma análise do discurso, pois o que se busca não são sentidos construídos a partir da leitura dos documentos perpassados por um conhecimento social descritivo. O que se pretende aqui é “esclarecer o *habitus*”, objetivar as leis sociais que estão nos discursos que materializaram os textos, e descobrir as estratégias de formação dos campos. A análise histórica que configura o *corpus* desse estudo, portanto, ocupa-se das quatro últimas etapas de um trabalho que pleiteia usar métodos semelhantes aos desenvolvidos por Bourdieu, levando em conta os seguintes momentos:

[...] análise das relações objetivas entre as posições no campo; análise das disposições subjetivas; construção de uma matriz relacional corrigida da articulação entre as posições; [e] síntese da problemática geral do campo (THIRY-CHERQUES, 2006: 42).

Inicialmente, como quer Hermano Roberto Thiry-Cherques, o discurso epicureu tem que ser posicionado no campo filosófico ante o platonismo dominante no período e recortado a partir de sua relação com os valores fundadores deste campo. Porém, na medida em que um dos objetivos desta dissertação visa à compreensão da estrutura *politiké* do *habitus* epicureu, tal posicionamento discursivo de Epicuro precisa levar em consideração também as demandas

constitutivas de *estilos de vida* classificados e classificantes que adquirem seu sentido [*habitus*] – ou seja seu valor – a partir de sua posição em um sistema de oposições e de correlações” (2007: 166).

politikai que a conjuntura políade criava. Através desta dialética é que o campo *politikós* pode ser percebido.

Politikós é uma palavra grega utilizada aqui para qualificar com maior rigor o caráter de certas disposições do espírito epicurista que orientavam o comportamento na polis daqueles que se diziam discípulos de Epicuro. São estas disposições que Thiry-Cherques orienta a analisar na segunda etapa de seu cronograma e que, no entanto, tem que ser consideradas juntamente com a análise da matriz relacional (terceira etapa) já que ambas fazem referência à natureza do *habitus*. Por fim, a última parte se configura na capitulação da análise ante a problemática proposta onde se cria o sentido final do trabalho historiográfico.

Mesmo com esse itinerário traçado, é preciso entender que o conceito de *habitus* tem apenas importância heurística na medida em que aparece mais como plano de fundo do que objeto de análise propriamente dito. Na verdade, são os valores que o compõem que prendem a atenção do historiador, pois, a análise de qualquer *habitus* deve primar pela circulação dos valores por entre os campos de ação de seu sujeito e, principalmente, pelos modos como são interiorizados. Assim, o percurso do estudo parte do levantamento dos valores definidores do *habitus* filosófico, em um trabalho de historização dos mesmos, e de como foram apropriados pela filosofia epicureia. Neste ponto é que surge a problemática, pois Epicuro se estabeleceu no campo filosófico como “fundador de escola” por meio das apropriações desses “valores definidores” quando rompeu com a ética platônica, realizando um desvio de significações de modo a melhor adaptá-los à teleologia de sua filosofia. Portanto, o esclarecimento da matriz relacional através da qual eram geradas as disposições eminentemente filosóficas dos *habitus* daqueles que frequentavam o Jardim se dá pela análise das distinções simbólicas existentes entre os discursos do filósofo de Samos e os de Platão.

As estratégias simbólicas – isto é, a lógica das construções simbólicas – são motivadas pelos interesses dos sujeitos ou grupos. Dessa forma, a problematização do objeto é estendida à medida que a contextualização da hipótese que fundamenta esta dissertação¹⁶ indica que as relações distintivas entre o epicurismo e o platonismo foram motivadas pela crítica desfechada por Epicuro à piedade de sua época. Entretanto, tais estratégias não dependem somente da arbitrariedade, mas recebem influência das necessidades conjunturais. Por isso, para entender como que os dispositivos desenvolvidos dentro do campo filosófico ganharam

¹⁶ Realizada na segunda seção do capítulo dois.

matizes *politikoi* é preciso contemplar as demandas que emergiam da polis, já que aqueles valores ressignificados pelo Jardim acabaram respondendo às necessidades geradas no seio da esfera pública de Atenas e, conseqüentemente, construíram outros valores que sustentavam o comportamento dos epicuristas fora do campo filosófico, através de um *habitus politikós*.

Isso tudo, todavia, torna-se viável apenas se, antes, forem estabelecidas as respectivas oposições responsáveis pela produção e reprodução diferenciais dos respectivos objetos de crença, as quais estão ligadas à circulação de valores que ao seu tempo se traduzem nas distinções simbólicas presentes em cada discurso. A seleção dos documentos aqui propostos para análise, nesse sentido, foi realizada com vistas ao ideal teleológico que caracteriza as crenças relativas à piedade filosófica, isto é, a relação entre os deuses, ou divindade, e o homem. Portanto, a concepção de piedade construída por Epicuro é o que define o recorte das fontes, cuja análise tem que ser efetivada de maneira relacional levando em consideração tanto as fontes epicureias quanto as platônicas como se fossem um só *corpus* documentário. Assim, como já dito, a abordagem das fontes historiográficas deve tomar os textos não como traços da cultura propriamente dita, mas como produto desta, ou seja, como a sua materialização¹⁷. Nesse caminho, como afirma Carlo Ginzburg, o trabalho do historiador deve se assemelhar ao do detetive que descobre quem e o que está atrás do crime, baseado em indícios imperceptíveis para a maioria (1989: 145). No entanto, a lente do investigador que busca os indícios é a teoria metodológica de que se serve o historiador.

¹⁷ Esta é a crítica que Bourdieu faz a perspectiva de Robert Darnton que concebe a cultura como um conjunto de textos (BOURDIEU; CHARTIER; DARNTON, 1985: 92).

CAPÍTULO II

EPICURO E SEU TEMPO: A CONSTRUÇÃO DA FILOSOFIA DO JARDIM

1. A VIDA DE EPICURO: A FORMAÇÃO DO FILÓSOFO

Epicuro nasceu em Samos, ilha do litoral grego da Ásia Menor, no terceiro ano da 109ª Olimpíada (341 a.C.). Filho de pais atenienses que por volta de 350 a.C. haviam ido à ilha com a finalidade de colonizá-la, possuía cidadania da mais culta das cidades helênicas e iria desfrutar deste direito ao construir sua escola no seio cultural do mundo antigo¹⁸. Seria isso que o atrairia, a seu modo, em direção à polis, onde através de sua filosofia sustentou a moderação em seu espírito perante os excessos a que os homens estavam sujeitos na execução das obrigações políades. Foi essa filosofia que o orientou em seu caminhar, a qual edificou seu peculiar caráter cuja simpatia talvez tenha conquistado tantos adeptos quanto o seu próprio pensamento. Pelos quase mil anos de existência de sua escola, o pensamento epicurista foi (e é até hoje) muito mal compreendido. Dessa forma, para clarear melhor os significados que pululam da vida deste filósofo é preciso olhá-los por entre os acontecimentos vivenciados pelo seu sujeito.

O historiador Benjamin Farrington (1968: 20) menciona que os pais de Epicuro – seu pai Neoclés e sua mãe Cairestrate que eram originários do demos Gargetos de Atenas (LAËRTIOS, X, 01) – passavam por sérias dificuldades para se manterem na cidade e, em um programa de colonização incentivado pela polis, emigraram para Samos em conjunto com outras duas mil pessoas, as quais Farrington qualifica como “indigentes”. Isso tudo, certamente, era devido ao enorme abismo social que demarcava e dividia não só Atenas, mas polarizava quase toda a Grécia em ricos e pobres. Por meados do IV século a.C., havia já algum tempo que, de forma genérica, a população da Hélade enfrentava enorme carência de recursos e era assaltada pelas desventuras propiciadas pela concentração de terras que então estavam nas mãos de uma elite cada vez mais rica e controladora do poder político

¹⁸ Apenas aqueles que detivessem a cidadania ateniense poderiam possuir propriedade em Atenas.

(LÉVÊQUE, 1967:24). Não se sabe qual era a real condição de Neoclés quando este chegou à nova clerúquia¹⁹ de Atenas, quando esta por volta de 365 a.C. endureceu sua política exterior no Mar Egeu para garantir o suprimento de grãos à cidade (MOSSÉ, 1974: 221-224). O que pode ser afirmado é que durante os mais de trinta anos que ele ficou na ilha foi mestre em uma escola medíocre em troca de um salário irrisório, tarefa na qual Epicuro muito o ajudava (LAËRTIOS, X, 04). Farrington admite ainda que o lote de terra que receberam em Samos era cultivado provavelmente com a ajuda dos antigos moradores da ilha que em sua maioria tinham sido deslocados para outros lugares (1968: 21). Norman Wentworth Dewitt fala que, provavelmente, a vida ali não deve ter sido das melhores já que o simples fato da aceitação de um lote, além de indicar dificuldades econômicas na terra natal, tornava seus donatários passíveis de sofrerem certos tributos sociais e políticos, principalmente no que tangia aos direitos civis (1964: 40-41).

Diferentemente dos outros três mestres fundadores das maiores escolas filosóficas dos períodos clássico e helenístico – Platão (428-348 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C) e Zenão de Cítio (340-264 a.C.) –, Epicuro descendia de uma família pobre que lutara muito para contornar os infortúnios advindos da conjuntura política e econômica que castigava o mundo grego. Por volta de seus doze ou quatorze anos, ainda na ilha de Samos, Epicuro deixou a escola de seu pai para entrar em contato com a filosofia platônica apreendida através das lições de Pânfilos. De Witt fala que, na época, toda boa educação desejada por qualquer família a seus filhos teria que ter um “currículo” platônico que incluísse geometria, retórica e dialética – a paideia, após a empreitada de Platão, passou a ser dominada pelo seu sistema. Neoclés então confiou a Pânfilos a educação de seu filho e, muito provavelmente, foi neste período que Epicuro entrou em contato com os conhecimentos matemáticos e dialéticos, os quais posteriormente seriam alvos de suas mais ferrenhas críticas (DE WITT, 1964: 43-48). No entanto, mesmo criticando a retórica como técnica de eloquência, como testemunham diversos comentaristas e inclusive Laêrtios, Epicuro escreveu muito sobre este assunto com a propriedade de alguém que tinha “estilo apropriado e particularíssimo” e em sua *Retórica* exigia de seus discípulos clareza de estilo como requisito fundamental (X, 13). Não se pode deixar de lado, todavia, que literatura e música também integravam esse currículo e que Epicuro escrevera uma obra chamada *Da música* (*idem*, 28), atestando assim a completude de sua formação cultural.

¹⁹ Cleruquia (*klêrouquia*) designa a concessão de lotes de terras cívicas (*klêros*) aos cidadãos e, por extensão, significa também colônia militar.

Após Pânfilos, Epicuro ouvira ainda as lições de Nausífanos (350-290 a.C.) – cético materialista que influenciou enormemente seu pensamento, tanto de maneira positiva quanto negativa. O encontro com este último, possivelmente, fora em período posterior a sua efebria²⁰ em Atenas. Esta obrigação militar que iniciava os cidadãos na polis ocorreu por entre os anos de 324 e 322 a.C. já que os jovens atenienses passavam por essa experiência ao completarem dezoito anos de idade. Nesse ínterim, pode ter assistido ainda às lições de Xenócrates (396-314 a.C.), que havia substituído Espêusipo (407-338 a.C.) como segundo escolarca da Academia, como cita Diógenes Laértios (200-250 d.C.) em sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* e, como é provável, Demétrios de Magnésia (século I a.C.) menciona que foi por esta época que Epicuro começou a repudiar o pensamento idealista de Platão (REALE, 1994: 142-143). Giovanni Reale acredita que é possível que as desavenças entre os dois pensamentos, o epicurismo e o platonismo, tenham nascido até mesmo antes, quando o futuro filósofo do Jardim²¹ estudara com o já citado Pânfilos de Samos. No entanto, ainda por essa época Epicuro era demasiado jovem para ter uma consciência crítica tão sagaz sobre as filosofias que existiam em seu tempo.

Sua primeira passagem por Atenas se deu em meio a situações políticas críticas não apenas para esta polis, mas para todo o mundo alexandrino. Em 323 a.C. morre Alexandre Magno e uma coalizão de cidades liderada por Atenas, chefiada pelo orador Hipérides (390-322 a.C.) e que contou com a participação de Demóstenes (384-322 a.C.), tenta acabar com o controle imposto pelos macedônios na Hélade. Porém, Antípatro (397-319 a.C.), general alexandrino, sufocou tal rebelião e Perdicas (365-321 a.C.), quiliarco²² de Alexandre e mais tarde *prostátes*²³ de seus dois filhos, após dominar regiões na Ásia Menor em 322 a.C., em represália ao levante chefiado por Atenas, expulsou os colonos atenienses da ilha de Samos (LAÉRTIOS, X, 01). Este último episódio, contudo, pode ter outra explicação, mais condizente com as conclusões da historiografia atual. Um pouco antes de sua morte, entre os anos de 324 e 323 a.C, Alexandre deu ordens para que fossem revogados quaisquer decretos de exílio na Grécia e que a todos os banidos fossem restituídos a cidadania e seus bens. Em consequência, os antigos moradores de Samos voltaram à ilha, agora em detrimento da

²⁰ Instituição onde o jovem, atingindo a maioridade, prestava obrigações militares na polis da qual era cidadão. Em Atenas o *efebos* de idade entre dezoito e vinte anos passava por dois anos de treinamento militar.

²¹ Nome da escola em que Epicuro ensinava sua filosofia em Atenas.

²² O quiliarco (*khiliárkhos*) era o chefe militar de uma quiliarquia, isto é, divisão de mil homens ou duas pentacosiarquias, na falange macedônica.

²³ Termo grego que significa “aquele que vem em primeiro na linha de batalha”, mas em relação aos chefes macedônicos se referia àquele que estava em primeiro plano no comando macedônico.

expulsão dos atenienses que desde os anos sessenta lá estavam (MOSSÉ, 2004: 67-69). Neócles e Cairestrate figuravam por entre estes desterrados e, antes que os ânimos esquentassem entre os antigos exilados e os atenienses, os pais de Epicuro seguiram para uma polis vizinha, Cólofon. Findado o serviço militar, Epicuro deixou Atenas em meio a esses tumultos e foi ao encontro de sua família em novo endereço²⁴. Ali residiria até mais ou menos 312 a.C. quando, ao final desse período e após angariar seus primeiros discípulos, partiria para Mitilene e depois Lâmpsaco.

Cólofon era uma polis do litoral da Ásia Menor que se distanciava alguns quilômetros de Samos. É bem possível que tenha sido por esses tempos que Epicuro passou a assistir as lições do filósofo Nausífanos da cidade de Teos, a quem Diógenes Laértios conta como um dos discípulos mais próximos de Pirro de Élis (360-270 a.C.), fundador da escola Cética (IX, 64). Ao contrário do que falam alguns estudiosos, Nausífanos não era democritiano e sim cético²⁵. Entretanto, foi com ele que Epicuro teve o primeiro contato com a filosofia atomista de Demócrito já que Pirro com muita frequência citava palavras deste físico em suas exposições (*idem*, IX, 67)²⁶. A relação entre Nausífanos e Epicuro não parecia ser das melhores já que o último negava que o primeiro tivesse sido seu mestre em qualquer fase de sua formação. Aliás, pelo que diz Diógenes Laértios, parece que o filósofo de Samos não tinha um bom relacionamento com os cétricos, pois considerava Pirro um “ignorante e mal educado” e costumava qualificar Nausífanos como “analfabeto”, “fraudador” e “prostituta”, além de acusá-lo de sofista ao afirmar: “Quando ele dava à luz alguma coisa, como se fosse entre as dores do parto, deixava sair de seus lábios a jactância sofística, à semelhança de tantos servos” (X, 07-08). Em verdade, nas bases do pensamento de Epicuro é possível notar perspectivas possivelmente motivadas pela crítica epicurista desvelada aos cétricos. Aríston de Ceos, peripatético que sucedeu Lícon como escolarca no Liceu (segunda metade do século III a.C.) e proprietário de uma coleção de livros organizada por ele sobre as vidas de grandes filósofos, teria escrito em uma obra de sua autoria, *A vida de Epicuro*, que a Canônica²⁷ havia sido derivada da *Trípode* de Nausífanos (LAËRTIOS, X, 14). Tal trípode, segundo John M. Rist, afirmava que o conhecimento dependia da (I) observação que buscava as (II) evidências

²⁴ Para um olhar mais profundo sobre a vida de Epicuro neste período ver, *infra*, segunda seção deste capítulo.

²⁵ Como rapidamente frisa Ródis-Lewis (1975: 38); Sêneca também atribui à imagem de Nausífanos uma proeminência cética. Ver: SÊNECA, *Carta a Lucilius*, XI, 43-45.

²⁶ O estadista romano Cícero (106-43 a.C.) questionando sobre a origem do atomismo epicureu indaga: “Por isso que é de Nausífanos, que se liga a Demócrito sem alguma escapatória; Epicuro não pode negar que tenha tido ele como mestre [...] E, contudo, se não foi através dele que conheceu as teorias de Demócrito, através de quem teria sido?” (*Da natureza dos deuses*, I, 26).

²⁷ Pilar do corpus doutrinário epicurista que se ocupava dos princípios do conhecimento.

do fenômeno e, a partir disto, as (III) inferências seriam conjecturadas por analogia (1972: 04). É possível perceber, portanto, o desenvolvimento da Canônica a partir do confronto entre as explicações dadas por Laértios sobre as sensações, antecipações e sentimentos concebidos por Epicuro e as explicações de alguns elementos do pensamento cético. Todavia, Nausífanés era adepto da refutação pirroniana sobre a validade de qualquer critério de verdade, o que fez Epicuro reagir com veemência contra o cético de Teos, levando-o a repudiá-lo e a se julgar autodidata (RÓDIS-LEWIS, 1975: 38).

Ainda em Cólofon, Epicuro começou sua trajetória filosófica e conquistou seus primeiros adeptos, seus três irmãos Neoclés, Cairêdemo e Aristôbulo, além de um escravo da família de nome Mis que seguiria com ele até o fim de seus dias, quando receberia sua liberdade como consta no testamento do filósofo (LAËRTIOS, X, 21). Por volta de 311 a.C., Epicuro e seus poucos e familiares seguidores foram até Mitilene, polis localizada na ilha de Lesbos. Nesta cidade Epicuro começou a lecionar para um público mais aberto. Como era o costume, inclusive das escolas peripatética e platônica, passou a ministrar publicamente suas palestras junto ao ginásio local. Entrementes, como consta em um papiro encontrado na cidade de Herculano atribuído a Filodemo de Gadara (110-35 a.C.), Epicuro foi hostilizado pela população desta polis que o taxou de corruptor devido a sua inovadora filosofia materialista e hedonista. Após algumas acusações recebidas pelo ginasiarca²⁸ e a dissensões estabelecidas com pessoas ligadas aos monarcas macedônios, ele se viu impelido a deixar a cidade em direção a Lâmpsaco, no Helesponto (RÓDIS-LEWIS, 1975: 41). No entanto, a passagem do filósofo por Mitilene não foi improfícua. Lá ele fez seus primeiros adeptos fora de sua família e mesmo após sua saída, seus seguidores não pararam mais de aumentar por entre as pessoas de Mitilene. Prova disso é a *Carta aos filósofos de Mitilene* enviada pelo pensador quando este já residia em Atenas²⁹. Um de seus maiores discípulos, e seu sucessor como escolarca do Jardim, aproximou-se dele por essa oportunidade. Tal discípulo era Hermacos e, como afirma Farrington, deve ter sido “um homem de sólidas convicções, pois se uniu ao novo movimento a despeito da oposição popular e da ‘condenação’ que seu mestre havia sofrido” (1968: 25).

Após uma viagem tumultuada, onde sua embarcação quase foi engolida pelo mar, Epicuro aportou em Lâmpsaco. Em pouco tempo sua filosofia se veria fortalecida não apenas

²⁸ Importante magistrado que zelava pela ordem dos ginásios e parques públicos.

²⁹ Ver: Diôgenes Laértios, *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*, em X, 07, 08 e 136; Sextus Empiricus, *Contra os professores*, em I, 3.

pelo aumento de seguidores, os mais próximos e fundamentais de seus discípulos foram angariados aí, mas pela influência que conquistou na cidade. Eram de Lâmpsaco Colotes, um de seus seguidores mais abastados e influentes, Leonteu e sua mulher Temista, Idomeneu, importante homem de negócios e orador influente, Timocrate e seu irmão Metrodoro – este foi o mais próximo de Epicuro –, além, provavelmente, de Pítocles, Heródoto e Meneceu, destinatários das três cartas do filósofo que chegaram até nós. É famosa a passagem em Laêrtios que menciona a fidelidade de Metrodoro ao seu mestre: “Desde o primeiro encontro com Epicuro, Metrodoro não o deixou mais, à exceção de um período de seis meses durante o qual esteve em sua terra natal, de onde regressou novamente para sua companhia” (X, 22).

Todavia, o que mais robusteceu o pensamento epicureu não foi a adesão de seguidores, mas o embate cada vez mais forte com escolas filosóficas rivais. Como já dito, a origem do epicurismo está na crítica estipulada ao ceticismo. Entretanto, essa crítica alavancou apenas a elaboração do pensamento epicureu, ou seja, desencadeou uma ação subjetiva que se limitou ao universo do sujeito de Epicuro. Os conflitos verdadeiramente estabelecidos “entre escolas”, ou seja, entre filosofias concretamente já estabelecidas, somente começou a ocorrer durante a estada do filósofo em Mitilene. Como expõem Benjamin Farrington e Geneviève Ródis-Lewis, de maneiras semelhantes, quando Epicuro se achava nesta polis manteve ásperas relações com o pensamento peripatético e esta escola, também estabelecida na cidade, foi uma das responsáveis pela condenação do filósofo pelo ginasiarca (1968: 24-25; 1975: 38-39). Mesmo tendo sido derrotado em Mitilene, Epicuro e seu ainda estreito círculo de filósofos, pouco tempo depois de chegarem a Lâmpsaco, entraram em choque com discípulos de Eudoxo (390-338 a.C.) que há algum tempo haviam fixado uma escola em Cízico – polis localizada no Mar de Mármara e com certa proximidade do atual nicho epicurista, cidade onde Eudoxo passara o último período de sua vida.

Seria em discussões com esses eudoxianos que Epicuro incorporaria importantes elementos à sua filosofia e que dariam suporte aos futuros embates com outras escolas filosóficas, como a peripatética, platônica e, principalmente, a estóica. De Witt afirma que alguns dos discípulos mais próximos de Epicuro foram recrutados por entre o rol eudoxiano, como o matemático Polieno, Idomeneu e Leonteu. Ainda segundo De Witt, Polieno era o terceiro homem do Jardim, vindo logo depois de Metrodoro e Hermacos, e esteve sob a tutela adversária em Cízico junto com Idomeneu e Leonteu, como comprova Filodemo de Gadara:

Como que para um certo astrônomo-geômetra de Cízico, [Epicuro] colocou-o na mesma classe que Xenofanes, Idomeneu e Leonteu e seu círculo, os quais estavam indo longe demais em suas abolições que impossibilitavam o conhecimento e ele parecia sentir cólera em seus argumentos realmente ruins³⁰ (*apud* DE WITT, 1964: 81).

Os elementos vinculados à cosmologia eudoxiana consideravam a hipótese das esferas homocêntricas e o princípio de unidade do universo³¹. Não obstante, o que o pensamento epicureu mais repelia era a divinização dos astros como fizera Platão e também Eudoxo. Era esse o principal objeto ao qual Epicuro desferia ataques e pelo qual trabalhava incessantemente para salvar os filósofos de Lâmpsaco. Mais tarde, já em Atenas, este embate, cujas preocupações iniciais eram referentes aos deuses astrais e à matemática, seria redirecionado à astrologia zodiacal praticada então pelos estóicos. Exemplo disso, pode-se mencionar o poema *Fenômenos*, legado por Aratos de Soli (315-245 a.C.).

A partir de Lâmpsaco foi que o pensamento epicureu começou a ser visto pelos gregos como uma filosofia capaz de responder não apenas às necessidades da época, mas a fazer frente às forças advindas da Academia e do Liceu. Ao que parece, como afirma Farrington, pouco antes de Epicuro se instalar na cidade, um adepto de Platão, cujo nome era Evaeon, tentou submeter aquela polis à sua tirania posteriormente a um empréstimo que fizera ao conselho civil. A ilação foi que os cidadãos ressarciram Evaeon e o baniram da cidade (FARRINGTON, 1968: 25). Valendo-se disso, Epicuro conseguiu assentar seu rol de filósofos na cidade e acabou granjeando a simpatia de Mitres, ministro de finanças de Lisímaco³², que administrava a região. Plutarco (46-126 d.C.), em *Da impossibilidade de viver agradavelmente segundo a doutrina de Epicuro*, faz referência à afinidade entre Mitres e a escola, revelando que Epicuro parabenizou Metrodoro por ter acolhido o então ex-ministro quanto ao seu exílio após a morte de Lisímaco³³ (15, 1097b). Outra referência dessa relação frutuosa é a menção que Diógenes Laértios faz em referência às depreciações direcionadas ao filósofo: “Teria adulado vergonhosamente Mitres, ministro de Lisímaco, atribuindo-lhe em suas cartas os epítetos ‘Deus da Cura’ e ‘Senhor’, privativos de Apolo [...]” (X, 05-06). Tal

³⁰ Todas as citações transcritas nesta dissertação das obras gregas ou latinas foram traduzidas por mim de suas respectivas traduções em língua francesa, inglesa ou espanhola.

³¹ Para Eudoxo o universo é um conjunto de esferas nas quais os astros descrevem suas trajetórias circulares ao redor da Terra imóvel, que é o seu centro.

³² Oficial de Alexandre cuja origem era grega, mais particularmente tessalônica, e um dos generais que dividiram o império após sua morte, subindo ao trono em 306 a.C. como rei da Trácia.

³³ Morto durante a Batalha de Corupédio em 281 a.C..

observação de Laértios transmite indícios sobre um constante exercício epistolar com Mitres, além de com seus discípulos residentes em Mitilene e Lâmpsaco³⁴.

Epicuro, entretanto, não se aproximou de Mitres com vistas aos benefícios de que poderia desfrutar. Isso seria apenas uma consequência da amizade mantida com o ministro macedônico. Ele não negava a ajuda que advinha de diversas frentes e formas, é claro, desde que fosse para atingir o fim último que era a paz da alma e a segurança necessária para obtenção de uma vida tranquila. “Toda amizade é por ela mesma desejável”, dizia ele, “no entanto teve sua origem na utilidade” (*Sentenças do Vaticano*, 23). Dizia também que: “De todos os bens que a sabedoria proporciona para produzir a felicidade por toda vida, o maior, sem comparação, é a conquista da amizade” (LAËRTIOS, X, 148). Portanto, dentre todos os elementos que davam força e coesão ao campo epicurista o mais proeminente era a amizade. Mesmo à distância, depois de Epicuro ter se mudado para Atenas, sua prática epistolar manteve a força de seu grupo e foi este o meio mais vantajoso ao crescimento da escola (FARRINGTON, 1968: 128-132).

Já na última década do século IV a.C., Epicuro tinha consciência do fortalecimento das “colunas” de sua escola. Porém, ela ainda precisava fincar alicerces mais profundos. Todos sabiam que qualquer escola que quisesse obter maior vulto na Grécia teria que irradiar sua sabedoria do centro cultural da Hélade, isto é, teria que edificar uma sede na cidade de seus pais – Atenas. Contudo, outras motivações orientavam os olhos de Epicuro em direção a sua pátria. Sentindo que não podia mais ficar à mercê dos ventos que a política muitas vezes soprava em sua direção, teria que evitar situações como aquela em Mitilene. Deveria então adquirir uma propriedade para que assim pudesse obter maior liberdade para seu magistério e, deste modo, não depender da aprovação de mais ninguém para ministrar seus ensinamentos. Importante lembrar que pelo fato de Epicuro ser ateniense, ele somente poderia adquirir propriedades na cidade em que detivesse a cidadania. No entanto, desde 317 a.C. o peripatético Demétrios de Falero (350-280 a.C.) havia sido nomeado pela própria pessoa de Cassandro (358-297 a.C.), soberano macedônico da Europa, para governar Atenas sob égide oligárquica (DIODORO, *Biblioteca Histórica*, XVIII, 74, 3). Epicuro, após divergências com integrantes desta escola em Mitilene e crítico aberto do sistema aristotélico, não poderia se arriscar tentando se instalar na cidade. Mesmo porque, os ganhos da escola não alcançavam as

³⁴ A prática epistolar foi uma das características fundamentais do círculo epicurista e marcou relevantemente a escola em sua expansão e fortalecimento.

dez minas – rendimento necessário na época para usufruir da *politeía*³⁵ – e Epicuro poderia mais uma vez ficar ao arbítrio de um magistrado que tendia a uma das escolas rivais. Desse modo, seria apenas em 306 a.C., quando Demétrios de Falero foi expulso da cidade depois da vitória das tropas de Demétrios Poliorcetes (337-283 a.C.) – filho do sátrapra da Frígia, Antígono Monoftalmo (382-301 a.C.) – que Epicuro iria instalar sua escola em sua pátria. Contudo, logo em seguida à destituição de Demétrios de Falero, houve um decreto feito pela polis que proibia a construção de qualquer escola filosófica sem antes haver tida a permissão do conselho e do povo (FESTUGIÈRE, 1968: 29). Isso, com certeza, fez Epicuro adiar um pouco mais sua vinda a Atenas. Alguns meses mais tarde, todavia, tal decreto foi revogado e o filósofo se viu desimpedido a regressar e desta vez fixou residência na cidade natal de seus pais.

Em 306 a.C, Epicuro chega a Atenas após longa e proveitosa temporada em Lâmpsaco. Deixa nos Dardanelos³⁶ muitos discípulos e boas relações com pessoas de diversas categorias. Na Ática, porém, com a ajuda de leais e abastados amigos de Lâmpsaco, Epicuro adquire primeiro uma propriedade onde constrói uma casa e em seguida dispõe de um terreno onde faz um *kepos* (jardim). Esse seria o local onde conviveria com seus alunos no cultivo da sabedoria e que daria origem ao nome de sua escola – o Jardim. Depois desse regresso, somente por duas ou três vezes o filósofo deixaria a cidade a fim de visitar amigos na região da Iona, litoral central da Grécia asiática (LAËRTIOS, X, 10). Toda sua vida a partir de então seria dedicada ao cultivo da filosofia junto a seus amigos e discípulos, e faria jus às práticas vinculadas aos papéis de mestre e cidadão ateniense. Não se pode negar que junto à figura de Epicuro pesava o fato dele ter seguido estritamente a filosofia que pregava. No entanto, seu maior mérito foi talvez conseguir conciliar sua postura filosófica com as práticas advindas dos deveres civis, requeridos através da realização de virtudes típicas de um grego exemplar. Não é o momento de discorrer sobre os papéis, ou melhor, sobre quais eram as práticas exercidas por qualquer bom cidadão. No entanto, sabendo da posição central que a religiosidade ocupava na sociedade grega antiga, pode-se perceber o quão preocupado era Epicuro no que tange a realização das práticas civis. Diógenes Laértios transmite exatamente essa imagem ao falar sobre os sentimentos humanitários (*filanthropía*) do filósofo:

³⁵ Conceito que engloba a totalidade das práticas políticas na Grécia Antiga e cuja denotação é muito mais abrangente que o termo utilizado atualmente para designar a política.

³⁶ Estreito localizado a noroeste da atual Turquia.

Sua piedade para com os deuses e seu apego à pátria não podem ser expressos com palavras. Por excesso de moderação, Epicuro não participou da vida política. Apesar das terríveis calamidades que se abatiam sobre a Hélade em sua época, ele passou toda sua vida lá [Atenas], à exceção de duas ou três viagens a certas regiões da Jônia (X, 10).

Essas palavras de Laértios, de modo geral, expressam um típico cidadão honrado por suas virtudes. Sua piedade aos pais, à pátria e à humanidade colocava-o em conformidade com o ideal de cidadania grega. Esse foi um período cuja virtude de cidadania não primava mais pela participação do homem simples nas instituições do Estado. Epicuro abriu mão daquilo que marcava a condição humana no mundo para se apegar aos bens que eram merecedores de serem qualificados como divinos. Como sereno filósofo e exemplo de vida a ser seguido, ele optou por se afastar das discussões e contendas políticas de seu tempo. Contudo, o apolitismo epicureu, antes de ser um elemento indicativo de vício ou fraqueza no homem, foi aspecto primordial que elevou o Jardim à categoria de Olimpo dos mortais, ou seja, local onde era possível alçar o humano à condição divina.

2. A EFEBIA DE EPICURO: A FORMAÇÃO DO CIDADÃO

A vida de Epicuro coincide com a história do domínio macedônico na Hélade. Este período foi marcado por profundas transformações ocasionadas essencialmente pela interferência desse reino que pairava sobre a constelação das cidades gregas, mais particularmente sobre a polis ateniense. Em 338 a.C. Felipe II da Macedônia se impôs sobre toda Grécia ao vencer Atenas e seus aliados na batalha de Queroneia, região da Beócia, e sucessivamente ao devastar o Peloponeso desmembrando alguns dos territórios fronteiriços de Esparta. Contudo, em 336 a.C. Felipe morre e em seu lugar seu filho Alexandre, conhecido posteriormente pelo epíteto “O Grande”, assume seu trono consolidando-se no poder após um breve período de crise dinástica e de sublevações de algumas cidades gregas conduzidas pelo ateniense Demóstenes. Os anos que se seguiriam, até a morte de Alexandre em 323 a.C., seriam marcados, dentre tantas coisas, pela conquista alexandrina do Oriente e, conseqüentemente, pelo prolongamento dos horizontes geográficos, sociais e culturais do universo helênico.

Mesmo tendo sido derrotada e suas muralhas destruídas, Atenas conseguiu uma relativa proeminência junto a Alexandre se comparada às demais cidades gregas. Em 335 a.C., por exemplo, Alexandre lega a Atenas a administração do território de Oropos e de seu importante santuário, o Anfiareion³⁷, que pertencia à região da Beócia e era controlado por Tebas, então destruída pelo rei macedônio. Claude Mossé dá indícios de que tal ataque havia sido uma exigência ateniense que via nos tebanos adversários históricos e mediante a necessidade de pacificar a Hélade, antes de partir para a Ásia, Alexandre não hesitou em atacá-los. Conquanto, Atenas aderiu a Liga de Corinto³⁸ e logo reconheceu o rei macedônico como o *hegemon* dos gregos, fornecendo a ele um contingente de setecentos homens e vinte navios às tropas que lutariam contra os persas (MOSSÉ, 2004: 25-26). Dessa forma, ainda que a cidade estivesse sujeita aos macedônios em sua política externa, manteve-se autônoma em relação aos assuntos que diziam respeito ao seu corpo político.

Durante esse período de relativa paz, os grandes personagens públicos da cidade, sob a liderança de Licurgo, concentraram-se em remodelar o *kósmos*³⁹ ático, primando pelo modelo clássico que remontava ao século V a.C., à época de Péricles (FRIEND, 2009: 151). Demóstenes começara logo após Queroneia a reconstruir os muros que ligavam Atenas ao Pireu, como cita John Lennard Friend a respeito de um decreto de finais de 337 a.C. ou meados de 336 a.C. (*idem*: 79). Neste mesmo ano, iniciar-se-ia um período de mais de uma década (336-324 a.C.) onde o orador ateniense Licurgo seria eleito por três vezes consecutivas para cuidar das finanças da polis e com este encargo desenvolveria um amplo programa de reformas que investiria na marinha de guerra, nos santuários, nas festividades e na efebria.

Todavia, mesmo que tal *kósmos* estivesse sendo constituído tendo em vista o reavivamento do antigo sentimento patriótico de Atenas, em contraposição à sombra estrangeira, Alexandre manteve o acordo celebrado em 334 a.C. junto ao Conselho da Liga de Corinto que reafirmava os princípios de autonomia das poleis (MOSSÉ, 2004: 67). Dessa maneira, tal princípio vigorava também às possessões atenienses no Egeu, como era o caso de

³⁷ Em grego *Amphiareion*, estava localizado em um monte a seis quilômetros a sudeste do porto de Oropos. Ergido desde o século V a.C., era um santuário dedicado ao herói Anfiaraos e atraía inúmeros peregrinos que vinham de todas as partes da Grécia atrás das respostas e das curas de seu importante oráculo. Tornou-se particularmente famoso durante o IV século a.C. quando se intensificou a quantidade de construções sagradas em seu sítio.

³⁸ A Liga de Corinto era uma federação de poleis criada por Felipe II posteriormente à batalha de Queroneia. Tratava-se de um tratado de paz com a finalidade de invadir o Império Persa e seus principais pontos afirmavam a preservação das constituições das poleis membros, manutenção de um exército imposto pelas cidades aliadas em proporção aos seus tamanhos e o rei macedônio seria declarado *hegemon* da confederação.

³⁹ Jon D. Mikalson, em *Religion in hellenistic Athens*, utiliza este termo para indicar a disposição dos incontáveis elementos que compunham as representações político-religiosas da polis.

Samos. A conquista dessa ilha por Atenas remonta ao seu Império Marítimo do século V. a.C.. Como já dito, mais tarde e em outro contexto, por volta de 365 a.C. essa polis endureceu as ações da Segunda Confederação de Atenas⁴⁰ sobre alguns pontos do Mar Egeu por meio de uma política de deslocamento populacional que mirava a fundação de clerúquias (MOSSÉ, 1974: 221-224). Dessa forma, como Atenas figurava no rol das poleis que aderiram à Liga de Corinto, Samos possivelmente serviu como importante entreposto para a marinha alexandrina na ocasião de sua incursão às cidades de Mileto, Halicarnasso, Priena e Éfeso que então estavam sob o domínio persa.

Por essa época Epicuro deveria estar com sete anos de idade e já frequentando a escola de seu pai Néocles e acompanhando sua mãe, Cairestrate, em suas andanças pelas casas da vizinhança recitando orações aos deuses (LAËRTIOS, X, 4). O pai de Epicuro provavelmente possuía uma propriedade na *khóra* (espaço rural), na qual alguns poucos escravos trabalhavam⁴¹ e retiravam o sustento da família, e outra na *ásty* de Samos, nesta era onde se ocupava em instruir as crianças de acordo com os costumes ancestrais de Atenas⁴². Já foi dito sobre a enorme influência das matérias platônicas na educação do período, tal programa era oferecido ao aluno em sua juventude enquanto que as primeiras letras eram tiradas em tenra idade junto aos mitos que ensinavam sobre a vida dos deuses e heróis gregos. Como *grammatistés*, pessoa que ensinava crianças e jovens a ler e a escrever, Néocles se utilizou das grandes epopéias de Homero e Hesíodo para ensinar seus alunos como era comum à paideia helênica. A inexprimível piedade que Epicuro mostrou em sua maturidade, como qualifica Laêrtios no início de seu livro dedicado ao filósofo (10), foi transmitida dessa maneira por seu

⁴⁰ A Segunda Confederação Ateniense era uma liga marítima de poleis do Mar Egeu chefiada por Atenas de 378 a.C. a 355 a.C. e cujo objetivo estava em barrar o crescimento espartano e a influência do Império Persa na Grécia Continental.

⁴¹ Um dos primeiros discípulos de Epicuro foi o seu escravo Mis, o qual certamente havia servido à família em Samos e acabou fazendo parte da herança de seu pai. Isso pode indicar, portanto, que o pai de Epicuro, Néocles, dedicava-se à instrução dos jovens atenienses de Samos na medida em que tinha pessoas trabalhando para ele, além de levar a crer que o mesmo possuía propriedade rural cuja produção era suficiente para o sustento da família. (Ver: FARRINTON, 1968: 20-21).

⁴² Raoul Lonis relata que: “quando da fundação de uma colônia. A distribuição das terras na chegada dos colonos comporta, com efeito, várias operações: na *khóra*, procede-se a uma primeira repartição das terras mais próximas aos vários chefes de família, cada um recebendo um lote. Atribui-se, igualmente, a cada colono, no espaço previsto para a construção da cidade [*ásty*], uma parcela na qual ele construirá sua casa e onde disporá eventualmente de um espaço destinado a uma horta ou a um pomar” (*La cité dans le monde grec: Structures, fonctionnement, contradictions*. Paris: Nathan Université, 1994. p. 93-108.). Assim, a família de Epicuro teria usufruído em Samos de duas propriedades, uma no espaço rural e outra no espaço urbano.

pai e vivenciada junto a sua mãe através da mitologia⁴³ e Hesíodo foi o poeta que mais o marcou, como descreve o mesmo doxógrafo:

O próprio Epicuro narra que teve o primeiro contato com a filosofia aos quatorze anos de idade. No primeiro livro de sua *Vida de Epicuro*, o epicurista Apolôdoros afirma que Epicuro se voltou para a filosofia após ter repudiado os mestres-escolas porque não souberam explicar-lhe a significação de “caos” em Hesíodo [...] e mais tarde a leitura das obras de Demócrito o levou a dedicar-se avidamente à filosofia (LAËRTIOS, X, 2).

Epicuro partira do Caos⁴⁴ hesiódico, criticando-o, para chegar a sua própria definição atomista de *systrofon apeírou*, isto é, “turbilhão infinito”. Para ele, aquele tempo primevo, cuja vacância e infinito espaço abrigaram os grandes seios de Gaia e sustentavam as fundações da imortalidade do Olimpo (*Teogonia*, 116), seria corrigido em sua maturidade pela ideia do “todo” (*pan*) que em seu espaço (*khóran*) abrigaria infinitos átomos (*átomoi ápeiroi*) e infinitos mundos (*kósmoi ápeiroi*). Isso demonstra mais particularmente o quão profundo foi seu aprendizado a respeito das matérias religiosas que recebera desde sua infância. Contudo, a verdadeira vivência da religiosidade políade, que era a marca da maturidade de todo ateniense, ele experimentaria somente por volta de seus 18 anos, no período de sua efebia.

Em Samos, a família de Epicuro passou uma vida modesta e sem tribulações até 324 a.C., quando Nicanor de Estagira trouxe a notícia sob o nome do rei macedônio ordenando que todas as cidades gregas permitissem aos banidos voltar e recuperar seus antigos bens, além de exigir honrarias divinas a Alexandre. No outono desse mesmo ano, entre os meses de metagitnion e boedromion⁴⁵, Epicuro deixou Samos para cumprir em Atenas o dever cívico da efebia⁴⁶ e talvez tenha presenciado as primeiras consequências do édito alexandrino já na cidade. Os atenienses agiram imediatamente após o anúncio de Nicanor, além dos esforços diplomáticos para evitar o retorno dos sâmios banidos há muito, prepararam uma intervenção militar na ilha. Quando alguns banidos conseguiram voltar, a assembléia decretou

⁴³ Nas clerúquias, os colonos levavam consigo os costumes ancestrais que existiam em sua terra natal e a religiosidade era o seu eixo de referência. Uma clerúquia era materializada por meio de grandes ritos religiosos: partia-se da *ásty* portando o fogo sagrado, que simbolizava a união da comunidade, e os cultos das divindades políades eram mantidos no novo território, ao menos no início o mesmo panteão era conservado.

⁴⁴ O Caos era um dos deuses primitivos que emergiram da criação do universo, representava a vacância e o espaço infinito cuja existência, de acordo com a cosmogonia de Hesíodo, era anterior à criação do mundo: “Em verdade, no primeiro momento o Caos veio a ser, mas próximo do grande-peito de Gaia, as rígidas fundações de toda a imortalidade daqueles que sustentam os picos nevados do Olimpo [...] do Caos vieram Erabos e o negro Nyx” (*Teogonia*, 116).

⁴⁵ Ambos os meses, respectivamente, coincidiam de maneira aproximada aos meses de agosto e setembro do calendário cristão.

⁴⁶ Friend sugere este período do ano para o início das atividades da efebia (2009: 164).

rapidamente que fosse dada a ordem ao estrategista ateniense de Samos para detê-los e levá-los a Atenas, onde seriam presos e mortos. Contudo, a pena não foi executada graças à intervenção de um certo Antileón de Cálcis o qual foi honrado pelos sâmios quando em 322 a.C. a ilha foi tomada dos atenienses depois da Guerra Lamíaca (MOSSÉ, 2004: 68-69).

Entretanto, ao chegar a Atenas Epicuro testemunhou não apenas o desfecho dessa situação, mas também a discussão sobre se os atenienses honrariam ou não Alexandre com pompas divinas. Na passagem de 324 a 323 a.C., a Eclésia de Atenas colocou em pauta o desejo de Alexandre em se tornar um deus helênico. Com esse intuito, um influente homem público de nome Demades propôs então reconhecer o rei macedônio como filho de Zeus. Todavia, a ala política vinculada a Licurgo e Demóstenes ironizou a ideia, mas o segundo, que já havia negociado com Nicanor em Olímpia para que este protelasse a decisão a respeito dos banidos de Samos em troca de ceder à exigência referente às honrarias divinas devidas a Alexandre, passou a advertir a assembleia sobre os perigos acarretados se essa decisão não fosse condescendente com a presente proposta. Se os atenienses contrariassem a pretensão divina de Alexandre acabariam perdendo suas terras. Com tal alegação, portanto, Demades saiu vitorioso e por um brevíssimo tempo Alexandre passou a ser honrado como um deus em Atenas (MIKALSON, 1998: 46).

Epicuro teve profundo conhecimento da mitologia epopeica em Samos e mais tarde revelaria uma incomparável virtude cívica em relação à piedade ateniense. Ele aprendera em berço as responsabilidades para com os deuses e em sua efebria aprenderia seus deveres para com a pátria. Em Atenas, nos dois anos de serviço militar, ele foi iniciado nessas obrigações. A efebria não era apenas uma preparação visando à segurança da cidade, mas essencialmente uma iniciação ao *politeuma*⁴⁷ ateniense (FRIEND, 2009: 147). No período de exercício de Epicuro essa instituição era fundamentalmente militar. Contudo, sua prática era desenvolvida por um extenso programa de reconhecimento dos santuários e tradições religiosas áticas. Os efegos tinham então largo papel na religiosidade políade percorrendo os inúmeros santuários da Ática e podendo participar de vários festivais, como por exemplo as Anfiaraia⁴⁸, instituído no período licurguiano (MIKALSON, 1998: 42). Jon D. Mikalson, em sua obra *Religion in Hellenistic Athens*, traz informações de decretos de vários demoi que testemunham a

⁴⁷ Direitos políticos inerentes aos privilégios de cidadania.

⁴⁸ Eram jogos celebrados em honra ao antigo herói Anfiaraus, cujo santuário ficava na região de Oropos anexada à Ática por Alexandre em 335 a.C.. Tal santuário passou a ter grande valor para os atenienses na medida em que só perdia em importância para Delfos e, assim como este, também tinha funções oraculares.

importância dos efebos para os santuários de maiores relevos (*idem*: 43). Esse historiador norte-americano da Universidade de Virgínia mostra um juramento datado de 324 a.C., o qual oferece a descrição da efebria no tempo de serviço de Epicuro:

Depois de os efebos terem sido examinados (e aprovados), seus pais, reunindo-se às suas tribos, após proclamar o juramento, escolhem de seus companheiros três homens com mais de quarenta anos de idade, homens que eles consideram serem os melhores e mais adequados para vigiar os efebos. A partir desses, o demos elege um de cada tribo para ser *sophronistes*⁴⁹. E eles elegem, junto a outros atenienses, um para ser *kosmetes*⁵⁰ acima de todos. Esse se reúne aos efebos, primeiro percorrendo os santuários e então indo até o Pireu. (Os efebos) servem como força de guarnição, alguns em Muniquia e outros em Acte (1998: 41-42).

Epicuro, enquanto efebo em 324-322 a.C., foi acompanhado em seus exercícios e aprendizados por selecionados homens adultos, que há muito praticavam a cidadania com as virtudes (*aretai*) que lhes cabiam. Ele não apenas se aprimorou na arte da guerra como também entrou mais profundamente em contato com os saberes ancestrais da comunidade, aprendeu sobre a história, os valores e os comportamentos tradicionais relativos a todos os santuários públicos de Atenas. O decreto, que aparece como um “manual de orientação” sobre a efebria, aponta as duas regiões guarnecidas pelos jovens atenienses – Muniquia e Acte – e ambas ficavam no Pireu sendo densamente povoadas por santuários⁵¹. Acte é um conjunto de elevados que fica no extremo sul do Pireu enquanto Muniquia aparece também como uma região mais alta cuja localidade estava ao leste em uma baía de mesmo nome e que era um dos três portos que o demos do Pireu abrigava. Já que era a mais importante região portuária da Ática, muitos metecos e comerciantes estrangeiros que estavam de passagem por Atenas realizavam ali os seus negócios. Desde o período clássico resguardava santuários de relevância tanto para atenienses como para os habitantes que vinham principalmente do Egito, de Chipre e da Trácia. Era um dos lugares de toda a Ática onde o *kósmos* estava mais saturado de *osiótetos*⁵².

O Pireu era uma localidade distante alguns quilômetros da *ásty* ateniense, o centro político de Atenas, e sua vida era por demais agitada especialmente no que concerne à religiosidade e ao comércio. Um dos principais portos de todo o Mediterrâneo, convergia-se

⁴⁹ Termo cujo significado quer dizer: “conselheiro”, “preceptor” (BAILLY, 2000: 850).

⁵⁰ Termo que significa: “aquele que põem em ordem” ou “servidor para as preocupações dos proprietários” (BAILLY, 2000: 506).

⁵¹ Ver no mapa, anexo III.

⁵² Usava-se também a expressão *osiótes*, o qual fazia referência ao sagrado ou sacralidade existente nas práticas religiosas e na piedade cívica propriamente dita.

para ele pessoas das mais diversas regiões. No projeto licurguiano de reafirmação do sentimento políade ateniense, o Pireu apareceu como lócus imprescindível. Desde os anos 30, Licurgo realizara ali inúmeras obras de reconstrução de santuários, reativamento de antigos e instituição de novos festivais. Mikalson conta que cultos a deuses estrangeiros, como o do egípcio Ammon e o da trácia Bendis, tinham papel importante no *kósmos* políade desde o século V a.C. e outras divindades, como a deusa cipriota Afrodite Urânia e a também egípcia Isis, a partir de 333 a.C., tiveram os seus cultos permitidos pela polis.

O Benditeia, festival à deusa Bendis, desde 429/428 havia sido instalado no Pireu e o *Bedideion* (santuário de Bendis) ficava no próprio elevado de Muniqueia. Epicuro, por conseguinte, nos dois anos que passou por ali, acompanhou com proximidade esse festival e as atividades frequentes de seus *orgeones*⁵³. Presenciou igualmente outros cultos estrangeiros vultosos como o de Ammon, apropriado pela polis desde a época de Sócrates, e os novíssimos cultos de Isis e de Afrodite Urânia, estes dois estabelecidos por Licurgo. O último culto cresceria em relevo quando a residência definitiva de Epicuro em Atenas a partir de 306 a.C., carregando ao que parece alguns dos mitos que mais aborreceram o filósofo já que a figura dessa deusa estava intimamente ligada à imagem do Céu (*Ouranós*), objeto pelo qual o Jardim lutou com avidez contra estóicos e platônicos (CARVALHO, 2009a: 137-152).

Inúmeros outros deuses eram cultuados e tinham seus santuários no Pireu e, entre eles, os que mais se destacavam eram Dionísio, Zeus, Atena e Poseidon. O primeiro possuía um importante festival, a Dionisia local, onde havia apresentações dramáticas no teatro ao pé de Muniqueia. Neste teatro, Licurgo restabeleceu dois festivais que estavam um tanto apagados: um deles era dedicado ao próprio Dionísio, no terceiro dia de seu festival (Ctroi), onde o vencedor das peças cômicas teria seu nome inscrito no principal festival de Dionísios, a Grande Dionisia, celebrada em Atenas ao final do inverno; o outro festival era dedicado a Poseidon, uma disputa de coros ditirâmicos no qual o ganhador receberia o valor de mil dracmas, enquanto o segundo e o terceiro receberiam respectivamente oitocentos e seiscentos dracmas cada um. Poseidon era o principal deus do Pireu e seu culto era dedicado ao seu epíteto Pelagios, que fazia referência a sua potência como patrono dos mares abertos. Poseidon, junto a Atena, era um dos deuses políades protetores da cidade. Era cultuado em seu epíteto Erecteus no Erecteu da Acrópole de Atenas e sua imagem no Pireu era com certeza um reflexo daquele cultuado na *ásty* ateniense.

⁵³ Palavra que designa os membros de uma sociedade religiosa (FOUCART, 1873: 4).

Ao final da administração licurguiana, Atena Polias e Poseidon Erecteus, os grandes protetores da cidade, tiveram seus cultos deslocados da Acrópole para o Pireu em conjunto com o estabelecimento de outro novíssimo, o culto a Zeus Soter. O deslocamento dos deuses protetores da cidade do centro político ático e a edificação do santuário de Zeus sob o epíteto “Salvador” não se deram por acaso. Tal simbolismo indicava uma nova orientação não apenas do locus dessas práticas religiosas, mas também do sentido de suas crenças (MIKALSON, 1998: 43). O Pireu sempre teve um papel ímpar em toda a história do desenvolvimento religioso e político de Atenas não apenas por ser o portão de passagem de mercadorias e o elo da cidade com o mundo mediterrâneo, mas também por lá se encontrar o setor mais poderoso do exército ateniense – a marinha. O demos, por esse período, sentia-se novamente identificado com os deuses políades e a transferência de seus cultos para o principal porto ático indicava que os atenienses confiavam em suas potências políticas e militares. Atena Polia e Poseidon Erecteu eram divindades que velavam essencialmente pelos assuntos políticos e pelo território ático. Zeus era o principal deus do panteão helênico e guerreiro por natureza, e ambas as divindades somadas a ele sob o cognome Soter (Salvador) indicavam claramente a vontade do corpo político em se ver livre do jugo macedônio.

Entre treinamentos militares e exercícios de piedade cívica, os eventos *politikoi*⁵⁴ não poderiam passar despercebidos para Epicuro. Após quatorze anos a frente das finanças da cidade, Licurgo havia revitalizado o *kósmos* políade e um novo sentimento cívico tomava conta dos atenienses (CARVALHO, 2010: 11-13)⁵⁵. Discursos como os que colocaram Licurgo e Demóstenes contra Demades, a respeito das honrarias divinas a Alexandre, ou destes mesmos partidários contra Nicanor de Estagira, sobre o caso dos sâmios banidos, e até mesmo a acusação contra Demóstenes no caso Hárpalos⁵⁶, polarizavam o demos em partidários anti e pró-macedônios e inquietavam imensamente a ágora. Em meio a todos esses eventos, Epicuro, como todo ateniense, sabia que seria questão de tempo para Atenas começar a

⁵⁴ O uso do termo grego se deve à abrangência de sua denotação, pois o mesmo faz referência tanto às práticas políticas, em sua acepção moderna, quanto à religiosidade políade ou cívica.

⁵⁵ “Licurgo realizou um trabalho de revitalização de uma identidade política nos moldes do período clássico através principalmente da efetivação de algumas reformas religiosas. A reconstrução de um *kósmos* que reorganizou a estrutura de solidariedade políade fortaleceu novamente a identificação da população com as divindades protetoras da polis, condição necessária para uma identidade política na Grécia Antiga. Então, a democracia ateniense se fez novamente confundir com a totalidade de seus cidadãos. Tal mobilização fortaleceu a associação da polis [...]” (CARVALHO, 2010: 28).

⁵⁶ No início de 324 a.C. o tesoureiro de Alexandre, Harpalo, chegou a Atenas por razões desconhecidas e ofereceu para a cidade homens e dinheiro para que resistissem às ordens alexandrinas. Demostenes encabeçou o grupo que o repeliu e recusou a acolhê-lo. Harpalo acabou sendo preso e o seu dinheiro para na Acrópole. Quando o mesmo tentou fugir com a ajuda de cúmplices, só foi encontrado metade do dinheiro anteriormente depositado. Demóstenes, no caso, foi acusado pelo roubo e condenado em 324 a.C., sendo então exilado neste mesmo ano.

hostilizar Alexandre (MOSSÉ, 2004: 69). Foi por esse motivo, talvez, que o rei macedônio e *hegemon* dos gregos, em 324 a.C., enviou Nicanor para comunicar o seu já comentado édito. Parece que sua real intenção era evitar qualquer espécie de mobilização por entre os gregos e neste contexto é que sua divinização se torna compreensível. O culto de Alexandre se manteve por pouquíssimo tempo na Ática, porém, durante este tempo ele foi honrado como *theos aniketos*, isso quer dizer, como um “deus invencível”. Claude Mossé, procurando o sentido desse reconhecimento, dirige a atenção para o momento em que Alexandre reivindicou sua origem divina. Corria, por toda a Grécia e aos ouvidos do rei, rumores de que Antípatro, seu regente na Macedônia, mostrava-se com má vontade em obedecer a suas ordens e isso fez com que Alexandre temesse algum levante dos gregos (MOSSÉ, 2004: 88). Portanto, mais do que uma necessidade de reconhecimento de suas qualidades pessoais, o culto ao “filho de Zeus” e “deus invencível” representava o reconhecimento da autoridade de Alexandre em um momento de fortalecimento da *politeía*⁵⁷ de Atenas. Assim, ele se mostraria no Pireu ante o seu próprio “pai”, Zeus, com maiores poderes de definir o destino dos atenienses do que sua então “irmã”, Atena, e do que seu poderoso “tio”, Poseidon.

Foi com essa atmosfera que Epicuro conviveu intimamente e, graças a sua adiantada disposição espiritual, acabou percebendo que aquele complexo universo simbólico moldava as almas dos homens de acordo com as intenções políticas que estavam em jogo no período. Em sua guarnição, serviu juntamente com um de seus companheiros de efebria que assim como ele, desde essa época, já demonstrava um senso peculiar e argucioso a respeito da tradição ática e dos comportamentos desmedidos que poluíam o *kósmos* grego. Tal companheiro era Menandro (341-291 a.C.), principal expoente da chamada Comédia Nova e que daria outros rumos à dramaturgia ateniense do período helenístico. Diferente de Epicuro, ele era filho de uma abastada família que residia em Atenas e seu pai, Diopites, foi importante estrategista em uma clerúquia instalada no Quersoneso Trácio, como é conhecido pelas palavras de Demóstenes no início de seu discurso *Sobre os negócios do Quersoneso* ou *Oitava Felípica* (6). Por essa razão e por ter seguido trajetória filosófica diversa, principalmente após se tornar aluno de Teofrasto no Liceu, Menandro acabou não dando testemunhos em seus escritos sobre sua profunda amizade a Epicuro. No entanto, além do escárnio em relação à crise de identidade do homem ático, há outro forte indício que ilustra a íntima afinidade entre as disposições espirituais do filósofo de Samos e do poeta cômico:

⁵⁷ Tal termo refere-se à prática da cidadania grega cujo caráter fundamental era a interdependência entre as esferas política e religiosa. Possuía relações estreitas com o conceito de *politeía* e será muito utilizado nesta dissertação com o fim de diferenciá-lo da moderna ideia de política.

[...] quando [Epicuro] sacrifica [aos deuses], o sacerdote ao seu lado que imola a vítima é para ele um açougueiro, e quando está em cima [do altar] ele vem com palavras de Menandro em seus lábios: “Sacrifico aos deuses não por mim” (PLUTARCO, *Da impossibilidade de viver agradavelmente segundo a doutrina de Epicuro*, 21, 1102b).

Pelas palavras de Menandro, Epicuro expressava suas inquietações sobre a religiosidade políade. Admitia que a piedade fosse um conhecimento inato nos homens em todas as culturas (LAËRTIOS, X, 125; *Carta a Meneceu*) e que os sacrifícios estavam de acordo com as suas necessidades naturais, além de ser um dever perante as leis (FILODEMO, *Da Piedade*, Vol. Herc. 2, II.110; USENER, 13), porém, ao mesmo tempo afirmava que “é tolice pedir aos deuses aquilo que se pode procurar por si mesmo” (*Sentenças do Vaticano*, 65). Nesse sentido, percebendo claramente como os assuntos políticos manchavam as imagens dos deuses, tanto quanto a mitologia ordinária, o filósofo se dedicaria desde essa época a limpar as qualidades do divino (*theon*) de todas as opiniões irrefletidas.

Entretanto, antes disso, Epicuro passaria pelos piores momentos de sua efebria. Em 323 a.C. quando morre Alexandre, Demóstenes, que então havia retornado à cidade depois de seu exílio devido a sua condenação no caso Hárpalo, reúne forças junto aos etólios, lócritos e fócios e lidera Atenas em uma empreitada contra Antípatro durante o inverno de 322 a.C., na chamada Guerra Lamíaca. Atenas estava confiante em uma vitória que libertaria o demos do jugo macedônio, pois Licurgo, durante sua administração, havia reconstruído as muralhas da cidade e dado um suporte considerável à marinha de guerra (MIKALSON, 1998: 19). De seu extenso projeto, Licurgo zelara principalmente pela defesa da cidade e para tanto, além de reconstruir os muros da *ásty* ateniense, também fortificou as muralhas de Ramnus⁵⁸ e de File⁵⁹. No Pireu reequipou a frota naval com mais de quatrocentos trirremos e por volta de 329 a.C. já havia construído trezentos e setenta e dois galpões de navios, dos quais 82 ficavam na baía de Muniquia, 196 na de Zea e 94 na de Cantarus (FRIEND, 2009: 79). Todo este aparato parece ter sido mobilizado com fins à defesa do território ateniense, principalmente após as derrotas obtidas contra Felipe II, em 338 a.C., e contra seu filho Alexandre, em 336 a.C.. Dessa maneira, o projeto licurgiano aparecia como uma verdadeira preparação para a guerra que cerceou definitivamente a independência de Atenas (FRIEND, 2009: 80).

⁵⁸ *Demos* localizado no extremo norte da Ática, próximo a Maratona.

⁵⁹ *Demos* situado à noroeste de Atenas, possuía um significativo papel na história ateniense já que fora ali que os atenienses derrotaram os espartanos na Batalha de File, episódio que levou à restauração da democracia após o regime oligárquico dos Trinta Tiranos.

No outono de 323 a.C., o patriotismo dos efebos foi colocado à prova quando os oradores Hipérides e Leóstenes persuadiram o demos, em razão da morte de Alexandre e da desunião de seus generais, para quebrar a paz comum firmada pela Liga de Corinto. Por um tempo a coalizão chefiada por Atenas obteve algumas vitórias sobre o exército do regente Antípatro, mas quando este teve o reforço do exército do general alexandrino Crátero (370-321 a.C.) o poder naval de Atenas foi posto em cheque e a derrota final aconteceu na batalha de Cranon, na Tessália. A coalizão ateniense foi forçada à paz e as forças de Antípatro ficaram acampadas em Tebas até, em meados do verão de 322 a.C., o demos enviar os oradores Demades e Fócion, que haviam sido contrários à revolta, para ouvir os seus termos. A rendição foi incondicional para Atenas e Antípatro impôs pesadas imposições para que a hegemonia macedônica não fosse mais contestada: como a entrega de Demóstenes, Hipérides e outros líderes antimacedônios; a instalação de uma guarnição macedônica em Muniquia, no Pireu; e a restrição do *politeuma* aos atenienses que tivessem propriedades cujo valor fosse menor que os 2000 dracmas.

A atitude de Antípatro em restringir o corpo político tinha um sentido claro, desmobilizar as forças que Licurgo e seus partidários haviam agregado junto ao *kósmos* ateniense (CARVALHO, 2010: 16). Parece que mais de 22000 cidadãos perderam o direito de participar das instituições políticas da cidade, permanecendo apenas com seus direitos privados como a possibilidade de adquirir propriedades, contrair casamentos legítimos e exercer atividade econômica (PODDIGHE, 1993: 272-274)⁶⁰. Aos atenienses privados de seus direitos, Antípatro concedeu a possibilidade de imigrar para regiões da Trácia onde poderiam se instalar e adquirir terras. Todavia, não era apenas da pátria mãe que os atenienses haviam sido escorraçados, pois em Samos os antigos moradores voltavam agora, em detrimento dos atenienses, para as propriedades de onde antes haviam sido banidos. A família de Epicuro, que nesse ínterim contava por entre eles, havia se mudado para Cólofon antes mesmo que o clima esquentasse entre os sâmios e os atenienses.

A efebria fora fundada em 334 a.C. e desde então passou a ser prioridade dentro da política ateniense já que o demos havia reconhecido que o treinamento e a equipagem dos efebos eram vitais para o reavivamento das forças hoplitas de Atenas sob a esteira macedônica (FRIEND, 2009: 80). Em partes, o investimento de Licurgo teve um resultado razoável, pois mesmo perdendo a Guerra Lamíaca a maioria dos combatentes que se

⁶⁰ Dentre os direitos políticos restringidos estavam: proibição de frequentar a ágora e os lugares sagrados, assim como de exercer qualquer direito público e comparecer às acusações públicas (PODDIGHE, 1993: 274-275).

encontravam no campo de batalha consistia de ex-efebos, formados entre os anos de 334 a 325 a.C.. No entanto, a participação dos efebos do período de Epicuro foi muito limitada e eles quase não ocuparam as frentes áticas, com exceção daqueles que serviam na região de Ramnus que foi invadida no verão de 322 a.C. (FRIEND, 2009: 179). Epicuro e seus companheiros que serviam no Pireu somente aguardaram o desfecho dos acontecimentos do lado de dentro das muralhas da cidade e ao final do verão de 322 a.C., provavelmente presenciaram a instalação da guarnição macedônia em Muniquia sob o comando de Menilus. Os efebos que encerrariam nesta mesma época os seus dois anos de serviço militar voltaram para a casa após Antípatro ter exigido a supressão da efebria, a qual se tornaria a partir daí uma instituição decadente e descontinua⁶¹. Epicuro, então, voltaria para junto de sua família, agora em Cólofon.

O período da efebria foi, sem sombra de dúvida, muito marcante para Epicuro e os acontecimentos e aprendizados que colheu ali ecoaram por toda sua vida. Absorveu os ensinamentos que seus virtuosos tutores (*sophrōnistai*) lhe instruíram sobre a cidadania ateniense. Foi com eles que compreendeu o quão fundamental era a piedade para o exercício da cidadania ateniense, como escreveria em sua maturidade a um compatriota, Firson, no arconado de Aristônimus (290-289 a.C.), dizendo que participava de todos os festivais da cidade (FILODEMO, *Da piedade*, Vol. Herc. 2, II.109, 3; USENER, 169). Diôgenes Laêrtios faz referência a esta qualidade do filósofo confirmando o que Epicuro dizia a Firson:

Sua piedade [*osiótetos*] para com os deuses e seu apego à pátria [*pròs patrída philías*] não podem ser expressos com palavras. Por excesso de moderação, Epicuro não participou da vida política [*oudè politeías épsato*]. Apesar de todas as calamidades que se abatiam sobre a Hélade em sua época, ele passou toda a sua vida lá (X, 10).

Laêrtios adverte sobre sua dedicação aos deuses e seu amor filial a Atenas usando as expressões *osiótetos* e *patrída philías*, as quais respectivamente se referiam essencialmente à “potência do sagrado” e à “comunidade social”, ambas sem a conotação da “ação política”. Continuando, o doxógrafo deixa claro que Epicuro se absteve dos assuntos que concerniam ao corpo político, os quais eram a base da polis. A expressão *oudè politeías épsato* quer dizer exatamente isso: “não manteve contato com os assuntos relativos ao governo”. Portanto, mais

⁶¹ Friend sugere que o motivo da decadência e descontinuidade foi devido à redução do corpo político e ao receio do novo regime oligárquico que temia alguma mobilização das guarnições do Pireus contra os soldados macedônios instalados nesta mesma região (2009: 181-182).

profundo que a devoção aos deuses políades foi a nódoa deixada pela atimia⁶² imprimida por Antípatro a todos os atenienses cujas propriedades eram escassas.

O tão conhecido apolitismo de Epicuro deve ter se iniciado nesta época e pode ser explicado por essa conjuntura. Ele deixara a casa onde nascera para se iniciar nos deveres de cidadão e ao fim desta iniciação sabia que não poderia mais voltar a Samos e que tudo aquilo para o qual se preparara nos últimos dois anos não lhe valeria de nada enquanto existisse o regime censitário implementado pelos macedônios. Em seu debute como cidadão, o filósofo se viu assaltado de seus direitos e sua família sem bens alguns. Embora a política ateniense há muito já viesse sendo abarcada pelos abastados oradores que dominavam a arena pública em detrimento dos cidadãos comuns, Epicuro chegara a Atenas e vira pessoalmente um demos bem absorto em sua identidade políade que, por exemplo, fazia encher o teatro de Dionísio com mais de 17000 expectadores durante as Dionisias. Entretanto, sentia a *hýbris*⁶³ que aflorava do corpo político, o qual estava muito agitado para a preservação da boa ordem e por demais instigado para se manter em segurança.

Quando Epicuro chegara a Atenas trouxera com ele bagagem platônica adquirida junto a Pânfilo, seu primeiro instrutor de filosofia⁶⁴. Aprendera com ele que a polis deveria ser um meio para alcançar uma das mais belas expressões do Bem, a Justiça, e que seus governantes-filósofos se esforçariam através de suas sabedorias para levar e manter a comunidade em condições saudáveis e seguras. Entretanto, o que acabou vendo na ágora foram oradores em contendas, dos quais boa parte havia ouvido os ensinamentos pela própria voz de Platão, e primavam pela desmedida e ambição. Usavam a piedade ática para induzir o demos a objetivos egoístas que fugiam à noção platônica de Justiça, manchando o divino que emergia das imagens dos deuses e da compaixão comunitária. Isso tudo faria o filósofo desacreditar da competência da polis e, mais tarde, pronunciar palavras que se encontrariam por entre suas máximas: “é necessário se libertar das ocupações cotidianas e da prisão dos negócios públicos [*politikà desmoteríou*]” (*Sentenças do Vaticano*, 58).

Licurgo, Fócion, Hipérides, para citar aqueles que tiveram papéis de destaque nos últimos acontecimentos da década de 20 em Atenas, todos eles, haviam sido alunos da Academia e mostraram-se excelentes articuladores políticos. Contudo, assim como aqueles a

⁶² Privação dos direitos civis.

⁶³ Expressão cujo significado indica “tudo aquilo que passa da medida”, “ardor excessivo” ou “impetuosidade” (BAILLY, 2000: 891).

⁶⁴ Sobre Pânfilos ver *supra*, p. 29-30.

quem Platão criticara muito antes (os sofistas), eles pareciam ser adeptos da máxima que concebia o homem como a medida de todas as coisas e não a divindade como quisera o mestre. Para um espírito de princípios filosóficos a teoria e a prática não poderiam estar desconciliados, como estavam para os discípulos de Platão. Para isso, o próprio elaborara um caminho que traçava, nas três obras de sua maturidade – o *Político*, a *República* e as *Leis* –, a passagem da polis corrompida para a virtuosa. Percebera, contudo, principalmente depois de seu fracasso na Sicília, que tal tarefa era mais difícil do que qualquer epopéia grega (CHEVALLIER, 1951: 417-432). Epicuro, por seu lado, provavelmente não tardou a perceber que o governo da polis estava por demais corrompido e que o princípio da justiça não era exatamente como Pânfilo lhe explicara, “como algo em si e por si, mas estava nas relações recíprocas dos homens em qualquer lugar e tempo, como uma espécie de pacto no sentido de não prejudicar nem ser prejudicado” (LAËRTIOS, X, 150; *Máximas Principais*, XXXIII). Assim, as argumentações que ligam a ruptura de Epicuro com as concepções platônicas pela época de sua efebria se mostram muito fortes. Foi, portanto, sob esses testemunhos que o jovem de Samos começou a sua empreitada que primou por um maior individualismo em relação à polis, principalmente no que dizia respeito ao seu governo.

Não foi apenas a decepção com as ideias frustradas de Platão que levou Epicuro a buscar novas concepções, mas também o contato com crenças amplamente difundidas e profundamente arraigadas no espírito ateniense. O providencialismo foi elemento chave nesse contexto já que era o cerne de todas as crenças comumente aceitas e que ocupavam as almas das pessoas que presenciavam os grandes festivais. Licurgo, por exemplo, o cidadão mais representativo deste período, discursava abertamente que “é de interesse dos deuses assistirem a todas as atividades humanas, especialmente as coisas que concernem à piedade em relação aos ancestrais, à morte e aos deuses mesmos” (*Contra Leocrates*, 94). Junto a essa crença atrelava-se outra, aquela que dizia que “o divino tem boas intenções em relação aos homens bons” (*idem*, 95-96), isto é, que as boas ações serão recompensadas e as más ações terão suas punições desferidas pelos deuses no Hades após a morte dos homens.

O próprio Licurgo em diversos momentos apareceu na ágora e nos tribunais de Atenas utilizando tais crenças na tentativa de mobilizar a opinião do público presente. Em seu discurso *Contra Leocrates*, em 330 a.C., ele processa por traição o seu compatriota Leocrates, acusando-o de abandonar a cidade quando esta estava sob a ameaça estrangeira em 338 a.C. e, conseqüentemente, por dissolução do demos, por impiedade ao não defender os templos do

território, por desprezo aos ancestrais ao não guardar o túmulo dos familiares e não cumprir os ritos exigidos durante o tempo que se viu fora da cidade, além de deserção por motivos óbvios (MIKALSON, 1998: 11-12). Entrementes, no contexto do programa *politikós* licurgiano, esse discurso acabou adquirindo o sentido de uma apologia ao patriotismo desenhado pelo orador, aquele que zelava pela defesa do território e pela exaltação da identidade políade. Dessa forma, a intervenção do Olimpo na vida dos homens apresentava-se como um importante instrumento nas mãos dos abastados oradores que se digladiavam na arena política.

Licurgo era um venerável sacerdote do santuário de Poseidon Erecteus e orientava a todos, especialmente os jovens, sobre a importância de se cultivar os favores divinos e o quão indispensáveis eram para a continuidade da prosperidade de Atenas (FRIEND, 2009: 171)⁶⁵. Dessa maneira, o governo acabava vinculando a justiça, campo de ação mais verticalizado da polis, à vontade dos deuses através do aspecto mais amplo e horizontal de sua *politeía*, suas festividades e cultos públicos (CARVALHO, 2009b: 12)⁶⁶. Não obstante, John Mikalson, sob as pegadas do próprio Licurgo, afirma que por entre os anos de 336 e 324 a.C. novas crenças religiosas foram somadas à religiosidade ática, proporcionando inovações dentro da continuidade das práticas religiosas atenienses (1998: 42-43). Esse historiador menciona que a partir de 330 a.C. boa parte dos sacrifícios, por toda a Ática, passou a suplicar por “saúde e segurança à Bulé, ao Demos ateniense e às suas esposas, crianças e propriedades”.

Na frase “por saúde e segurança” vejo um signo de mudança na perspectiva religiosa, cujas inquietações voltam-se agora à defensiva, talvez mesmo a um pessimismo contrastante com expectativas mais elevadas e otimismo do século V a.C.. [...] Sob o poder da Macedônia ela [Atenas] está então ameaçada e permanecerá assim por todo o período helenístico. As necessidades de Atenas são agora diferentes daquelas do quinto século e não devemos ficar surpresos em ver os cultos da polis se acomodarem a elas. “Saúde e segurança” foram sempre dádivas dos deuses [...]. Mas nos tempos turbulentos da última metade do quarto século e nos séculos seguintes, a

⁶⁵ Procurando persuadir o público Licurgo, assim como seu pai, frequentemente contava a história, com uma boa pitada mítica, sobre a erupção do Monte Etna na Sicília. Dizia que quando a lava fluiu do vulcão sobre a vila, alcançou e matou todos aqueles que, fugindo para se salvarem, abandonavam seus ancestrais e poupou aqueles jovens homens que ficaram para trás no intuito de resguardarem os antigos que não podiam correr (MIKALSON, 1998: 12).

⁶⁶ Segundo Christian Meier, a política grega (*politeía*), portanto, era uma estrutura peculiar onde, por toda Antiguidade e por entre suas diversas formas, mantinham práticas que se distribuía em dois eixos: um mais hierarquizado cujas práticas regulavam a distribuição e o exercício do poder governamental; e um mais horizontalizado, ocupado mormente pelos governados, abrigava cidadãos que, pelo simples fato de deterem o privilégio de cidadania, colaboravam inserindo-se na comunidade real (*koinonía*) através de práticas de solidariedade e vestindo-se de uma identidade própria à polis (MEIER, 1990, 20-25).

obtenção de saúde e segurança esteve em jogo de maneira crescente e teve um largo papel nos cultos da polis (MIKALSON, 1998: 45).

Nesse contexto presenciavam-se dois acontecimentos: a ascensão do culto a Asclépio e a inauguração e o rápido crescimento de outro culto, o de Agate Tiquê. Um era o deus da cura e a outra a deusa da Boa Fortuna. O culto a Asclépio deu sinais de grande força durante o quarto século e se manteria assim por todo o período helenístico. Contudo, durante a era licurguiana sua imagem foi fortalecida com a proeminência do santuário de Anfiaraos em Oropos, região norte da Península Ática. Em 332 a.C., o sacerdote do Anfiareion honrou o deus com uma coroa de ouro no valor de mil dracmas devido ao seu esmero para com os atenienses e para com todos que vinham ao santuário em busca de saúde e segurança (MIKALSON, 1998: 44). Mikalson acredita que o culto a Agate Tiquê vem de mãos dadas com esse fenômeno. Em 335 a.C. a deusa da boa fortuna já possuía um templo em Atenas o qual, mais tarde, receberia adornos adicionais com as provisões iniciadas pelo programa de Licurgo, além de inúmeras dedicações por aqueles que compunham seus *orgeones*. O historiador ainda complementa que sua potência parecia estar associada com vitórias militares, como consta em dois pequenos textos do período, já que a evidência de seu vínculo com o governo da polis diminuiu após a derrota ateniense na Guerra Lamíaca em 323-322 a.C. (MIKALSON, 1998: 37).

Novas necessidades surgiram durante o último terço do século IV a.C. e edificaram valores que emanavam das crenças que saltavam das práticas religiosas e permeavam o governo da polis, dando-lhe a estrutura indispensável ao seu funcionamento. Essas crenças davam sentido à *politeía* ateniense na medida em que correspondiam às inquietações do demos frente à conjuntura da época e transformavam o papel da polis junto aos cidadãos. Ao mesmo tempo em que os atenienses desejavam liberdade diante o reino da Macedônia, eles temiam por suas próprias saúdes e pela segurança de todo o território. Era sob essa ótica que boa parte dos cidadãos acabava enxergando a polis. Assim, o governo se tornou essencialmente o meio pelo qual se garantiria os favores divinos e os deuses mais bajulados foram àqueles capazes de oferecer o que então Atenas necessitava: Asclépio provisionaria a saúde nas esferas pública e privada, enquanto Agate Tiquê garantiria a segurança do território frente à constante ameaça que vinha do norte.

Epicuro interiorizava essa visão da polis ao mesmo em tempo que abandonava as concepções platônicas. Para ele a *politeía* passava a ser uma convenção estabelecida entre os

homens para garantir a segurança em face uns dos outros (LAËRTIOS, X, 150-151; *Máximas Principais*, XXXI-XXXV). Contanto, percebendo que a justiça não era a mesma para todos, já que se mostrava de maneira relativa tendo suas referências medidas de acordo com as peculiaridades locais e temporais (LAËRTIOS, X, 151-152; *Máximas Principais*, XXXVI-XXXVII), avaliava a incapacidade da polis em proporcionar saúde ao indivíduo e segurança à coletividade. Provavelmente mais tarde, após sua estada com Nausífanos, Epicuro chegaria à conclusão de que a verdadeira segurança em face aos homens somente poderia ser obtida quando o poder e a realeza fossem entendidos como um bem conforme a natureza (LAËRTIOS, X, 141; *Máximas Principais*, VI-VII), e não exterior sob a constituição da polis.

A nova concepção da polis como um meio de se obter saúde e segurança tanto para o indivíduo como para a comunidade, todavia, era acompanhada pelas crenças provenientes dos mitos que permeavam os cultos e festividades públicas. Epicuro, mesmo após seu vasto aprendizado sobre as estórias que fundavam os inúmeros templos e santuários áticos e davam coloridos às vidas dos deuses, também mais tarde, passaria a negar a providência já que testemunhara as perturbações que ela, através dos mitos, podia causar à comunidade e, principalmente, às almas humanas. A Guerra Lamíaca havia sido um grande exemplo da desorientação dos homens provocada pela crença na interferência dos deuses nos assuntos humanos (CARVALHO, 2010: 11 e 14-15)⁶⁷. Ao mesmo tempo em que comungava certa visão da polis, o jovem de Samos passou a negar o providencialismo e as estórias que deturpavam as imagens dos deuses. Ele escolheria enxergá-los como seres imortais e bem-aventurados, abolindo as ideias de que os deuses causam qualquer tipo de maldade ou favoreçam qualquer espécie de pessoa (LAËRTIOS, X, 123-124; *Carta a Meneceu*).

Finalizando, a efêbia influenciou enormemente a postura *politiké* de Epicuro, não apenas por seu aprendizado da cidadania e da tradição ática, mas também pelos acontecimentos marcantes que se desfecharam no cenário político e religioso de Atenas por entre os anos de 324 e 322 a.C.. Ao final desse período, o jovem de Samos foi despojado de seus direitos políticos e, em consequência, afastou-se do platonismo e das convicções que concebiam a polis como meio de satisfazer as necessidades do homem, principalmente aquelas que o ajudaria a alcançar a sanidade espiritual. Quando retornou a Atenas em 306 a.C., Epicuro, já visto como mestre e cercado por discípulos, encontrou cenário muito

⁶⁷ A reformulação do *kósmos* ateniense por Licurgo e sua ala pró-democrática visava o restabelecimento da abalada identificação dos cidadãos com os deuses políades. Todavia, foi este revivimento da identidade ateniense que levou ao conflito conhecido como Guerra Lamíaca, a qual pôs fim à autonomia política de Atenas.

diferente daquele que havia abandonado quinze anos antes. Contudo, muito do que aprendera naquele tempo ainda guardava consigo. Sua cidadania poderia ser enfim gozada, porém teria agora que conciliá-la com sua filosofia que se mostrava, perante todas as outras, extremamente inovadora no âmbito da moral.

CAPÍTULO III

A RUPTURA DE EPICURO COM A ÉTICA PLATÔNICA: ANÁLISE DAS RELAÇÕES DE DISTINÇÃO SIMBÓLICAS ENTRE O EPICURISMO E O PLATONISMO

Sua piedade para com os deuses e seu apego à pátria não podem ser expressos em palavras. Por excesso de moderação, Epicuro não participou da vida política. Apesar das terríveis calamidades que se abatiam sobre a Hélade em sua época, ele passou toda sua vida lá [em Atenas] (LAËRTIOS, X, 10).

No início de sua formação filosófica, junto a Pânfilo, Epicuro entrou em contato, com certa profundidade, com os princípios platônicos. No entanto, por volta de seus dezoito anos, quando cumpriu com seus deveres de efebo em Atenas, presenciou intensos acontecimentos políticos que carregavam fortes conotações religiosas, os quais para o vulgo acabavam ganhando tonalidades denotativas já que os consideravam estritamente vinculados à vontade dos deuses ou, algumas vezes, à ausência destes ante os assuntos da polis. Por tudo aquilo que testemunhara, durante seus dois anos guarnindo a cidade, suas convicções platônicas, que provavelmente nunca foram tão fortes assim, acabaram abaladas diante de enorme temor demonstrado pelas pessoas em relação ao futuro. Tanto no que dizia respeito ao domínio político da Macedônia, quanto à preocupação com o abandono ou a ira dos deuses. O egoísmo que imperava nos protagonistas da ágora, dos quais boa parte saíra da própria Academia, mostrou que a justiça platônica nunca poderia ser manifestada na polis. Dessa maneira, ao se despedir de Atenas cerceado de seus direitos civis e sem poder voltar a sua terra natal, Samos, Epicuro deixara para trás pessoas perdidas pelo medo em relação aos deuses e ao futuro diante da morte, além de uma comunidade cujos anseios apenas se ocupavam em tentar permutar com o divino favores que garantiriam a saúde e segurança de todos⁶⁸.

Assim, toda a posterior formação filosófica de Epicuro, que vai de sua aproximação junto a Nausífanos de Teos até a ampliação do rol de sua escola em Mitilene, deu-se através da relação negativa com alguns parâmetros platônicos. Tal relação, como não poderia deixar de ser e graças a Nausífanos, foi embasada no materialismo atomista de Demócrito. A escolha

⁶⁸ Sobre essa temática ver o capítulo I, “A efebria de epicuro”, mais exatamente p. 28-29.

desse caminho, todavia, não fora influenciada por ninguém, talvez fosse por isso que Epicuro dizia não possuir mestre algum. Sabe-se que o encontro entre Epicuro e Nausífanos foi logo após a decepção daquele com a polis e com a piedade nos anos de sua efebria e o materialismo que Nausífanos admirava, fruto da companhia que este dedicou a Pirro de Élis⁶⁹ e que apresentou a Epicuro, provinha do atomismo de Demócrito. Ele não deixou de vislumbrar nessa filosofia a saída para os tormentos causados pelas opiniões vulgares e pensamentos que produziam os maiores temores nos homens de seu tempo. Portanto, apropriando-se do atomismo de Demócrito e utilizando-o em relação negativa com o platonismo, ele lançou os princípios de seu “estudo da natureza” (*physiología*) cujo fim último era a conquista da tranquilidade da alma (*ataraxía*).

Tal hipótese, contextualizada na segunda seção do capítulo dois, também pode ser atestada ao se analisar as obras *A República*⁷⁰, *As Leis*⁷¹, *Timeu*, *Fédon* e *Epinomis*, todas de Platão, já que aparecem claramente os pontos que fazem referência as relações de distinção levadas a efeito por Epicuro. É a análise dessas relações distintivas que compreende o objetivo deste capítulo.

Toda relação de distinção define um campo peculiar dentro de um espaço social mais amplo e somente ocorre mediante apropriações de valores já estabelecidos⁷² que sofrem, com isso, desvios de significados em suas formações simbólicas atualizadas (BOURDIEU, 2007: 210). Epicuro, neste caso, apropriou-se dos valores arraigados no campo filosófico por meio de sua ruptura com o pensamento platônico e, assim, estabeleceu sua filosofia materialista no mundo grego. Portanto, o objeto da análise deste capítulo se configura pelos valores que fundavam o campo filosófico – o divino, a alma e o providencialismo – e, considerando os pressupostos, ela se efetivará em dois momentos: na primeira seção, pelo levantamento dos valores do campo filosófico na conjuntura da segunda metade do século IV a.C. e, na segunda seção, pela análise propriamente dita das distinções simbólicas entre o pensamento epicureu e o platônico. Assim, a apropriação dos valores definidores do campo filosófico se dá pela mediação da filosofia de Platão.

O estudo sobre o modo de apropriação desses valores abre um trajeto que leva ao esclarecimento dos dispositivos *politikoí* que caracterizam os *habitus* dos sujeitos que

⁶⁹ Ver *supra*, p. 31.

⁷⁰ Principalmente os livros IV, VI e VII.

⁷¹ Fundamentalmente o livro X.

⁷² Através dos quais é possível produzir e reproduzir práticas e formas simbólicas.

comungavam a doutrina de Epicuro. Porém, antes é preciso entender o aspecto propriamente filosófico do *habitus* epicureu. A partir de então, no capítulo seguinte, as relações simbólicas estudadas serão levadas em consideração mediante a relação com a conjuntura da transição do século IV para o III a.C. entre as demandas *politikáí* da polis e as suas consequências no Jardim.

1. O CAMPO FILOSÓFICO E SEUS OBJETOS DE VALORAÇÃO: O DIVINO, A ALMA E O PROVIDENCIALISMO

A piedade era a base de todo comportamento grego. Porém, tal comportamento, até quando expresso por um mesmo vocábulo, diferia-se gradativamente de acordo com os usos de seus significados no interior dos mais diferentes campos. Assim, a partir do emaranhado de crenças mitológicas da religiosidade comum, viu-se surgir campos antagônicos onde a piedade passou a ser marcada nem tanto pela ritualidade, mas fundamentalmente por práticas intelectivas como as dos poetas, dos filósofos e dos sofistas.

Mário Vegetti defende que no âmbito da crença mitológica a percepção era diferente daquela histórica e socialmente constituída. Citando Aristóteles na *Poética* (1451b), afirma que os contos do mito eram eventos considerados como realmente ocorridos, mas existentes em uma dimensão espaço-temporal não homogênea e alheia àquela em que se passava a experiência histórica (1994: 249). No entanto, o desenvolvimento político da polis, essencialmente em seu setor jurídico, criou campos que demandavam uma inscrição em um registro autônomo de verdade diferente daquele mitológico e que possibilitasse comunicar conteúdos mais abstratos e consistentes, cujos registros pudessem abarcar uma dimensão histórica, política e intelectualmente dominável da vida.

Foi, portanto, da efervescência religiosa que o campo do direito organizou o cosmo políade e, paralelamente às suas relações com seus iguais, o “homem político” acabou sendo submetido à *sophrōsýnē* (virtude cívica), ou seja, a uma moralidade que mesmo se ancorando na esfera mitológica demandava por valores que imputassem no sujeito maiores comedimentos. É como diz Vernant:

Por sua moderação, o comportamento do cidadão afasta-se tanto da negligência, das trivialidades grotescas próprias do vulgo quanto da condescendência, da arrogância ativa dos aristocratas. O novo estilo das relações humanas obedece às mesmas normas de controle, de equilíbrio, de moderação que traduzem as sentenças como “conhece-te a ti mesmo”, “nada em excesso”, “a justa medida é o melhor”. O papel dos Sábios é ter, em suas máximas ou em seus poemas, destacados e expressados verbalmente os valores que ficavam mais ou menos implícitos nas condutas e na vida social do cidadão. Mas seu esforço de reflexão não resultou somente numa formulação conceitual; situou o problema moral em seu contexto político, uniu-o ao desenvolvimento da vida pública (1972: 65).

Esses chamados sábios, não eram mais aqueles adivinhos e purificadores de tempos remotos. Eram homens que, diligentes nas questões referentes à tradição religiosa mítica, utilizavam-se do discurso prosaico argumentativo⁷³ para, em fins do século VII e durante todo VI a.C., reorganizarem o campo político. Na trajetória dessa reorganização, eles se mostraram responsáveis pela mudança expressiva do papel que a palavra *sophós* (sábio) passou a desempenhar no imaginário grego, diferenciando-se em outras duas: *philosophos*, “aquele que ama a sabedoria”, e *sofistés*, “homem que possui excelência em uma arte” (ABBAGNANO, 2003: 797). Ambos os termos, *philosophos* e *sofistés*, deixaram de se referir a um mesmo conteúdo e passaram a designar sujeitos diferentes, simultaneamente à constituição de seus respectivos e peculiares domínios. Percebe-se aí, então, que aquela conotação de cunho religioso que o termo *sophos* carregava passou a minguar na expressão *sofistés* e tornou-se mais ativo em *philosophos*. Isso foi reflexo do que aconteceu com o pensamento moral nesse período, cuja inteligibilidade, antes totalmente caracterizada pelo mito, seria agora apropriada por uma reflexão na qual os anseios eram mais direcionados às problemáticas políticas.

Por este motivo, houve uma relativa crise da crença mítica a qual perdeu alguns espaços ante o conflito com a linguagem político-filosófica que tomou vulto posteriormente ao século VII a.C., quando o âmbito da própria crença religiosa se aproximou das noções de espaço e tempo não distanciadas da dimensão histórica da vida. Neste mesmo movimento, paralelamente, ocorreu um segundo conflito na medida em que tal linguagem invadia o campo ético-político, pois a crença mítica já não supria as novas necessidades de um campo político mais dinâmico e tenso (VEGETTI, 1994: 249-250). Por meio desses embates, também, foi que o campo filosófico começou a ser estruturado, o que acabou levando este espaço a se distanciar do fundo religioso comum. Todavia, esse distanciamento não representou um

⁷³ No entanto, não se limitavam a esse discurso, utilizando-se também do poético.

desgarre. De modo algum, tal fato se deu apenas ao nível das crenças que passaram a ser forjadas por modos um tanto diferentes no que dizia respeito à linguagem.

Para explicar as condições da época do surgimento da polis, e concomitantemente de uma nova forma de pensar, Vernant contrapõe uma sociedade oral mais antiga à outra possuidora da escrita, a expressão poética ante a prosaica e, por fim, uma forma narrativa de discurso em oposição a uma forma onde o texto busca a ordem das coisas, onde predomina a lógica (2001: 210). O campo filosófico emergiu, nos séculos VII e VI a.C., sob essas novas condições. Contudo, simultaneamente, não abandonou um patrimônio cultural tradicional que há muito era o fundamento do modo de ser grego. Ao mesmo tempo em que novas crenças religiosas passaram a ser confeccionadas em seu meio, totalmente diversas daquelas oriundas da tradição mitológica comum, sua progressiva institucionalização na legalidade sócio-cultural grega, cujo caráter era explicitamente tradicionalista, possibilitou o surgimento de um novo sujeito – o filósofo (VERNANT, 1972: 34-42).

O filósofo era o sujeito que se afastava do elemento mitológico da religiosidade grega⁷⁴, contudo não deixava de pertencer ao demos, de possuir cidadania e de estar submetido às coações requeridas pela polis e da difusão do sagrado na sociedade. Oriundos de tradições religiosas muito influenciadas por ensinamentos advindos do Oriente, as escolas filosóficas foram construídas em base antiga, porém, acomodadas em condições totalmente outras.

Elas puderam, como as seitas místicas e sobre um plano diferente, mas paralelo, utilizar um material de ideias que derivavam dos mistérios dionizíacos e que eram, sem dúvida, de origem estrangeira. Por várias vezes e desde então que podemos as observar, vemo-las adotar a forma de *thíasos*: elas formam então um meio à parte, onde um pensamento de elevação e de perfeição individual aparece em primeiro plano. Este pensamento vai muito longe; sob uma forma extrema, mas alhures muito comum, o ideal do sábio guarda alguma significação primitiva: o indivíduo que sendo digno pode acender a uma condição divina (GERNET, 1970: 315).

Genericamente, as escolas filosóficas guardavam em seu cerne uma preocupação com a pureza do cosmo, principalmente aquela que cabe ao homem manter⁷⁵. Todavia, tal inquietação não era a mesma compartilhada pela religiosidade comum e rigidamente preservada nas práticas dos cultos, pois, tal pureza não era alcançada pela gesticulação da

⁷⁴ Todavia, a direção nem sempre foi esta, principalmente quando tratamos dos estóicos dos séculos III e II a.C..

⁷⁵ Excetuando alguns núcleos explicitamente ateístas ou “anti-culturais” e guardadas as devidas divergências entre os objetos simbólicos e as diferenças entre as intenções dos sujeitos, membros das diversas correntes filosóficas helênicas

ritualidade sagrada, nem pela pronúncia de fórmulas mágicas, mas pelo cultivo da alma (*psykhé*). Seria através da progressiva elaboração da ideia de *psykhé* que o filósofo iria estabelecer o eixo fundamental de suas práticas.

Essa palavra (*psykhé*) teve uma evolução que começou fora do campo filosófico, mais propriamente no âmbito da poesia homérica. Em Homero, *psykhé* significava “aquilo que sai da pessoa na hora dela descer ao Hades”. Fazia referência, portanto, a uma espécie de fantasma que seria um “duplo” do corpo humano⁷⁶. Tal concepção, porém, opunha-se a outra elaborada mais tarde nas seitas filosófico-religiosas, como as dos pitagóricos e dos órficos, e que aparecia vinculada a exercícios espirituais destinados a escapar ao tempo, às reencarnações sucessivas, à morte, a se purificar e libertar a parcela do divino que, acreditavam, todos carregam dentro de si (VERNANT, 2001: 431). Dessa forma, a *psykhé* proporcionou à experiência filosófica o exame de uma dimensão interior do homem, que no conhecimento de seu íntimo acabou descobrindo uma força misteriosa que o permitiu recuperar sua natureza pura, religando-o às qualidades divinas do cosmo.

Essa dimensão interior possibilitou ao campo filosófico forjar um de seus maiores valores – “a sabedoria” (*sophía*) –, que consistia na purificação do universo interno do homem, o alcance de sua liberdade ante todas as condições que maculavam aquilo que hoje entendemos por alma. Assim como as práticas purificadoras do rito instalavam o sujeito na moralidade políade, as práticas filosóficas que levavam o homem à sabedoria criaram para ele um domínio essencialmente ético⁷⁷. Logo, as crenças do meio filosófico, que muitas vezes colocavam o sujeito em um dualismo radical por entre o puro e o impuro, envolvia-o em função de uma teleologia ligada à concepção de valores que contribuíam para a construção daquilo que se podia chamar de *tò theîon*, isto é, o divino (VERNANT, 2001: 206)⁷⁸.

A palavra *theîon* começou a ter proeminência no círculo filosófico no período socrático e foi com Platão que ganhou força, no século IV a.C., transformando-se no objeto de maior valor filosófico-religioso. Seu caráter substantivo foi gerado, provavelmente, a partir do problema ético-político que estava no cerne do campo – a qualificação dos deuses gregos. A

⁷⁶ Vernant a compreende assim: “Não se trata de um objeto ‘natural’, mas também não se trata de um produto mental: nem uma imaginação de um objeto real, nem uma ilusão do espírito, inscrita no mundo visível, mas que, até em sua conformidade com o que simula, singulariza-se devido ao seu caráter insólito com relação aos objetos familiares, ao cenário comum da vida. O duplo joga ao mesmo tempo em dois planos contrastantes: quando se mostra presente, revela-se como não sendo daqui, como pertencendo a um alhures inacessível” (2001: 427-429).

⁷⁷ Principalmente após Sócrates, no final do século V a.C..

⁷⁸ Louis Gernet também tinha esta mesma perspectiva (1970: 319-323).

moralidade oferecida pelos mitos do politeísmo pintava imagens de deuses passionais e viciosos, o que não satisfazia as necessidades morais dos filósofos. Assim, um novo ideal ético passou a ser concebido no decorrer do desenvolvimento da(s) noção(es) de uma divindade impessoal cuja caracterização ficaria no âmbito da perfeição. Como afirma Gernet, citando uma máxima de Píndaro: “o homem apenas deve atribuir aos deuses coisas belas” (1970: 309).

Tal tarefa, entretanto, foi iniciada por filósofos pré-socráticos como Pitágoras de Samos (570-496 a.C.), Heráclito de Éfeso (540-470 a.C.) e, fundamentalmente, por Xenófanes de Cólofon (570-460 a.C.) (SPINELLI, 2009: 08-13). Com Xenófanes houve um movimento mais incisivo contra a moralidade proveniente da tradição sintetizada por Homero e Hesíodo, havendo uma crítica mais veemente ao antropomorfismo dos deuses helênicos (FILHO, 2008: 02-03). Mesmo não abandonando a posição dos físicos sobre a corporeidade do ser, o filósofo de Cólofon edificou o conceito de “deus único” (*eis theòs*), supremo ante os deuses e os homens, concebido mais precisamente como “absoluto” (*oulos*) (DIELS, fr. 23-26)⁷⁹.

[...] não podemos pensar, acostumados como estamos, que o deus do filósofo é um pensamento puramente incorpóreo. Xenófanes, embora pudesse estar levando o pensamento para a abertura dessa possibilidade, nunca chegou a tanto. [...] Portanto, ao invés de deuses, deus; ao invés da forma humana, uma outra forma, não humana simplesmente. O fato é que, a partir dos fragmentos de Xenófanes, parece ser difícil determinar a forma exata do seu deus. Ao que tudo indica, se seguirmos a doxografia, tão pouco parece que chegaremos a uma opinião segura que, mesmo existindo, talvez, para o que estamos querendo pensar aqui, seja, até mesmo, quase que indiferente. Afinal, no momento, não nos interessa tanto saber se o deus de Xenófanes é esférico, ou idêntico ao cosmos, ou ainda esférico pois idêntico ao cosmos, ou vice-versa. [...]. É na abertura deste caminho que devemos nos situar (FILHO, 2008: 9).

Nessa direção, da concepção de uma divindade impessoal, a ética socrática, graças ao peso que Sócrates incidiu nos filósofos posteriores, fortaleceu no campo filosófico a adaptação de um elemento essencial à religiosidade grega e que estava no cerne da crítica de Xenófanes – o providencialismo. Sócrates desenvolveu um providencialismo moralizante onde a ideia do Bem estava no ápice de seus valores. Tal noção oferecia “o critério” daquilo que constituía o “deves fazer” socrático e como poderia ser alcançado pela maiêutica, representando assim a purificação do homem e o exercício da justiça (CARVALHO, 2009a:

⁷⁹ In: TANNERY, Paul. *Pour l'histoire de la science hellène : de Thalès a Empédocles*(fragments de Hermann Diels). Paris : Gauthier-Villars, 1930. p. 54-67.

143-144). É isso que Alfonso Gómez-Lobo chama de “ética da vontade divina” e explica que “tal concepção de ética justifica ou condena alegando que existe injunções divinas que ordenam, permitem ou interdita certos tipos de ações” (1992: 62-66).

A moral socrática estava enraizada no providencialismo através de uma ética orientada pelos *daímones* de cada indivíduo. Isso se ancorava na máxima délfica inúmeras vezes levantada por Sócrates – “conhecer-te a si mesmo” –, já que é em seu universo interior que o homem escuta o *daímon* e pode entrar em conformidade com a vontade divina. Assim, auxiliado por sua maiêutica, não só ajudava a juventude a parir ideias, mas buscava a purificação de toda a sociedade a partir da transcendência em direção a Ideia de Bem. Viver para cumprir a vontade divina por meio da orientação “daimoníaca” e do diálogo maiêutico, esta era a máxima comportamental socrática. Somado a isso, explica Miguel Spinelli:

Daímon, na medida em que designa o que é divino em nós, é um correlato de *theîon* [...]. É divino tudo o que não é suscetível de percepção empírica, que apenas pode ser abstraído mediante a razão teórica. “As coisas divinas”, dizia Demócrito, “são conhecidas pela razão *phrenî theîa noûntai*” (DK 68 B 129; cf. Diels & Kranz, 1989). De um modo geral, tudo o que hoje concebemos como *a priori*, transcendental, os gregos denominavam *theîon*, como uma “região” que se estende para além da empiria, e que, como tal, se subtrai ao conhecimento empírico (2009: 20-21).

Desde suas gêneses no meio filosófico, os termos *psykhé* e *theîon* apareciam intimamente correlacionados e até dependentes, os significados de um definiam o sentido do outro. Em Sócrates, por conseguinte, o *daímon* era o elemento individualizante do divino na alma humana, ou seja, era por seu intermédio que a força impessoal do universo (*theîon*) abarcava a força individual do homem (*psykhé*). Sócrates encontrara no *daímon* o elo que permitia a religação do humano com o divino, a voz interior que o conduziria em direção àquilo que a ela transcende. Esse era o providencialismo para o pensamento socrático.

Nessa trajetória, comenta Vernant:

[...] a alma sendo divina, não poderia exprimir a singularidade dos sujeitos humanos; por destino, ela supera, ultrapassa o individual. [...]. Até na corrente [filosófica] que se afirma como a mais oposta à religião da cidade e ao seu espírito, nós encontramos definitivamente este mesmo esforço para inserir o indivíduo humano em uma ordem que o ultrapassa. Quando o sujeito não se escreve diretamente na ordem social sacralizada, quando ele se evade, não é para afirmar-se como valor singular, é para voltar à ordem por um outro caminho, identificando-se, tanto quanto possível, com o divino (1973: 291).

Valorizando essencialmente os princípios naturais referentes ao divino, a piedade filosófica direcionava suas práticas para o ideal da pureza da alma ao mesmo tempo em que era atingida pela legalidade piedosa firmada pelos *nomoi*. As crenças religiosas do filósofo, por conseguinte, teriam que perpassar por esses dois planos e, dessa forma, sua piedade, comportamento central à *politeía*, não se mostrou imune às influências advindas da polis. Entretanto, como atesta Vernant, o filósofo “não se inscreve diretamente na ordem social sacralizada”, ele busca outros valores relativos ao divino. Ao mesmo tempo em que ele pertencia ao demos, ele se diferenciava categoricamente do cidadão comum. O providencialismo socrático, dessa forma, ganhou terreno no campo filosófico pela necessidade que o filósofo apresentava de justificar sua piedade, de se inscrever na legalidade que o impelia em direção à polis.

A “piedade filosófica”, diferentemente da “piedade do filósofo”⁸⁰, era essencialmente intelectual, estendendo-se no máximo às práticas de sua teorização. No entanto, como Sócrates e outros filósofos acabaram enfrentando alguns distúrbios referentes às suas posições ante a religiosidade comum e graças ao distanciamento alcançado pela noção do divino em relação às imagens dos deuses tradicionais, os filósofos do século IV a.C. precisavam então situar o papel desses deuses, pessoais e no plural, para que pudessem se situar dentro do contexto da polis.

Quanto mais os filósofos se aprofundavam na investigação sobre a natureza da alma, mais questões e posicionamentos a respeito do divino e dos deuses eles confeccionavam. Nesse caminho ganhou vulto a figura de Platão, filósofo profundamente preocupado com essa questão no seio da polis, e foi através do embate entre a sua filosofia idealista e o materialismo crescente, que o perturbou durante todo o desenvolvimento do seu pensamento, que o campo filosófico passou a valorizar um novo objeto – o problema da “natureza dos deuses”. Tal discussão foi, posteriormente, tópico fundamental dos conflitos entre escolas filosóficas até o final do período helenístico e mostrava-se intimamente ligada à correlação entre as concepções de alma e divino.

⁸⁰ Há a necessidade de distinguir aqui dois tipos de piedade: a filosófica e a dos filósofos. A primeira consiste em uma piedade majoritariamente intelectual limitada ao campo filosófico e que não prima pelos dispositivos da polis. A segunda, por seu lado, é fixada no sujeito do filósofo, naqueles dispositivos que ele interioriza em sua socialização nos mais variados espaços da sociedade; é aquela piedade que o filósofo, enquanto sujeito distinto, carrega para além do campo filosófico e a qual desenvolve desde a mais tenra idade.

O idealismo platônico, sendo herdeiro do providencialismo moralizante de Sócrates (CARVALHO, 2009a: 143-146), com sua concepção de alma incorpórea desenhou a imagem do Grande Artesão, o *Dêmiourgos*, a divindade fabricante e organizadora do universo. Platão literalmente reinseriu sua filosofia nas questões cosmogônicas⁸¹, utilizando-se até mesmo do mito, para estabelecer o lugar de sua divindade impessoal e das demais divindades, astrais e tradicionais. Em sua descrição da criação do mundo, no *Timeu*, o filósofo estabelece o cosmo através da dicotomia Intellecto-Necessidade, o que no âmbito humano seria tratado como alma-corpo (LOPES, 2011: 35). Foi exatamente essa dicotomia, que trazia em seu bojo o problema antinômico entre justiça (*diké*) e natureza (*phýsis*), que influenciou a filosofia na segunda metade do IV século a.C. (FESTUGIÈRE, 1972: 116-119).

Platão estabeleceu assim seu pensamento por meio da redefinição de alguns dos maiores valores existentes no campo filosófico – o divino, a alma e o providencialismo. Esses valores foram elaborados pela tradição filosófica no decorrer de aproximadamente quatrocentos anos através de apropriações e recriações de seus objetos. Posteriormente, em finais do século IV e primeiro terço do III a.C., na esteira dos valores platônicos e da crise da cidadania ateniense, Epicuro dedicou todos os seus esforços no intuito de estabelecer novas bases éticas para o homem grego. Foi, portanto, ante a problemática da dicotomia alma-corpo confeccionada por Platão que o sujeito definiria sua relação com o transcendente, com os deuses e com a polis. Dessa forma, foi através dos conflitos simbólicos estabelecidos entre o platonismo e o epicurismo que os valores inerentes à piedade filosófica ajudaram a definir o comportamento piedoso do filósofo dentro do Jardim.

2. A PIEDADE EPICUREIA: DA ANÁLISE DOS CONFLITOS SIMBÓLICOS AO ESCLARECIMENTO DA RUPTURA COM A ÉTICA PLATÔNICA

Os valores estabelecidos pela tradição do campo filosófico se mostravam como eixos produtores de crenças. Os simbolismos confeccionados pelas diversas filosofias tinham que perpassar de algum modo esses valores para terem aceitabilidade no campo. A filosofia platônica compusera material simbólico que encontrara consistência inigualável em três dos

⁸¹ Em sua obra *Timeu*.

maiores valores dispostos no campo filosófico – o divino, a alma e o providencialismo. Ao final do século IV a.C., o platonismo havia ganhado tanta força dentro do campo filosófico que influenciara imensamente a paideia dos jovens gregos. O próprio Epicuro, que também havia tido essa formação, quando adulto optou por romper com o platonismo, mas já havia absorvido seus valores de modo tão profundo que toda a reviravolta que formou seu pensamento se baseou na refutação das noções de divino, de alma e de providencialismo platônicos. O jovem de Samos, dessa maneira, acabou canalizando valores que através de sua nova filosofia moralizante encontraram grande aceitação em um contexto que não mais era aquele em que vivera Platão.

No entanto, no encaixo da Academia é que se encontra a lógica que permite organizar o entendimento da piedade epicureia. No livro X de *As Leis*, Platão desenha sua piedade a partir de uma cadeia explicativa que toma em primeiro lugar “o primado da alma sobre o corpo” através de uma crítica ao materialismo, seguido por uma “discussão sobre a natureza do divino” que aborda a questão do movimento rotativo pelo qual o Intelecto organiza todo o universo e, por fim, procura comprovar o providencialismo, isto é, descreve porque os deuses se preocupavam sim com os assuntos humanos. Foi através da desconstrução da piedade platônica que Epicuro confeccionou a sua e, portanto, é trilhando essas pegadas que a análise tem prosseguimento.

2.1. DA CORPOREIDADE DA ALMA EM EPICURO À RUPTURA COM A ÉTICA PLATÔNICA

Sabe-se que Epicuro apropriou-se quase que *ipsis litteris* o atomismo de Demócrito⁸² e foi sob este materialismo que ele delineou sua concepção de alma. Teleologicamente, todo o seu materialismo atomista servia unicamente para o fim último do homem – a tranquilidade da alma (*ataraxía*) –, como deixa claro em todas as introduções de suas epístolas (LAËRTIOS, X, 37, 84-86, 122-123). Para ele, a máxima do sábio, aquele que caminha em direção à vida feliz, era expressa: “viva de acordo com a natureza”. Por esse motivo dava a sua filosofia o nome de *physiología*, cujo termo fazia referência mais especificamente ao

⁸² Não será discutido nesta dissertação as relações de apropriação do Jardim junto ao pensamento de Demócrito.

processo reflexivo de apreender as verdades a partir da natureza (*phýsis*)⁸³. Na verdade, o materialismo epicureu tinha o papel de dar suporte a sua ontologia, da qual partia todos os seus pensamentos.

A origem dos questionamentos ontológicos de Epicuro partiu da problemática pré-socrática do “ser” e do “não-ser”, na qual estava inserida a filosofia de Demócrito. Em sua etimologia, *phýsis* significava “processo de crescimento ou gênese de alguma coisa” e, genericamente, indicava no meio filosófico o princípio do “vir a ser”. Para o filósofo de Samos, *phýsis* era o princípio e o modo de ser do “todo ilimitado” (*pan*).

Em primeiro lugar, nada nasce do não-ser. [...] Se aquilo que desaparece fosse reduzido, por destruição, no não-ser, todas as coisas estariam mortas, pois não existiria aquilo em que deveriam transformar-se. Entretanto, o todo (*tò pan*) sempre foi exatamente como é agora, e sempre será assim. Nada existe em que ele poderia se transformar, porque além do todo, nada há que possa penetrar nele e provocar a transformação (LAËRTIOS, X, 38-39; *Carta a Heródoto*).

Todavia, o todo não era confundido com o ser, mas era o conjunto do ser e do não-ser, isto é, respectivamente dos corpos (*sómata*) e do vazio (*kenón*) (LAËRTIOS, X, 39; *Carta a Heródoto*). Logo, *phýsis* e *pan* faziam referência à mesma coisa. Esse era o suporte da ontologia epicureia e o instrumento pelo qual Epicuro conseguiu refutar a ontologia platônica.

A questão do ser no pensamento platônico é discutida no *Timeu*. Há ali uma nova descrição cosmogônica feita por Platão onde, sob a voz de Crítias, introduz o discurso de Timeu dizendo que por ser ele o mais entendido em astronomia era também aquele que mais teria condições de explicar a “natureza do todo” (*phýseos tou pantòs*) (27). O personagem Timeu versa então sobre o processo de criação do mundo e de todas as coisas que o habitam, acabando por estabelecer um modelo explicativo do mundo em conformidade com a tradição grega. Todavia, mesmo que tal descrição levasse em conta o devir, o aspecto material do mundo, em certa altura Timeu caracteriza o ser distinguindo-o do não-ser, nos moldes de Platão.

Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre e não devém, e o que é aquilo que devém, sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é

⁸³ Como afirma ao final de sua *Carta a Heródoto*: “Tal é a utilidade desse resumo que aqueles que detém parcialmente ou completamente seus conhecimentos especiais, analisando-os à luz dessas noções elementares, poderão realizar o maior número possível de investigações sobre toda a natureza (*óles phýseos*)” (LAËRTIOS, X, 83).

imutável. Ao invés, o segundo é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca (*Timeu*, 27-28)⁸⁴.

Observando a perspectiva platônica, percebe-se que a ruptura ontológica que Epicuro buscou foi efetivada com o alargamento da extensão do ser. Platão limitava o verdadeiro ser ao âmbito do imaterial, do inteligível, e o resto era considerado apenas uma imitação, um reflexo da realidade intangível. Epicuro, por seu lado, identificava o ser com o todo e a esfera do incorpóreo dizia respeito somente ao vazio, ao espaço necessário que permitia aos corpos se movimentarem e transformarem constantemente o seu estado. Ao distinguir “aquilo que sempre é” daquilo que está sujeito ao devir, a mudança, estabelecia-se um dos pilares do platonismo – a célebre diferença entre o que pertence ao inteligível e o que diz respeito ao sensível. Através dessa antinomia foi que se deu a distinção entre as concepções de alma dos dois filósofos.

Nesse caminho, sob a voz de Sócrates no diálogo *Fédon*, Platão esclarece o seu conceito de alma:

[...] conclui-se que ao que for divino, imortal, inteligível, de uma só forma, indissolúvel, sempre no mesmo estado e semelhante a si próprio é com o que a alma mais se parece; e o contrário: ao humano, mortal e ininteligível, multiforme, dissolúvel e jamais igual a si mesmo, com isso é que o corpo se parece (28).

A antinomia aqui é drástica: a natureza da alma é completamente diferente da do corpo. Epicuro, entretanto, diluiu essa marca através da noção de átomo (*átomos*). Os átomos são corpúsculos indivisíveis, imutáveis e impenetráveis de uma variedade infinita que se movem eternamente pelo vazio e chocando-se uns com os outros formam corpos compostos que se dissolvem pelo tempo. Apresentam tamanhos, formas e pesos variados e limitados, porém, infinitos em números, constroem figuras ilimitadas (LAËRTIOS, X, 41-44; *Carta a Herótodo*). Se o todo é composto de matéria e espaço, a alma teria que estar enquadrada nestas categorias. Logo, é no corpóreo que a alma adquire sua estrutura:

[...] a alma é corpórea e constituída de partículas sutis, dispersa por todo o organismo, extremamente parecida com um sopro consistente numa mistura de calor (LAËRTIOS, X, 63; *Carta a Herótodo*).

⁸⁴ No livro X de *As Leis*, aparece: “Tudo vem a ser mediante esse processo de transformação e deslocamento, e uma coisa efetivamente existe (é) quando permanece fixa; mas quando muda para uma outra constituição é inteiramente destruída” (894).

Sendo o átomo, o princípio (*arkhê*) da matéria e absolutamente impenetrável, a alma corpórea teria que se justapor ao corpo para a constituição da vida humana. No *Timeu*, vê-se algo diferente, a alma aparece como incorpórea de modo que, para a existência humana, ela penetraria no corpo (41). Nesses termos, Epicuro rompia com a antinomia corpo-alma para seguir em direção à conformidade entre estes elementos. Prosseguindo o raciocínio, ele concebe a categoria do incorpóreo somente como espaço ou ausência de matéria, cuja única propriedade é dar aos corpos a possibilidade de movimentação (LAËRTIOS, X, 40; *Carta a Herótodo*).

Devemos considerar ainda que se aquilo que chamamos de incorpóreo, no uso mais frequente do termo, pode ser pensado como existente por si mesmo. Ora, não é possível conceber o incorpóreo como existente por si mesmo, à exceção do vazio. E o vazio não é ativo nem é passivo, mas simplesmente permite aos corpos o movimento através de si mesmo. Consequentemente, aqueles que afirmam que a alma é incorpórea falam palavras vãs. Se fosse assim a alma não seria ativa nem passiva, porém é evidente que a alma possui ambas essas qualidades (*idem*).

Aqui aparece a distinção mais importante entre os dois filósofos. Talvez não de maneira consciente, Epicuro acabou se aproveitando de um dos valores fundadores do campo filosófico para refutar Platão de modo que a concepção epicureia sobre a alma encontrou uma enorme demanda neste meio graças ao contexto geral da polis grega. A problemática sobre o incorpóreo é fundamental para o entendimento dos conflitos simbólicos entre os dois filósofos, pois, é sobre esse ponto que o primeiro desfere crítica explícita ao segundo, como é possível averiguar mais acima. O filósofo do Jardim menciona que, por entre os filósofos de um modo geral, o uso mais corriqueiro do termo incorpóreo advinha da Academia⁸⁵ e conclui sua explanação afirmando que aqueles que vinculam este termo à noção sobre a alma (os platônicos), por isso, pronunciam palavras vãs.

Entretanto, quanto mais se aprofunda na análise dessa distinção mais se torna perceptível um ponto importante de convergência: a movimentação, tanto num quanto noutro filósofo, depende da relação corporeidade-incorporeidade. A definição mais enfática sobre a alma dada por Platão aparece no livro X de *As Leis*, como se segue: “qual é a definição daquele objeto que tem por nome *alma*? Será que podemos dar-lhe outra definição além dessa indicada há pouco: *o movimento capaz de mover a si mesmo*” (896). Platão atribuía ao intelecto a causa de todo o devir enquanto Epicuro restringia isso considerando que à alma

⁸⁵ No *Epinomis*, Platão afirma: “a alma, a espécie mais divina [do ser] é a única coisa que poderia ser incorpórea ou absolutamente incolor” (781).

tinha a capacidade de apenas empreender um desvio⁸⁶ no “devir necessário” (*anánkhen*) (LAËRTIOS, X, 133; *Carta a Meneceu*)⁸⁷. Ambos os pensadores, dessa forma, concordavam na existência de duas espécies de movimentos, um inerente aos corpos inanimados e outro imanente à alma.

Platão se utiliza de argumentações que explicam sua teoria sobre o movimento para sustentar sua perspectiva concernente à anterioridade da alma sobre o corpo, chegando à concepção de “causa única” ou “auto-motor” (*As Leis*, X, 895). Essa teoria, todavia, começa exatamente na crítica platônica direcionada a noção pré-socrática de *phýsis*.

Pela palavra *natureza* [*phýsin*] pretendem designar aquilo que gerou as primeiras existências, mas se ficar demonstrado que a alma foi produzida em primeiro lugar (e não o fogo ou o ar) ela poderia muito verdadeiramente ser descrita como uma existência superlativamente natural. Esta é a situação que temos diante de nós contanto que se possa provar que a alma é mais velha que o corpo, e não diferentemente (PLATÃO, *As Leis*, X, 892).

Aqui, com a ajuda da análise do pensamento epicureu feita por Markus Figueira da Silva⁸⁸, sobressai uma importante pista sobre um ponto chave da distinção discutida aqui: a defesa da composição da alma por elementos derivados do fogo e do ar. Silva menciona que essa é uma dívida que Epicuro teve para com os pré-socráticos, de quem buscou definir a matéria da alma através de elementos, segundo o senso da época, detentores de motricidade – o calor, o vento e o ar (2003: 67). O sopro e o calor caracterizavam a alma, segundo Epicuro, e possibilitavam dois tipos de movimentos: um movimento constante próprios dos átomos da alma e outro arbitrário que é operado pela parte da alma que é hegemônica sobre o corpo em virtude daquilo que deseja. Assim, a alma é um princípio de movimento que permite as pessoas ir em direção às coisas do mundo, mostrando-a como o princípio da ação do homem.

No que diz respeito a isso, a análise de Silva (2003: 68-69) pressupõe também a definição de alma como “sede dos desejos”. Nessa direção foi que toda a ética epicurista fincou raízes na possibilidade de uma alma equilibrada, que tem o poder de deliberação acerca dos desejos em direção às suas satisfações. Por conseguinte, a força centrífuga em relação a

⁸⁶ Posteriormente, no período helenístico romano, os epicuristas constituiriam um termo muito controverso dentro da filosofia e que tinha a ver com isso, porém, no que dizia respeito não ao arbítrio humano, mas à necessidade material: a ideia de *clinamen*, o desvio espontâneo e sem determinação dos átomos.

⁸⁷ O peripatético Aécio, século I ou II a.C., cita Epicuro da seguinte forma: “Epicuro diz que todas as coisas acontecem por necessidade, por escolha e/ou por acaso” (*Doxografia*, I; USENER, 375).

⁸⁸ In: *Epicuro: sabedoria e jardim*.

Platão aumenta já que Epicuro enxerga no sensível o meio pelo qual o homem pode se purificar aderindo ao controle dos desejos a partir da correta medida dos prazeres.

Um entendimento correto dessa teoria permitir-nos-á dirigir toda escolha e rejeição com vistas à saúde do corpo e à tranquilidade perfeita da alma, pois isto é a realização suprema de uma vida feliz. A finalidade de todas as nossas ações é nos livrar do sofrimento e do temor, e quando atingirmos esse objetivo desaparece toda a tempestade da alma [...]. Sentimos necessidade do prazer, mas quando não sofremos não sentimos mais necessidade do prazer. Por isso afirmamos que o prazer é o princípio e o fim da vida feliz (LAÉRTIOS, X, 128; *Carta a Meneceu*).

Em contrapartida, Platão prevê no sensível a corrupção, vicissitude e amarras à liberdade da deliberação humana. Este entendia que os prazeres corporais eram os maiores entraves ao bem-agir, compreendendo-os como a fonte de todo o mal.

Estes [os deuses], imitando-o [o divino], depois de terem recebido o princípio imortal da alma, tornearam para ele [o homem] um corpo mortal a que deram como veículo todo o corpo e nele construíram uma outra forma de alma, mortal, que contém em si mesma impressões terríveis e inevitáveis: primeiro, o prazer, o maior engodo do mal; em seguida, as dores, que fogem do bem; e ainda a audácia e o temor, dois conselheiros insensatos; a paixão, difícil de apaziguar, e a esperança, que induz em erro. Tendo misturado estas paixões juntamente com a sensação irracional e com o desejo amoroso que tudo empreende, constituíram a espécie mortal submetida a Necessidade (PLATÃO, *Timeu*, 69).

A alma, cuja origem é divina, ao ganhar um corpo que é submetido a “necessidade”⁸⁹ torna-se corruptível ao se misturar com as paixões e com a irracionalidade das sensações materiais. Vê-se, então, que para a ética platônica o movimento da alma não apenas move a si própria, mas sua realização é a busca de si mesma fugindo ao sensível. Isso vem corroborar a hipótese trabalhada nesta dissertação, de que Epicuro romperá com a ética platônica ao fim de sua efebria, e a mudança na concepção de alma foi decisiva para a ruptura intentada por ele. Foi em busca de uma nova ética que sustentasse o homem helenístico, tão distante dos assuntos referentes à polis, que Epicuro prosseguiu seu caminho filosófico após sua primeira passagem por Atenas ainda muito jovem. Nesse percurso, entretanto, ele teria que lutar contra dois outros valores muito bem trabalhados e difundidos por Platão, o divino e o providencialismo.

⁸⁹ Princípio da causalidade material.

2.2. DA NATUREZA DIVINA EPICUREIA À CONCEPÇÃO DO DIVINO COMO MERA PROPRIEDADE DO SER

A perspectiva epicurista sobre o valor fundamental do campo filosófico, o divino (*tò theîon*), mostra-se um tanto conjectural devido às escassas fontes de sua filosofia. No entanto, graças a testemunhos doxográficos e a algumas considerações sobre os deuses feitas por Epicuro em suas cartas, a verossimilhança sobre essa noção pode ser abarcada sem muita dificuldade. Na verdade, tal caráter conjectural da análise aparece, em grande parte, como decorrente do próprio dogmatismo do pensamento epicureu, principalmente em relação a esse ponto.

Epicuro escreveu muitos livros, dentre os quais dois títulos diziam respeito ao assunto da divindade – *Dos Deuses (Perì Theon)* e *Da Santidade (Perì Osiotetos)*. Entretanto, como diz Dewitt, foi em seu livro *Os doze elementos fundamentais da Doutrina* que ele informou ao homem, por meio de inferências racionais dedutivas cuja base se servia do método analógico de seu Cânone, sobre os principais tópicos relativos à divindade – dos quais os principais discorriam sobre a corporeidade e incorruptibilidade dos deuses (1964: 255). Em sua carta enviada ao discípulo Meneceu, o mestre do Jardim fala brevemente sobre esses tópicos:

Em primeiro lugar, considere a divindade como um ser vivo incorruptível [*áftharton*] e bem-aventurado [*makárion*], conforme a noção comum da divindade traçada por nós, não lhe atribua nada oposto a sua incorruptibilidade nem incompatível com sua beatitude. Crê firmemente que a ela convém tudo que pode confirmar e não eliminar a sua bem-aventurança e incorruptibilidade. Pois os deuses [*theoî*] são⁹⁰: de fato o conhecimento sobre eles é evidente (LAËRTIOS, X, 123).

Para Epicuro o conhecimento sobre os deuses era algo “evidente”, ou seja, seu conhecimento tinha um valor de verdade que não precisava ser provado, era verdadeiro por si só. Ele embasava essa evidência no fato de que todos os povos, bárbaros e gregos, tinham uma prenoção inata na mente (*prólepsis*), *a priori*, sobre os deuses. Todo conhecimento era redutível do sensível e a *prólepsis* figurava como o momento posterior à sensação imediata, momento em que a memória estava intimamente relacionada⁹¹. Essa prenoção era a apreensão

⁹⁰ Referência à concepção ontológica de Epicuro a respeito do ser e o não-ser.

⁹¹ “Por *prólepsis* eles [os epicuristas] entendem uma espécie de cognição ou apreensão imediata do real, ou uma opinião correta, ou um pensamento ou uma ideia universal ínsita na mente, ou seja, uma memorização de um objeto externo que apareceu frequentemente” (LAËRTIOS, X, 33).

das sensações pelos sentidos do corpo ou a impressão deixada em seus átomos por meio do contato com partículas atômicas externas ao indivíduo, que precediam e condicionavam toda espécie de raciocínio ou reflexão. Por conseguinte, a existência dos deuses era evidenciada pelo fluxo de átomos que sempre emanaram dos corpos dos deuses e que foram captados, em todos os tempos, pelos homens nas diversas partes do mundo.

Os deuses, portanto, eram seres corpóreos que viviam em lugares chamados intermundos (*metakosmíoi*), espaços existentes entre os infinitos mundos (LAËRTIOS, X, 89; *Carta a Pítocles*), onde mantinham vidas perfeitamente serenas e felizes. A corporeidade dos deuses não era a mesma que a dos humanos, seus corpos eram constituídos, como averigua Dewitt, por “átomos extremamente finos” como os da alma humana (1964: 266)⁹². O estadista romano Cícero (106-43 a.C.), discorrendo sobre o assunto, esclarece:

Epicuro, então, não apenas compreende coisas abstrusas e obscuras, com os olhos da mente, mas trata-as como *realidades tangíveis*. Ensina que a substância e natureza dos deuses são tais que, em primeiro lugar, percebemos-as não pelos sentidos, mas pela mente, e não material ou individualmente, como os objetos sólidos que Epicuro em virtude de sua substancialidade intitula “steremnia”, mas por imagens devido à suas semelhanças e sucessões, pois um séquito sem fim de imagens similares com precisão surgem a partir de inumeráveis e velossísimos átomos em nossa direção e a nossa mente, com os maiores sentimentos de prazer, fixa seu olhar sobre elas de maneira a alcançar a compreensão da natureza dos seres tão abençoados e eternos (*Da Natureza dos Deuses*, I, 19).

Parte dessa teoria foi expressa por Epicuro em sua *Carta a Heródoto* onde explica o comportamento dos átomos e de seus simulacros (*eídola*)⁹³, discursando em pormenores o mecanismo da sensação e percepção dos mesmos (LAËRTIOS, X, 42-62). Como Cícero comenta, os corpos dos deuses emitiriam em todas as direções incessantes correntes de átomos de uma finura indescritível que, por suas vezes, excitariam não os órgãos sensoriais comuns, mas atingiriam diretamente a alma humana. O antropomorfismo seria confirmado pelas imagens dos deuses que, dessa forma, ficariam impressas na mente devido a esse afluxo

⁹² Diógenes Laértios comenta a perspectiva de Epicuro que via a alma como composta de átomos extremamente finos e arredondados (X, 66).

⁹³ Os simulacros (*eídola*), ou imagens, são emanações sutis de átomos que se desprendem de seus corpos e em fluxos contínuos se expandem em todas as direções através do vazio em movimentos velozes como o pensamento (LAËRTIOS, X, 50-5; *Carta a Heródoto*). São essas emanações que imprimem na alma humana sensações que possibilitam o sentir e o pensar. Tal noção estaria mais vinculada às regras da Canônica do que propriamente à física epicureia na medida em que são essenciais à cognição e reflexão humana. Todavia, sua realidade é inteiramente física.

atômico (LAËRTIOS, X, 139)⁹⁴. Todavia, como conclui Epicuro, essas imagens seriam mais facilmente percebidas durante os sonhos e, ao mesmo tempo em que as refutavam, ele explicaria também a ocorrência das práticas divinatórias: “As visões dos sonhos não ocorrem por vontade da natureza divina (*phýsin theían*), nem tampouco o poder divinatório, mas se produzem seguindo o impacto dos simulacros (*Sentenças do Vaticano*, 24). Como será abordado mais adiante⁹⁵, esse afluxo de imagens seria a única relação que os deuses poderiam ter para com os homens, já que se encontravam isolados da natureza sofrível do mundo humano e em perfeita felicidade nos infinitos intermundos.

No entanto, o que não aparece tão claro e que os estudiosos da filosofia epicurista mormente não se mostram atentos, é que a noção de natureza divina – *phýsin theían* –, muito utilizada por Epicuro, não faz referência direta aos deuses propriamente ditos, mas à natureza de que são compostos. Assim como era comum ao campo filosófico, e inerente aos valores gerados por estas noções, a natureza da alma e a do divino eram correlacionadas como constituídas por uma mesma substância e o Jardim não fugiu à regra. Para Epicuro, o homem partilhava da natureza divina, porém, sua natureza era composta por duas espécies de corpos, como já dito, a carne (*sarkós*) e a alma (*psykhé*). À primeira, ele costumava chamar de mortal (*thneto*) enquanto a segunda de imortal (*áftharton*). Esta também era uma definição comum ao meio filosófico, contudo, é preciso entendê-la melhor ante o pensamento epicureu.

Epicuro enxergava no prazer o bem primordial pelo qual o homem deveria orientar suas ações (LAËRTIOS, X, 129). Todavia, os prazeres só eram entendidos como bens porque eram conaturais, manifestando-se como juízos que vinculavam o homem à realidade da natureza, isto é, eram julgamentos ou opiniões que o orientavam mediante princípios de verdade inerentes às coisas. Nesse sentido, os chamados prazeres da alma que o filósofo tanto prezava permitiam ao homem medir seu comportamento de maneira a realizar a natureza partilhada com os deuses. Levando-o a orientar seu discípulo Meneceu a respeito de sua ética nos seguintes termos:

Medita, portanto, sobre essas coisas e outras afins dia e noite, por ti mesmo e com companheiros semelhantes a ti, e nunca serás perturbado, desperto ou adormecido, mas viverás como um deus entre os homens, pois em nada se

⁹⁴ Diógenes Laértios comenta a *Máxima Principal* I: “em outra parte Epicuro diz que os deuses são visíveis à nossa mente, sendo alguns numericamente distintos, enquanto outros aparecem uniformemente do influxo contínuo de imagens similares dirigidas ao mesmo ponto e com figura humana”.

⁹⁵ Sobre as imagens dos deuses ver *infra*, p. 84-88.

assemelha a uma criatura mortal o homem que vive entre bens imortais [*athanátois agathois*] (LAËRTIOS, X, 135).

A última noção que aparece na frase, “bens imortais”, mostra-se um tanto inquietante na medida em que traz uma nova conotação à ideia “imortal”. A palavra *athanáton* tem um sentido de eterno ou imperecível e quando colocado diante do substantivo *agathós* (bem) faz referência a uma natureza que não se dissipa, já que sempre existiu. Os prazeres imortais, próprios aos deuses e experimentados pelos homens, traduzem uma natureza que remete a uma composição atômica extremamente delicada e que se mistura no homem com uma natureza mais grosseira composta por quatro elementos básicos – a terra, o ar, a água e o fogo (CONCHE, 1999: 238-240). Filodemo de Gadara comenta sobre a unidade dos corpos dos deuses afirmando que eles não têm natureza sensitiva como os humanos (*Da Piedade*, Vol. Herc. 2, II.122), atribuindo aos deuses a designação de “entidades inteiras ou unificadas” pois possuiriam corpos mais aperfeiçoados constituídos pelo mesmo elemento – a natureza divina (*idem*, II. 83).

Pois é possível aos seres constituídos por similaridade terem sempre a perfeita felicidade, pois as *entidades unificadas* são formadas por nada menos que [átomos] idênticos a partir de elementos semelhantes; ambos os tipos de entidades são reconhecidas por Epicuro como sendo exatamente as mesmas coisas, como aparece em seu livro *Da Santidade*. A demonstração de que isso não envolve nenhuma contradição pode ser ultrapassada. Portanto, ele costumava dizer que a natureza conduziu todas essas coisas através da mesma compleição. E que na maior parte, eles surgem ao serem formados a partir de uma agregação de várias partículas semelhantes (FILODEMO, *Da Piedade*, Vol. Herc. 2, II. 80).

Logo, após o esclarecimento de Filodemo sobre a estrutura dos deuses, torna-se claro que *phýsin theían* faz referência a certa “constituição física” levada a cabo pela natureza, cujas características dos seus átomos induzem, por toda a eternidade, à mesma agregação. Porém, não se pode confundir e insinuar que a imperecibilidade seja relativa ao agregado físico dos deuses, pois como alerta Dewitt, “Epicuro não acreditava que os deuses eram inerentemente imortais e nunca os chamou de imortais” (1964: 252). A incorruptibilidade da natureza divina dizia respeito apenas à substância atômica dos corpos dos deuses e não a sua estrutura corpórea⁹⁶.

⁹⁶ Marcel Conche, em nota ao seu trabalho de tradução das *Máximas Capitais* de Epicuro, fala sobre as quatro “naturezas eternas” que, por sua vez, Joannes Estobeu teria comentado a respeito do pensamento epicurista: os átomos, o vazio, o todo infinito e os deuses (cf. Estobeu em Usener, p. 239; cf. Giussani, St. Lucr., 261).

Em relação à natureza divina, Epicuro estabeleceu mais uma distinção fundamental ante a perspectiva platônica. Para ele, os deuses eram seres corpóreos (e mortais) e sua incorruptibilidade advinha da tendência à agregação de partículas delicadas e semelhantes entre si garantidas pela natureza do todo. Platão, por seu lado, concebe como divindade um agente que construiu o mundo – o Grande Arquiteto (*Demiourgòs*) –, bom e absolutamente livre de inveja, visto como causa primeva do todo e, por isso, todos os seus produtos seriam belos. Contudo, o estatuto desta divindade não pode ser confundido com o dos demais deuses, astrais ou olímpicos, pois esta é a causa única de todas as coisas mortais e imortais.

Dissemos também que o que devém é inevitável que devesse por alguma causa. Porém, descobrir o criador e pai do mundo é uma tarefa difícil e, a descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda a gente. Mas ainda quanto ao mundo, temos que apurar o seguinte: aquele que o fabricou produziu-o a partir de qual dos dois arquétipos: daquele que é imutável e inalterável ou do que devém. Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos no que é eterno [*aídion*]; se fosse ao contrário – o que nem é correto supor –, teria posto os olhos no que devém. Portanto, é evidente para todos que pôs os olhos no que é eterno [*aídion*], pois o mundo é a mais bela das coisas deventes e o demiurgo é a mais perfeita das causas. Deste modo, o que deveio foi fabricado pelo demiurgo que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão e pelo pensamento (PLATÃO, *Timeu*, 28-29).

Ao falar sobre a natureza eterna da divindade, Platão utiliza o substantivo *aídion* cuja conotação carrega os significados de “perpétuo” e “para sempre” (BAILLY, 2000: 18), indicando um sentido em que prepondera a dimensão temporal. A esse aspecto outros dois são acrescentados: a divindade mostra-se imutável e somente é apreensível pela razão. Epicuro também afirmava que a natureza divina somente é apreensível pelo pensamento, mas a diferença estava na substancialidade do ser. Para este filósofo, a substância da natureza divina é tangível, pertence à realidade do vir a ser do mundo na medida em que se constitui por átomos, tendo apenas estrutura atômica peculiar e sua eternidade correspondia somente à incorruptibilidade dessa natureza. Para Platão, todavia, a substancialidade da divindade era transcendente, estava além do mundo tangível, e por isso era designada como intangível, imutável e eterna. Essa última característica, ao que parece, era criticada por Epicuro:

O espírito, entretanto, tendo atingido um entendimento racional do bem carnal supremo e seus limites, e tendo dissipado os temores relativos à eternidade [*aionos*], proporciona-nos a vida integral, e já não temos necessidade do tempo infinito [*apeirou khrónou*] (LAËRTIOS, X, 145; *Máxima Principal XX*).

Nesse sentido, enquanto Platão procurou situar o tempo na dimensão “em si”, como sendo da mesma essência do intangível e imutável, Epicuro atribuía a isso um dos principais motivos que levava as almas alheias à perturbação. Como ele mesmo confessa:

Devemos considerar o tempo em analogia com a evidência imediata, como resulta de nossas expressões “muito tempo” e “pouco tempo”, aplicando-lhe em conexão íntima esse atributo de duração. Não é necessário recorrer a outras ideias presumivelmente melhores. Basta-nos adotar as expressões usuais ao seu respeito. *Tampouco devemos atribuir ao tempo outro predicado qualquer e adotar outro termo como se tivesse a mesma essência que lhe é própria (como fazem certas pessoas)*⁹⁷ [...]; basta refletirmos que correlacionamos o tempo com os dias e as noites e as partes destas e destas, e também com os sentimentos de prazer e sofrimento e os estados de movimento e imobilidade, e quando usamos a palavra “tempo” pensamos-lo como um *acidente* peculiar a esse detalhes (LAËRTIOS, X, 72-73; *Carta a Heródoto*).

Ao final do excerto, Epicuro menciona que o tempo é um “acidente” e sobre esta definição específica, ainda na *Carta a Heródoto*, ele explica que os corpos possuem qualidades que lhe aparecem conforme suas agregações são formadas. Continuando, diz que os “acidentes não tem a natureza da coisa a qual pertencem” e “nem tem a natureza das propriedades permanentes sem as quais o corpo não pode ser pensado”⁹⁸ (LAËRTIOS, X, 70-71; *Carta a Heródoto*). Na verdade, no princípio dessa concepção está a crítica à noção platônica de “incorpóreo” como existente em si⁹⁹ e mais uma vez a análise se volta às bases ontológicas das duas filosofias para, como será visto, acabar em uma consequente divergência epistemológica¹⁰⁰.

A substancialidade do ser para Platão, dessa forma, remetia os entes do mundo a uma existência em si. Partindo de uma antinomia radical ele afirmava que a divindade fabricou o mundo a partir de arquétipos inteligíveis, a que o filósofo dá o nome de “forma” ou “ideia” (*idéa*), os quais remetiam a multiplicidade do devir à “Unidade” do verdadeiro ser de cada coisa. Como ele explica através da voz de Sócrates:

⁹⁷ Ao final dessa frase Epicuro faz referência possivelmente aos platônicos e ao método dialético que visa sempre alcançar a essência (a forma ou a ideia) das coisas.

⁹⁸ Tais propriedades permanentes, segundo Epicuro, são inerentes às variedades dos átomos: forma, peso e tamanho (LAËRTIOS, X, 54).

⁹⁹ É válido lembrar o que Epicuro diz: “Ora: não é possível conceber o incorpóreo (*asómaton*) como existente por si mesmo, à exceção do vazio. E o vazio não é ativo nem passivo, mas simplesmente permite aos corpos o movimento através de si mesmo” (LAËRTIOS, X, 67; *Carta a Heródoto*).

¹⁰⁰ A *Carta a Heródoto* aparece aqui como fundamental já que mostra a cadeia argumentativa utilizada por Epicuro que parte da negação do incorpóreo (*asómaton*) até chegar à refutação da existência das coisas em si.

E a beleza nela mesma e o bem nele mesmo e todas as coisas que com isso estabelecemos como múltiplas, fazendo uma inversão, nós estabelecemos segundo uma *forma* ou *ideia* singular de cada uma, supondo que há uma unidade e a chamamos de *o ser* de cada uma. [...] E dizemos que a multiplicidade de coisas belas e o resto são visíveis mas não inteligíveis, ao passo que as *formas* (Ideias) são inteligíveis mas não visíveis (PLATÃO, *A República*, 507).

À cada multiplicidade dos entes do mundo estaria ligada uma “forma” própria, sua ideia, que constituiria a sua essência ou o seu “ser” verdadeiro. Essa seria a substancialidade transcendente que garantiria a “existência em si” de toda a multiplicidade do devir, aquilo que se convencionou chamar de “mundo das ideias”. Tal mundo ideal, para a filosofia platônica, é necessário para estabelecer uma base ontológica, um objeto adequado ao conhecimento conceitual, o qual, aliás, se impõe ao lado e acima do conhecimento sensível, para poder explicar verdadeiramente o conhecimento humano na sua efetiva realidade. E, em geral, o mundo ideal é provado pela necessidade de justificar os valores, o “dever ser”, de que o mundo material e imperfeito participa e ao que aspira. Nessa direção, em *A República*, Platão afirma, através de Sócrates, a convicção de “que a coisa mais importante a ser apreendida é a *Ideia do bem* e que é mediante a referência a ela que coisas justas e as outras se tornam úteis e benéficas” (505). Continuando, mais adiante na obra, Sócrates conclui:

Portanto, o que concede verdade às coisas conhecidas e o poder de conhecer ao conhecedor é a *forma* (Ideia) do bem [*tou agathou idéan*]. E embora seja a causa do conhecimento e da verdade, também é um objeto do conhecimento. Tanto o conhecimento quanto a verdade são coisas belas. Mas *o bem é distinto deles e os supera em beleza*. No mundo visível é com acerto que se considera a luz e a visão como solares ou semelhantes ao sol, mas é equivoco pensar que são o mesmo que o sol, tal como aqui é acertado considerar o conhecimento e a verdade como semelhantes ao bem, mas equivoco pensar que um ou outra é o mesmo que *o bem*; este *é ainda mais valioso*. [...] Por conseguinte, deverias também dizer que não apenas os objetos do conhecimento devem ser conhecidos ao bem, como, inclusive, o seu próprio ser, ainda que *o bem em si* [*ouk ousías óntos tou agathou*] *seja distinto do ser e a este transcenda em dignidade e poder* (PLATÃO, *A República*, 508-509).

O “Bem” aparece no trecho como fundamento do conhecimento e da verdade conforme dá aos objetos cognoscíveis a possibilidade de serem conhecidos e à verdade de ser alcançada. Como a multiplicidade dos entes é unificada em suas respectivas ideias, dessa maneira, a multiplicidade das ideias é unificada na “Ideia do bem”. Logo, tal Ideia, no sistema platônico, mostra-se como a realidade suprema, absolutamente transcendental já que transcende o transcendente, de onde dependem todas as demais ideias e todos os valores que

se manifestam no mundo sensível – é o ser sem o qual não se explica o vir a ser e pelo qual a ética platônica tem o seu fundamento.

De modo oposto, Epicuro confiava à substância tangível a possibilidade do conhecimento na medida em que ela garantiria a verdade a partir de seu critério inicial – a percepção imediata das sensações (LAËRTIOS, X, 31-32). No entanto, o segundo critério da verdade – as prenoções (*prólepsis*) –, que ocorre por meio da formação de opiniões corretas ou falsas após a apreensão na memória da percepção imediata, surge intimamente vinculada à multiplicidade do mundo fenomênico. A substância do todo é composta por átomos que se associam e formam uma variedade infinita de figuras e, por consequência, tais figuras – ou fenômenos (*fainoménon*) – são propriedades ou aspectos acidentais da verdadeira substância (LAËRTIOS, X, 70-71; *Carta a Heródoto*), que em seu ser possui apenas as qualidades imanes de forma, peso e tamanho (*idem*, 54; *ibdem*). Por fim, Epicuro considerava como último e derradeiro critério para se chegar à verdade – os sentimentos (ou afecções) de prazer – enquanto as dores seriam confirmações de opiniões errôneas sobre a natureza do ser.

Tal era a realidade da natureza que se manifestava pelo prazer que Epicuro dizia:

O prazer é o nosso bem primordial [*agathòn proton*] e conatural, e partindo dele movemo-nos para qualquer escolha e rejeição e a ele voltamos usando como critério de discriminação de todos os bens as sensações de prazer e dor [e] por prazer entendemos a ausência de sofrimento do corpo e a ausência de perturbação na alma (LAËRTIOS, X, 129-131; *Carta a Meneceu*).

A relação de distinção entre as perspectivas de Platão e Epicuro são tão profundas que a sua validação é encontrada, em *A República*, no início da discussão platônica sobre o fundamento do conhecimento e a natureza do Bem. Ali o mestre da Academia, após ter discorrido sobre as formas de excelência ou virtudes como a justiça e a temperança, estabelece o problema sobre a natureza do bem a partir da questão colocada por um dos interlocutores de Sócrates: “Mas, Sócrates, tens também que nos dizer se julgas ser o *bem* o conhecimento ou o prazer, ou se é uma outra coisa completamente diferente?” (*A República*, 506); a partir de então o protagonista começa a explicar sua teoria das formas ou ideias. Contudentemente, a distinção se estabelece quando Platão, refutando a concepção do prazer como bem, procura direcionar o homem ao inteligível superando o mundo dos fenômenos ao que ele chama de “imagens” (*eikónas*).

Epicuro, ao contrário, entendia que o grande perigo à obscuridade da verdade estava nas falsas opiniões sobre a natureza do ser, o que poderia ocorrer no segundo nível epistemológico de seu cânone. Todo o mundo apreendido pelo homem em suas aparências seria mero fenômeno e a possibilidade de religação deste homem com a verdade do ser dependeria apenas dos prazeres. Assim, todas as virtudes como a prudência, a honestidade e a justiça seriam acompanhadas pelo prazer, que orientariam o homem nas suas aquisições e, por isso, mostram-se inerentes ao mesmo. Como afirma Epicuro:

[...] o maior bem é a sabedoria¹⁰¹ [*phrónesis*]; conseqüentemente a possessão mais preciosa da própria filosofia é a sabedoria, origem natural de todas as outras formas de excelência restantes; com efeito, ela ensina que não se pode viver com prazer se não se vive com sabedoria, moderação e justiça, nem se pode levar uma vida sábia, moderada e justa se não se vive agradavelmente. As virtudes são concomitantes com o fato de se viver com prazer e viver com prazer é inseparável disto (LAËRTIOS, X, 132; *Carta a Meneceu*)¹⁰².

As virtudes como sabedoria, moderação e justiça são próprias da natureza humana, quando não divina, pois são propriedades relativas à carne e à alma já que aparecem permanentemente inerentes aos agregados de suas respectivas naturezas. O bem para Epicuro, assim sendo, não possuía existência em si, já que apenas o ser e o não-ser – respectivamente, os átomos e o vazio – apresentavam tal aspecto, mas enquadrava-se na categoria de “propriedade permanente e inerente” às naturezas corpóreas (*somáton phýseis*)¹⁰³.

Portanto, vê-se em Platão uma transcendência absoluta que orienta o homem a uma ascensão do tangível ao inteligível e daí para a “Ideia de bem”. Tal ideia suprema poderia se confundir com a própria divindade platônica, porém, para isso lhe faltaria a personalidade e a atividade criadora e ordenadora atribuída ao Demiurgo, o qual, embora superior à matéria, é apresentada pelo filósofo como inferior ao Bem. Esse, na verdade, figura-se como o divino já que sustentava todos os valores que saltavam dessa filosofia e inundavam todo o campo acadêmico, fundando sua ética. Epicuro, por seu lado, concebe a unidade do ser apenas em seu princípio atômico, pois posteriormente às suas agregações ele entende que o homem passa a lidar com a realidade dos fenômenos e por isso o fundamento que o permitiria confirmar sua natureza seria o prazer. O divino, todavia, mostrar-se-ia então como mera propriedade do ser já que era caracterizado como “bem imortal”, proporcionado pela verdadeira natureza do todo

¹⁰¹ Entendida aqui em seu sentido prático.

¹⁰² Epicuro diz coisa semelhante na *Máxima Capital V* (LAËRTIOS, X, 140).

¹⁰³ É válido lembrar que para Epicuro os corpos eram associações de átomos com características – forma, peso e tamanho – semelhantes ou diferentes.

(o átomo), que em sua superioridade e incorruptibilidade se manifestaria como natureza divina (*phýsin theían*) e, dessa forma, daria vida aos deuses. Assim, na direção desses bens imortais era que os filósofos que frequentavam o Jardim deveriam sustentar seus comportamentos.

2.3. DA REFUTAÇÃO AO PROVIDENCIALISMO MORALIZANTE À CRÍTICA AOS DEUSES ASTRAS

O último valor a ser analisado é o providencialismo e, não à toa, este aparece como o alicerce de toda a piedade dentro e fora do campo filosófico no mundo grego. Todavia, toda força da piedade epicureia se concentrava na crítica feita por Epicuro ao providencialismo de sua época. Tal providencialismo, por consequência, e como não poderia deixar de ser, de acordo com a hipótese desta dissertação, surgiu ante a negativa da filosofia platônica. Epicuro, nessa direção, não apenas quis refutar o providencialismo platônico, mas toda uma tradição que descendia de Sócrates.

Como um dos mais fiéis discípulos do “sábio que nada sabia”, Platão, aderiu quase que completamente a moral de seu mestre. Incorporando a ética socrática, usou-a em seu engajamento político e na construção de sua cidade ideal. Quando se averigua a composição do pensamento platônico, interpondo-o perante suas intenções políticas como demonstra as cartas a Dion de Siracusa e aos parentes e amigos deste, em meados do século IV a.C., compreende-se como que se realizou tal incorporação¹⁰⁴. Pela longa linhagem de políticos da qual descendia, Platão não poderia ter tido outro objetivo em sua vida que o de transformar a vida da polis de seu tempo. Contudo, tal missão tinha uma base moral que fundamentava o comportamento platônico e de todos aqueles que residissem em sua utópica cidade.

A moral socrática, cuja ética era orientada pelos *daímones* de cada indivíduo, era uma introspecção do sujeito sobre sua própria potencialidade. A máxima délfica inúmeras vezes levantada por Sócrates – “conhecer-te a si mesmo” – era a indicação oracular que o filósofo vivia para cumprir e ajudar os outros a realizarem. Auxiliado por sua maiêutica, não só

¹⁰⁴ Nestas cartas Platão expõe muitas de suas intenções políticas.

ajudava a juventude a parir ideias, mas buscava a purificação de toda uma sociedade a partir da transcendência em direção à Ideia de Bem. Em direção a isso, vemos essa noção traduzir um complexo de conceitos que alicerçavam a ética pregada por Sócrates, a qual ele morreu defendendo. Viver para cumprir a vontade divina por meio da orientação *daimoníaca* e da maiêutica nos apresentada por Platão através da dialética, essa era a máxima comportamental segundo Sócrates.

Os *daimones* eram seres da idade de ouro grega, os quais pela sabedoria e inteligência que possuíam tinham a incumbência de serem os intermediários entre a divindade e a humanidade (PLATÃO, *Crátilo*, 397-398). Toda pessoa teria a capacidade inata de se relacionar com tal gênio cuja característica sempre benéfica exprimiria a própria sabedoria (*sofía*). Portanto, a boa conduta era a realização dessa voz interior *daimoníaca*. No entanto, conforme a antinomia platônica “espírito-matéria”, ou *ousias-páthos*, a realização da vontade divina, cuja orientação primeira está ancorada na essência dos sujeitos e aponta sempre em direção ao Bem, como já visto, enfrenta um problema que é a ancoragem do homem no mundo sensível, mundo corruptível e nebuloso à razão. A ideia de Bem está no ápice do mundo inteligível, no plano das puras ideias. Dessa forma, a importância da dialética na moral socrática, na medida em que o impulso em direção ao Bem encontra entraves no mundo material, estava em seu uso como meio de purificação, ou de alcançar a virtude, dos filósofos ante a existência para se chegar às verdades universais inteligíveis, as quais seriam os critérios daquilo que constituiria o “deves fazer” socrático. Nisso consistiria o exercício da justiça e é a isso que se pode chamar de ética do comando divino (GÓMEZ-LOBO, 1996: 62-65).

Juntamente com essa ética, Sócrates, no último ato de sua *Apologia* e de maneira não muito convicta, demonstra uma intuição que sossegava sua alma. Em direção aos seus condenadores fala sobre o destino que o aguarda com a efetivação de sua pena de morte, destino bem-aventurado junto aos virtuosos e injustiçados da Terra. Daqueles cujo merecimento estava em seguir a voz da alma que realizava a vontade divina. Mesma vontade que o retribuiria pelos anos que passou a questionar os homens sobre seus maus comportamentos e opiniões equivocadas. Como vemos no trecho que se segue:

Se, ao chegar ao Hades, livre dessas pessoas que se intitulam juízes, a gente for encontrar os verdadeiros juízes que, segundo consta, lá distribuem a justiça, [...] Vós também juízes deveis esperar da morte e considerar particularmente está verdade: não há, para o homem bom, mal algum, quer na vida, quer na morte, e os deuses não descuidam de seu destino. O meu não é consequência do acaso; vejo claramente que era melhor para mim

morrer agora e ficar livre de fadigas. [...] Bem, é chegada a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem segue melhor destino, se eu, se vós, é segredo para todos, exceto para a divindade (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 41-42).

Foram esses elementos – a ética da vontade e do julgamento divino – que Platão incorporou a seu pensamento até o ponto onde quase não se podia mais conceber em qual lugar terminava a moral socrática e começava a platônica. Entretanto, o trabalho de interpretação platônica não aconteceu de maneira simplista. A chave para esse entendimento está no livro X de *As Leis* e em seu “apêndice”, o *Epinomis*. Ali se encontra a forma pela qual Platão utilizou o providencialismo de cunho socrático incorporando-o à imagem do céu com vistas a organizar a polis ideal (CARVALHO, 2009a: 137-152).

Em sua grande obra, *As Leis*, a partir de um quadro territorial geométrico, como fizera Clístenes, Platão organiza um novo espaço hierarquizado onde a cidade apareceria dividida e regrada por um princípio divino (GONÇALVES, 2005: 62). Destarte, o ponto culminante nesse sentido é explicitado por Andréia Santana da Costa Gonçalves, mestra em filosofia pela PUC do Rio de Janeiro, que menciona que o espaço político construído por Platão era centralizado na Acrópole e não mais a partir da ágora. Isso quer dizer que a polis não se organizaria mais tendo em vista o humano, mas o divino. A cidade platônica, dessa forma, edificando-se ao redor de um espaço absolutamente sacralizado estaria religando o aspecto humano à divindade, organizando seus sujeitos e instituições “segundo um esquema circular que reflete a ordem celeste, e sua piedade fora marcada por isto (GONÇALVES, 2005: 63).

Com esse intuito, ao discorrer sobre como as ações virtuosas elevam as almas em direção ao alto e as ações viciosas direcionam os homens às profundezas do Hades, Platão vincula o providencialismo socrático à natureza divina de todo o céu, como se segue:

Este é o justo decreto dos deuses que habitam o Olimpo, ó tu, criança e jovem que pensas que és negligenciado pelos deuses – o decreto segundo o qual à medida que te tornas melhor, te juntas às almas piores e à medida que te tornas melhor, te juntas às almas melhores, e segundo o qual, tanto na vida quanto em todas as formas (sucessivas) de morte exerces ou sofres a ação que é cabível entre semelhantes. *Deste decreto do Céu nem tu, nem qualquer outra vítima do infortúnio jamais se gabará de ter escapado*. Seus autores o colocaram acima de qualquer outro decreto e se impõe observá-lo rigorosamente, pois, graças a ele, tu nunca serás negligenciado, mesmo que na tua tacaidez mergulhasses nas entranhas da terra ou te elevasses nas alturas excelsas do céu. *Mas pagará aos deuses a pena devida por ti, quer permaneças aqui na Terra quer realizes tua passagem ao (domínio) do Hades, quer sejas transportado a uma região ainda mais hedionda* (PLATÃO, *As Leis*, X, 904-905).

Nos dois trechos frisados acima, percebe-se como Platão incorpora o Céu ao providencialismo socrático, expresso na segunda passagem, e a partir de então, no decorrer da obra, começa a angariar sua noção de justiça ao dito providencialismo, sempre apelando para a ideia de que as más ações receberiam punições após a morte ou benefícios caso fossem virtuosas durante a vida. Dessa maneira, sua concepção de justiça como virtude fundamental e objeto em si é exibida no cosmo através de uma verticalidade descendente desde a Ideia do bem, passando pela ação do Demiurgo, até sua expressão máxima ao nível visível na imagem do Céu (*Ouranós*).

O Céu [*Ouranón*], o deus que acima de qualquer outro com justiça [*dikaiotaton*] deve receber nossas preces e honras, tal como fazem todos os outros daimons e deuses. Concordamos por unanimidade que tem sido ele a causa de todos os outros bens para nós (PLATÃO, *Epinomis*, 977).

Em sua última obra, o *Epinomis*¹⁰⁵, Platão torna explícito o seu intuito de tornar o divino imanente à esfera celeste, como no excerto acima e na medida em que menciona que o Céu “decorando a si mesmo e fazendo os astros revolverem-se nele através de todas as suas órbitas produz as estações e proporciona alimento [...] e [fornece] tudo o que é bom”. Assim, na polis ideal pressentida por ele, a piedade não mais se direcionaria aos deuses políades, mas ao alto, à revolução dos astros na abóboda celeste. Tais afirmações, no entanto, antecedem a crítica desvelada pelo protagonista do diálogo, o ateniense, à percepção essencialmente sensitiva, depreciando-a por ser comum a todos os animais e imputando essa desvalorização à fragilidade da sensação e da memória perante a realização da razão. Como esses últimos eram os mesmos elementos que Epicuro enxergava como critérios fundamentais para o verdadeiro entendimento da natureza das coisas (LAËRTIOS, X, 31-34)¹⁰⁶, revela-se mais um elo das relações distintivas entre as duas filosofias. Concluindo sua reflexão, ainda no *Epinomis*, o filósofo argumenta:

Ademais, se contemplarmos o elemento divino e os elementos mortais na geração descobriremos *reverência pelo divino e também o número em sua verdadeira natureza*. Mas mesmo assim, nem sequer um de nós ainda compreenderá seja a dimensão do poder que o conhecimento estreito do número no seu conjunto nos confere e seja – o que é mais importante – que o número é a causa de todos os bens, não o sendo de nenhum mal. [...] *É assim que deve pensar todo aquele que deseja morrer feliz; e todo aquele que, por não ter atingido uma opinião verdadeira, ignora o justo, o bom, o*

¹⁰⁵ É válido lembrar que para boa parte dos estudiosos a autoria dessa obra não é atribuída a Platão, mas ao seu discípulo, e astrônomo, Felipe de Opono.

¹⁰⁶ A sensação e a memória eram dois dos três pilares do Cânone epistemológico epicúreo. Para lembrar, a sensação era o primeiro critério para se alcançar a verdade, seguido das prenoções – memorização de um objeto externo que excitou a alma – e, por último, as sensações de prazer.

belo e tudo que pertence a esta ordem, não será jamais capaz de fazer um discurso numérico de maneira a produzir em si mesmo ou nos outros uma convicção completa (978).

Na origem de seu argumento que censura à percepção sensitiva, Platão mais uma vez instaura sua antinomia valorizando o inteligível que é delineado agora pela natureza numérica, perceptível apenas por meio do discurso numérico, ou seja, a matemática. Por conseguinte, a “ciência do número, como a denomina Platão, aparece no *Epinomis* como o meio pelo qual o homem, contemplando a imagem do divino refletido na esfera celeste, pode transcender racionalmente o mundo sensível, erguendo o seu véu e vislumbrando a verdadeira natureza do ser. Portanto, todos aqueles que desejam elevar sua alma, purificando-a, de modo a garantir sua felicidade e um futuro melhor após a morte, viam-se dedicados à observação da regularidade matemática, mais especificamente geométrica, da revolução dos astros.

Da Academia vinha a convicção de que a Divindade fabricante e organizadora do céu, cuja vontade a tudo ordena e lhe dá a justa medida, exprimi a justiça distribuindo a sorte a cada homem de acordo com sua afinidade à virtude ou à iniquidade. Isso tudo, porém, era objeto do mais veemente ataque de Epicuro a escola platônica. Em primeiro lugar, o mestre do Jardim não concebia a justiça como algo em si, pois, considerava-a em sua utilidade como uma convenção prescrita pelas leis tradicionais (os *nomoi*) cujo objetivo era proporcionar segurança e saúde à comunidade, coibindo assim seus discípulos a não se preocuparem com palavras vãs sobre a noção do justo e orientando-os a direcionarem sempre suas opiniões apenas à realidade dos fenômenos (LAËRTIOS, X, 152; *Máximas Principais*, XXXVII). Dessa maneira, ele esclarecia, em sua perspectiva, os significados relativos à noção de justiça:

A justiça [*dikaiosýne*] não é em princípio algo em si, mas está nas relações recíprocas dos homens em qualquer lugar e a qualquer tempo, é uma espécie de convenção no sentido de não prejudicar nem ser prejudicado (LAËRTIOS, X, 150; *Máximas Principais*, XXXIII).

E também os significados relativos à noção de injustiça:

A injustiça [*adikía*] não é um mal por si mesma, mas, tem sua causa no medo gerado pela expectativa de que *as pessoas incumbidas de punir as ações injustas* descubram a injustiça [...] E não há realmente certeza de que [aquele que cometeu alguma injustiça] conseguirá permanecer ignorado *até a morte* (LAËRTIOS, X, 151; *Máximas Principais*, XXXIV e XXXV).

Epicuro, assim, derrubava do Céu a noção de justiça, atrelando-a a mera realidade social humana. A existência da justiça era considerada apenas mediante as relações entre os

homens e era qualificada por sua verdadeira utilidade em prol da vida em comunidade. No entanto, é importante frisar, nas citações acima, as passagens em que o filósofo fala sobre a injustiça. No primeiro trecho em destaque, Epicuro deixa a cargo dos homens a tarefa de aplicar a justiça por meio de sanções, negando à divindade tal poder e, conseqüentemente, refutando o providencialismo aos moldes de Platão. Ao final da máxima XXXV, simultaneamente, o filósofo limita a aplicação da justiça à vida, já que não só a justiça divina aparecia como absurda à filosofia epicurista, mas também a existência da alma humana após a morte e sua transmigração em sucessivas vidas (LAËRTIOS, X, 139; *Máximas Principais*, II; e, *Sentenças do Vaticano*, 14)¹⁰⁷.

Acostuma-te a crer que a morte nada é para nós. Efetivamente, todos os bens [os prazeres] e males [as dores e perturbações] são devidos à sensação, e a morte é a privação das sensações. Logo, o conhecimento correto de que a morte nada é para nós torna fluível a mortalidade da vida, não por atribuir a esta uma duração ilimitada, mas por eliminar o desejo de imortalidade. Não há realmente nada de terrível na vida para quem tem consciência clara de que nada existe de terrível na cessação dela. [...] Nada é, então, a morte para os vivos, e nada é para os mortos, porque para os vivos ela não existe, e os mortos já não existem (LAËRTIOS, X, 124-125; *Carta a Meneceu*).

Para Epicuro a morte era a maior corrupção da natureza humana, quando o homem tornava à não existência. Contrariamente a Platão, que via a sensação como a mediocridade da natureza animal do homem, o filósofo do Jardim enxergava-a como o fundamento de toda a vida. A mortalidade da vida e o não-ser da morte indicavam o quão obsoleto eram as questões relativas à morte, principalmente quando se tratava do desejo pela eternidade, ou em outras palavras, da vontade humana de que a alma permaneça existindo após a morte do corpo. Todavia, essa negação de Epicuro sobre a morte era inerente a sua visão sobre os deuses, como mostra sua carta destinada ao discípulo Meneceu quando antes de falar sobre o tema começa a discorrer sobre a existência dos deuses e sobre as verdadeiras prenoções a respeito dos mesmos. Lá ele argumenta que:

Ímpio não é aquele que rejeita os deuses da multidão, e sim quem aplica aos deuses as opiniões da maioria. De fato, as afirmações da maioria sobre os deuses não são prenoções verdadeiras e sim suposições falsas. *Por causa de tais suposições falsas imagina-se que derivam dos deuses os maiores males e bens*¹⁰⁸. *Mas aqueles que têm uma familiaridade constante com as próprias formas de excelência fazem uma imagem coerente dos deuses e repelem*

¹⁰⁷ “Somos nascidos apenas uma vez, não é possível nascer duas vezes e não levar em conta a eternidade: tu, portanto, que não é do amanhã, tu suspenderá a felicidade; a vida perece pelo adiamento, e cada um de nós morre atarefado”.

¹⁰⁸ Como o maior dos males, a morte, e o maior dos bens, a vida.

como alheio a estes tudo o que não se coaduna com sua natureza (LAËRTIOS, X, 123-124; *Carta a Meneceu*).

Epicuro havia tido enorme decepção em sua efebria com as opiniões correntes a respeito dos deuses, fundamentalmente sobre o providencialismo da religiosidade comum. Aquilo que ele mais criticava era a piedade equívoca que levava os homens a procurarem o intercâmbio com as divindades e a isso reclamava que “é idiota pedir aos deuses aquilo que se pode procurar por si mesmo” (*Sentenças do Vaticano*, 65). Os deuses não têm necessidade de lidar com os assuntos humanos, mesmo porque, para o Jardim, isto seria incompatível com a bem-aventurança e imperturbabilidade vividas por eles já que a dor e perturbação eram realidades constantes para a maioria dos homens. Portanto, a reverência teria que ser prestada pelos homens em direção aos deuses, enquanto estes em nada se interessavam pelos assuntos humanos, não podendo assim ser as causas dos males e nem dos bens próprios à vida humana.

Agora, em um segundo momento após o esclarecimento sobre a noção epicureia de justiça e ainda sobre a refutação de Epicuro ao providencialismo platônico, outras duas distinções aparecem como relevantes à análise. A primeira é referente ao método epicureu de investigação dos fenômenos celestes e a segunda sobre a divinização desses mesmos fenômenos. Nesse sentido, logo na introdução de sua carta a Pítocles, Epicuro declara:

Em primeiro lugar [Pítocles] lembra-te de que, como tudo mais, o conhecimento dos fenômenos celestes [*meteóron gnóseos*] quer o consideremos em suas relações recíprocas, quer isoladamente, *não tem outra finalidade além de assegurar a paz de espírito [ataraxían]* e a firme convicção (LAËRTIOS, X, 85; *Carta a Pítocles*).

Epicuro vinculava sua teleologia à investigação dos fenômenos celestes, pois, como já afirmara em sua carta anterior¹⁰⁹ a Heródoto, estes eram “as causas dos mais terríveis temores para o resto da humanidade” (LAËRTIOS, X, 82). Desde sua estada em Lâmpsaco, antes de se fixar definitivamente em Atenas, Epicuro já combatia energicamente, ante os eudoxianos de Cízico, o princípio de unidade do universo platônico e a divinização dos astros, que Eudoxo havia incorporado ao seu pensamento quando frequentara a Academia¹¹⁰. Para o filósofo de Samos, a concepção ontológica de Platão induzia o homem a se preocupar com o futuro após a morte, com suas recompensas e punições, e fundamentalmente a matemática mostrava-se como instrumento que alimentava o seu desejo pela eternidade já que o orientava

¹⁰⁹ No começo da *Carta a Pítocles* Epicuro deixa claro que a presente epítome de sua filosofia é uma continuação da carta que havia escrito e anteriormente enviado a Heródoto (LAËRTIOS, X, 84-85).

¹¹⁰ Ver *supra*, p. 33.

a transcender o sensível através da abstração, o que para Epicuro significava cair na inexistência do não-ser. Por isso, para ele, a investigação dos fenômenos celestes estava submetida ao esclarecimento de todos esses equívocos e visava proporcionar a tranquilidade que escapava ao homem quando estes assuntos estavam em pauta.

Assim, na sequência da *Carta a Pítocles*, Epicuro passa então a atacar a dialética¹¹¹, a qual é designada em vários momentos do texto como o “método da explicação única”, qualificando-a como “artifício servil dos astrônomos” (LAËRTIOS, X, 93). Tal distinção remete à problemática ontológica já discutida sobre a verdadeira substância do ser, a qual, para Platão, era transcendente e “causa única” de todo o devir material, enquanto para Epicuro correspondia à infinitude de átomos que estruturam toda multiplicidade do mundo fenomênico. Logo, este defendia o “método das explicações múltiplas” exatamente nestes termos:

[...] nenhum dos fenômenos celestes pode ser contestado se tivermos sempre em mente *o método das explicações múltiplas* e ao mesmo tempo considerarmos as hipóteses decorrentes destas e suas causas, em vez de nos determos em alguma incongruência, dando-lhe importância descabida, para terminarmos depois de um modo ou de outro no *método da explicação única* (LAËRTIOS, X, 95; *Carta a Pítocles*).

Tal método, todavia, serviria para destituir dos objetos celestes vãs opiniões que atribuíam a eles uma imagem bem-aventurada e imortal, compreendendo-os como verdadeiros deuses astrais. Nessa direção, Epicuro critica explicitamente a divindade platônica – o Demiurgo – dizendo:

Quanto aos fenômenos celestes, não se deve crer que os movimentos, as revoluções, os eclipses, o surgir e o pôr dos astros e fenômenos similares ocorram por obra ou por disposição presente ou futura de algum ser dotado ao mesmo tempo de perfeita beatitude e imortalidade. Não se deve também crer que massas de fogo esféricas [o Sol] possuam beatitude e ao mesmo tempo assumam esses movimentos segundo a sua vontade (LAËRTIOS, X, 76-77).

Aqui fica evidente, então, o profundo vínculo que a perspectiva de Epicuro tinha com as concepções apresentadas por Platão no livro X de *As Leis* e no *Epinomis*. Em sua primeira obra, o mestre da Academia, ao falar sobre as almas que controlam as revoluções celestes, passa a utilizar o Sol como exemplo imputando a ele uma alma responsável pelo seu movimento cotidiano. Complementando o raciocínio Platão prossegue:

¹¹¹ Como testemunha Diógenes Laértios: “os epicuristas rejeitam a dialética como supérflua, porque os físicos devem limitar-se a usar termos naturais para significar as coisas” (X, 31).

Se é uma alma que move o Sol, não estamos equivocados se afirmarmos que ela o faz de uma dessas três maneiras [...] ou existindo dentro desse corpo esférico [...] ou obtendo ela mesma um corpo de fogo ou ar [...] ou, em terceiro lugar, sendo ela mesma vazia de corpo, mas dotadas de outras potências [...] Essa alma, ademais, seja se servindo do Sol como de uma biga, seja o impulsionando do exterior, ou de qualquer outra forma de modo a trazer luz a todos nós, todos deverão encará-la como um deus (As Leis, 898-899).

A analogia efetivada por Epicuro aparece claramente entre os dois trechos. Enquanto a visão platônica confirma a divinização da esfera solar, ele alerta ao seu discípulo que não se pode atribuir bem-aventurança a um corpo ígneo sem vida e nem vincular vontade alguma ao seu movimento que provavelmente ocorria por causa do movimento vorticoso de todo o céu desde a gênese originária do mundo (LAËRTIOS, X, 92; *Carta a Pítocles*). Por fim, no *Epinomis*, após ter descrito as revoluções dos oito principais astros¹¹², principalmente a do Sol, Platão atesta exatamente aquilo que Epicuro critica, que por meio da “ciência do número”¹¹³ o homem pode chegar à divindade.

*O método correto [para captar corretamente todos os fenômenos celestes] é este: à pessoa que aprende do modo correto será revelado que todo diagrama, todo sistema numérico complexo, toda combinação harmônica e o padrão uniforme da revolução dos astros constituem uma coisa única que a todos esses fenômenos se aplica. E será revelado a todo aquele que aprende corretamente, como o dizemos, fixando seu olhar na unidade. Àquele que estuda essas matérias desta maneira, um único vínculo natural que a todas une será revelado (PLATÃO, *Epinomis*, 992).*

Destarte, nota-se como que a astronomia de tendências pitagóricas foi incorporada ao espaço acadêmico a partir de ajustes pertinentes à teleologia política de Platão por meio de um providencialismo moralizante que remete a Sócrates. Conquanto, na segunda metade do século IV a.C., quando Platão concluía seus trabalhos filosóficos *A República* e *As Leis*, possivelmente ele, escreveria uma espécie de apêndice desta última obra, o *Epinomis*. Lá, o filósofo desenvolveria ainda mais suas ideias que utilizavam a imagem do céu por meio da edificação da representação de *ouranós* (o céu) como objeto dotado de vontade divina que a tudo ordena de modo onisciente e onipresente, além das práticas que a interiorizavam baseadas na contemplação matemática (CARVALHO, 2009a: 146). Eram esses elementos que fundamentalmente caracterizavam a piedade platônica.

¹¹² Esses astros correspondem aos planetas Saturno, Júpiter, Marte, Vênus, Mercúrio e a Lua e ao Sol, dos quais os primeiros eram chamados pelos gregos, respectivamente, de Cronos, Zeus, Ares, Afrodite e Hermes.

¹¹³ A matemática, mais especificamente a geometria e a estereometria.

Por seu lado, Epicuro, sustentando sua filosofia da natureza (*physiologia*), procurava analisar os fenômenos celestes a partir de sua multiplicidade fenomênica e, assim, refutar a divinização dos astros e, por conseguinte, atacar o providencialismo de cunho platônico. Epicuro confiava em seu método para extinguir os equívocos das falsas concepções sobre a natureza e, conseqüentemente, purificar os desejos humanos proporcionando uma firme convicção e imperturbabilidade da alma. Dessa forma, encerrando a análise dos conflitos simbólicos que levam a compreensão do valor em questão, Epicuro sintetiza sua perspectiva em relação ao providencialismo, à morte e aos deuses astrais de Platão:

[...] a principal perturbação das almas humanas tem sua origem na crença de que esses corpos celestes são bem-aventurados e indestrutíveis, e que ao mesmo tempo têm vontades e praticam ações e são causas incompatíveis com este seu estado; na expectativa e na apreensão constante de algum castigo eterno sob a influência dos mitos, ou por temor da mera insensibilidade que há na morte, como se essa tivesse algo a ver conosco, e finalmente porque se acham nessas condições não por uma convicção firme e sim por uma espécie de delírio irracional (LAÉRTIOS, X, 81; *Carta a Herótoto*).

Portanto, torna-se claro como que Epicuro, por meio de seu materialismo atômico, refutou o providencialismo platônico. Tal providencialismo, porém, sob influência socrática, aproveitava-se dos dois maiores valores do campo – o divino e a alma – para dar o suporte necessário à ética acadêmica. Através da base ontológica totalmente oposta a do platonismo, o mestre do Jardim estabeleceu distinções essenciais ante esta e modificou elementos inerentes aos valores de alma e divino. Para este, a ideia de Bem, cujo aspecto absolutamente transcendente, passou à tangibilidade da natureza divina material e atômica, e, dessa maneira, o fundamento da ética epicureia encontrou nos prazeres o elemento que orientaria o comportamento humano. Assim, em função de sua piedade filosófica o Jardim redefiniu os maiores valores do campo filosófico de modo a sustentar uma nova relação do homem com o divino, a qual era o alicerce de toda a moralidade grega.

CAPÍTULO IV

A PIEDADE DE EPICURO: ANÁLISE DA CIDADANIA DO JARDIM

1. A PIEDADE GREGA: BREVE INTRODUÇÃO SOBRE O CONCEITO

O espírito grego era muito arraigado a uma ancestralidade religiosa anterior mesmo a Homero e ao advento da polis, a qual, com suas formações sociais, trouxe novas necessidades cujas características não poderiam ser desvinculadas da religiosidade. Nesse entremeio foi que a piedade se constituiu como fundamento da vida grega. Através dela o grego formulou um modo próprio de ser pelo qual poderia se relacionar com o meio, com outros homens e consigo mesmo. Era por meio da piedade que o homem se firmava no cosmo e era ela que delineava o modelo de comportamento cívico que na polis era o ideal de *sophrōsýnē* (prudência), a virtude cívica.

O historiador Louis Gernet descreve rapidamente o termo que no período Arcaico fazia referência à ideia de piedade: *aideisthai* era um verbo poético que exprimia o respeito religioso enquanto disposição moral a ser considerada; provavelmente era o equivalente da palavra *ázeisthai* encontrada nos poemas homéricos e que se relacionava com a noção de respeito cego a uma força temível (1970: 299). Mário Vegetti, falando já sobre o contexto da polis, afirma que a apropriação da dimensão mítica arcaica realizada pelos poetas clássicos, e que levaram à abstração e à sublimação dos valores sintetizados por Homero e Hesíodo ante a realidade políade, transformaram o conceito de piedade (1994: 242). Essa reutilização da ideia de piedade feita no interior do campo da poesia trágica levou a confecção das expressões *eleos* e *oiktos* que remetiam conjuntamente ao sentido de compaixão, isto é, de “sentir junto a outros o seu pesar”.

Como concebe Fred Alford, da Universidade de Maryland, a piedade no meio trágico servia para civilizar os homens, controlar neles a *hýbris* (desmedida), demonstrando nesse âmbito a função de compelir emocionalmente o cidadão ao seu enquadramento na ordem

(1993: 262-264). O elemento emocional, mais especificamente a compaixão entre as pessoas da comunidade, era central para a piedade poética. O homem grego temia a *stásis* social que poderia surgir da *hýbris*, por isso ficava a cargo dos artifícios da polis conter tal mal que se originava no interior dos indivíduos. Foi isso que afirmou Platão sobre a importância das festividades da cidade para a educação e apaziguamento das paixões de seus integrantes. Dessa forma, apossando-se das narrações míticas difusas na religiosidade comum¹¹⁴, a poesia trágica inseriu inúmeras crenças que mudaram os papéis dos sujeitos e as demandas sociais que respondiam a determinadas necessidades. A religiosidade grega comum se situava em dois planos inerentes um ao outro, a ritualidade quotidiana e o conjunto de relatos míticos, e foi nestes últimos que a tragédia bebeu de modo a fixar a poesia trágica no coração da sociedade grega dos séculos VI, V e IV a.C..

Entretanto, durante todo o século VI e V a.C., o governo da polis manteve firme controle sobre a religiosidade da comunidade. Mesmo não apresentando nenhum *corpus* doutrinal ou algum corpo de sacerdotes especializados na matéria do sagrado, as poleis gregas detinham amplo controle das práticas tidas como religiosas. Qualquer um que detivesse o status de cidadão poderia fazer a manipulação das coisas relativas ao sagrado desde que fosse eleito para a magistratura temporária ou detivesse o sacerdócio para tanto. Todas as práticas que alimentavam a religiosidade grega estavam sob a égide do poder político¹¹⁵, o qual delimitava nitidamente o lugar de cada indivíduo dentro do cosmo de modo a não haver nenhuma subversão da ordem. A polis, com sua bagagem jurídica de cunho tradicional-positiva, lançava tentáculos sobre todas as práticas que de algum modo pudessem ameaçar o seu *status quo*, e à religião dedicava atenção especial.

A piedade que, desde o século V a.C., ligava-se a esse intrincamento era expressa pelo termo *eusébeia* e denotava “respeito e amor aos deuses” assim como “amor e respeito filial” (BAILLY, 2000: 381). “Honrar aos deuses e aos ancestrais”, era exatamente a isso que se referia o termo. A palavra *eusébia* era utilizada sempre quando estava em pauta a religiosidade oficial da polis e por isso era intimamente vinculada à *politeía*, isto é, à “prática da cidadania”. Portanto, designava a relação entre os homens e os deuses no interior da polis,

¹¹⁴ Quando dizemos “religiosidade comum” não nos referimos necessariamente a “religiosidade políade”, mas ao emaranhado de crenças alimentadas pela tríade da linguagem religiosa: o mito, o rito e as representações divinas; como a concebe Jean-Pierre Vernant.

¹¹⁵ Importante lembrar que o poder político na Grécia Antiga é a faculdade pertencente ao governo da polis de “regula(r) as relações de comando e obediência entre os cidadãos, os liames de domínio e submissão entre as poleis diferentes. Na cidade, a política consiste essencialmente na regulamentação dos modos de exercícios do poder” (VERNANT, 1999:83).

sob a égide das leis ancestrais (*nomois*) da comunidade. O governo da polis, mesmo não possuindo grupos de especialistas, ancorava-se no campo religioso através de mecanismos jurídicos que se fundavam nessa ancestralidade e, assim, a *eusébeia* possuía evidente conotação moral já que o religioso era essencial à boa ordem de todos os campos da polis. Consequentemente, além de ter caráter substantivo, essa noção fazia referência ao reto comportamento poliáde, aquele que agradava aos deuses e proporcionava a manutenção da boa ordem da comunidade, demonstrando então seu aspecto adjetivo.

Era com essa moralidade definida pela *eusébeia*, e que reciprocamente a definia, que a polis contava para manter todas as práticas sob certo controle e de maneira a educar todos os espíritos a viver do modo grego, vinculando dessa forma a piedade à ameaça da mácula. Aqueles que por algum motivo transgredissem as regras ancestrais eram marginalizados da comunidade por a terem sujado, sendo considerados impuros e, logo, ímpios. A mácula, desde o século V a.C., era entendida como uma potência negativa ou *numen* perturbador que emergia de um desvio da ordem natural das coisas. Aparecia como uma mancha ao mesmo tempo material e invisível, objetiva e subjetiva, uma realidade externa e interior ao homem desencadeada por um ato vil e que causava flagelos que contaminavam tudo e a todos que entrassem em contato com ela. Tal mancha só poderia ser freada e limpa por meio de rituais purificatórios que significavam o apaziguamento dessa potência negativa através da ajuda dos deuses (VERNANT, 1999: 108-109). Assim, todo cotidiano helênico acabava sendo demarcado por esses ritos, dos quais os mais importantes ordenavam a polis e imputavam à percepção do tempo características peculiarmente gregas.

Na Grécia, toda atitude humana tinha uma consequência ou sentido religioso. O equilíbrio no cosmo entre o aspecto humano e o divino era fundamental. Todavia, para o grego, desde que em um período remotíssimo Prometeu havia intercedido em favor dos homens, quando estes banquetearam junto à mesa com os deuses¹¹⁶, a condição humana no mundo era continuamente maculada¹¹⁷. Dessa forma, a ritualidade cotidiana que visava à purificação das máculas servia para afastar o homem desse erro ancestral do qual toda a humanidade sentia o fardo. Assim, o grego se colocava em uma realidade onde seu comportamento causava uma tensão entre dois pólos – o puro e o impuro. Essas duas noções correspondiam, respectivamente, às valorações positivas e negativas relativas às crenças da

¹¹⁶ Mito de Prometeu em Hesíodo, *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*.

¹¹⁷ Sobre a “condição humana no mundo” em Hesíodo, ver: Catherine Darbo-Peschanski, *Condition humaine, condition politique*, p. 720-727.

religiosidade grega. Tanto o puro quanto o impuro eram traduções das demandas da estrutura do governo políade e indicavam os interditos e o que era conveniente para a polis. Em toda estrutura social há aquilo que o sujeito deve evitar expressamente e aquilo que ele deve buscar de maneira ideal. São os imperativos do que “se deve” e do que “não se deve” fazer para a manutenção da ordem estrutural. Na Antiguidade grega, no contexto da polis, esses imperativos acabavam sendo respaldados pelas noções de pureza e impureza e correlacionadas ante o comportamento do sujeito pelos termos “piedade” e “impiedade”.

A morte era a mácula por excelência, sobretudo a morte violenta como o homicídio. Nesse caso, por exemplo, a comunidade se sentia ameaçada por essa mancha, sendo manifestada uma espécie de angústia pela possibilidade de contágio, e a pátria inteira se encontrava em dado momento atingida e corrompida. A mácula aparecia assim como um *miasma*, uma potência de contágio que exigia da cidade uma vigilância inquieta (VERNANT, 1999: 106-107). Somado a isso, o direito da polis se imiscuía no papel de controlar essas potências através do intenso controle das práticas purificadoras e pela ação de outra potência capaz de apaziguar todas as máculas engendradas no cosmo humano e cujo âmbito era o da ágora. Esta era a *Diké*, divindade que personificava a justiça e que há muito tinha sido apropriada pela polis, aparecendo sempre intimamente ligada à dinâmica da *politeía*. O direito, dessa maneira, lançava-se sob a autoridade do divino constringendo a um só tempo as disposições comportamentais que figuravam no campo religioso e no político através da força daquele temor reverencial ligado ao sagrado e aos ancestrais – a *eusébeia*.

No entanto, a *eusébeia* se diferenciava de outra piedade, com a qual mantinha estreitos laços. Esta era designada como *osiótes* e correlacionava-se mais propriamente aos cultos dos deuses, isto é, à manipulação das forças responsáveis pelos atos de purificação (BAILLY, 2000: 630). Na maioria das traduções onde aparecem esses termos, normalmente *osiótes* e *eusébeia* se correspondem, respectivamente, com “piedade” e “religiosidade”, o que no primeiro acaba indicando uma conotação referente à “relação mais direta e próxima com as potências ou *numen*”, como um temor ante o sagrado que acompanhava os homens durante os sacrifícios, no segundo há o significado de “reverência ou devoção à sacralidade dos *nomois*” e estaria mais diretamente ligado ao âmbito da justiça na polis.

Osiótes era a piedade ligada ao caráter mágico da religiosidade encontrado no culto e estava diretamente relacionada com as noções de puro e impuro. Na verdade, a “piedade” e a “impiedade” mencionadas dois parágrafos acima assumiam, na maioria dos casos, as

expressões *osiótes* e *anosiótes* já que eram elas que se referiam aos aspectos reverenciais das disposições de espírito que diziam respeito aos interditos e ao legalismo da tensão “puro-impuro” (GERNET, 1970: 300) e que estavam encerradas dentro de alguns parâmetros daquele outro conceito (*eusébeia*) cujos significados eram mais extensos por se vincularem à *politeía*.

Em síntese, o campo jurídico – que na polis se caracterizava como estado de direito da justiça (*díke*) e das leis escritas (*nomois*) – apresentava-se como princípios gerais¹¹⁸ de comportamentos e valores que possibilitavam a vida em comunidade. Todavia, paralelamente a isso, o cidadão convivia com um conjunto de regras não escritas provenientes das crenças legadas pela tradição e cujos valores podiam ser consubstanciados na projeção chamada “tensão puro-impuro”. Era essa tensão que, como afirma a historiadora Neyde Theml, reforçava a *díke* e liberavam o governo políade do poder de constrangimento pela força (1988: 44-45). Esse enraizamento na tradição fazia com que, na sociedade grega, o direito consuetudinário – entendido aqui pela tensão que envolve as noções polares de puro e impuro – e o direito positivo – conjunto de normas instauradas verticalmente pela polis – fossem tão inerentes entre si, desenhando-os quase como faces diferentes de uma mesma moeda.

O puro e o impuro, noções polares que traduzem o conjunto de relações de bagagem tradicional cuja serventia era de regular comportamentos segundo uma ancestralidade que concebia as ações no cosmo segundo suas potencialidades sagradas e as quais tinham o papel de manter a ordem universal, eram compreendidos sempre em conjunto com as estruturas desenvolvidas pelos homens na polis cujos poderes só eram reconhecidos se fundados na legalidade que havia na tensão acima citada. A piedade, portanto, era o modelo comportamental que permitia ao homem se instaurar nessa intrincada trama social de modo a não agredir os *nomoi* e, dessa forma, incorrer no crime de impiedade – fosse através da *eusébeia* ou por meio do *osiótes*.

2. A POLITEÍA: UMA PERSPECTIVA MODERNA SOBRE O CONCEITO

¹¹⁸ Os gregos não elaboraram códigos de leis específicos como os dos Estados atuais.

A política para os gregos antigos dizia respeito a tudo aquilo que era adequado à polis. Sua expressão era *politeía* cuja denotação se conformava a “corpo dos cidadãos” e, mais propriamente, ao seu “conjunto de leis”. De uma perspectiva mais ampla, esse termo indicava os dois significados de uma só vez. Ao analisar a polis clássica, Christian Meier afirma que para compreender sua quintessência é preciso utilizar a ideia de “identidade política”, isto é, pensar sobre os elementos que permitem a adesão de seus indivíduos a um grupo mais amplo que a realidade familiar - à comunidade (1990: 21).

O tema da identidade é fundamental para a inteligibilidade da *politeía*. É necessário entender que para o grego a política era o domínio onde os indivíduos tomavam parte de uma vida pública, onde se superava a esfera das relações domésticas, de parentesco, de vizinhança, assim como também dos pequenos grupos de culto. Christian Meier menciona que o grego, quando atuava como cidadão, desfazia grande parte de suas diferenças sociais, identificando suas ações com os interesses de toda a comunidade (1985: 17-18). Por esta forma, diversos elementos, no decorrer da história, foram compondo as condições de existência que permitiam tal identificação, como as crenças na justiça, nos deuses, na isonomia, na liberdade, etc.

Jon Mikalson, descrevendo o período da administração licurguiana (336-324 a.C.), fala em termos de construção do *kósmos*¹¹⁹ ateniense no sentido de instituir uma “ordem” por meio do adorno (*kosméo*) do espaço físico e jurídico da polis (1998: 22). *Kosméo* significava “colocar em ordem” por meio de critérios que levassem a “celebrar” ou a “honrar” determinado plano de alguma coisa (BAILLY, 2000: 506). Esses critérios foram estipulados por rearranjos materiais feitos pelas construções e reparos nos diversos elementos dos santuários, templos e estádios, como também pelas reformas legislativas implementadas por Licurgo. Eles direcionavam os olhares dos cidadãos para uma nova realidade, mesmo que sustentada por uma nostalgia clássica como ocorreu neste período ou que permitisse a adaptação a um novo núcleo de poder externo à polis como aquele que existiu entre 317 e 307 a.C., quando Atenas esteve sob a chefia de Demétrio de Falero. Eram, portanto, os responsáveis pela construção das representações de onde esses mesmos cidadãos retiravam o senso do, e o consenso sobre, o mundo.

O sociólogo Pierre Bourdieu chama estes critérios de “princípios de di-visão do mundo”, dizendo que eles se impõem a um conjunto de indivíduos lhes oferecendo unidade de visão e identidade de grupo (1980: 65). Contudo, ele se utiliza desta noção para tornar explícito que os mesmos princípios que unem alguns sujeitos são também aqueles que

¹¹⁹ Ver *supra*, nota 39.

imprimem marcas distintivas em relação à totalidade social. Portanto, os mesmos critérios que unem também são aqueles que separam, situando os indivíduos como sujeitos dentro do espaço social e é exatamente isso que Bourdieu designa como “identificação distintiva” (2007: 217). É esta ideia que permite o trabalho em conjunto de alguns pressupostos das teorias de Bourdieu e de Meier – como a compreensão da dinâmica social de um e o conceito de política de outro – para que tal posicionamento ajude a enquadrar o conceito grego antigo de *politeía*.

A política [*the political*] denota “um campo de associação e dissociação”, nomeadamente, o campo ou ambiente no qual as pessoas constituem ordens onde elas mesmas vivem em comum acordo e se diferenciam dos outros (MEIER, 1990: 04).

O próprio Christian Meier reconhece que esse conceito de política possibilita sua incorporação a uma ampla rede teórica que concebe a estrutura social ao modo bourdieuniano¹²⁰. De modo geral, a política se exerce quando grupos (unidades políticas) interagem e onde várias forças ganham, ou tentam ganhar, influência direta sobre estes mesmos grupos. Ao agirem todas as forças acabam, dessa maneira, sendo *ipso facto* políticas. Adotando certas posições e se opondo a outras, estas unidades estão agindo politicamente e assim se constituindo em um campo político que necessariamente interage com outros (MEIER, 1990: 18). Logo, qualquer análise que leve em conta estes pressupostos busca a inteligibilidade de qualquer situação política nas forças que impulsionam os movimentos de associação e dissociação social. Este conceito de política pode ser vinculado ao de identificação distintiva na medida em que permite aos sujeitos se agruparem enquanto se diferenciam de outros. Tais agrupamentos, por esta forma, ocorrem graças à dinâmica social onde, na ânsia de possuírem as condições que lhes proporcionem a satisfação de suas necessidades, os critérios (ou objetos) de representação do mundo peculiares a cada grupo são trocados.

A sociedade apresenta uma dinâmica que é o fruto da relação entre as necessidades ou interesses de seus sujeitos ou grupos e as possibilidades que existem, ou condições sociais disponíveis, para satisfazê-las. Bourdieu chama a isso de lógica da oferta e da procura, distinguindo de maneira contundente dois pólos, o de produção das possibilidades ou dos meios de satisfação social e o de consumo desses mesmos meios. Portanto, tal dinâmica tem como consequência a valorização dos meios pelos quais se torna possível a satisfação dos

¹²⁰ O qual inclusive considera o campo como local de tomadas de decisões a respeito de ordenamentos e delimitações, bem como questões de interesses comuns, e onde há contensões por posições pelos quais estas decisões podem ser influenciadas (MEIER, 1990, p.04).

interesses, além da valorização das posições sociais que facilitam aos sujeitos obterem esses meios de satisfação. A valorização, através das peculiaridades de cada relação social, forma um objeto nebuloso à percepção – o “valor”. Este, o qual o sociólogo considera como um objeto em si (BEASLEY-MURRAY, 2000: n. 9), mostra-se sempre em sua inerência com os objetos ou critérios representativos ou simbólicos que transitam pela sociedade.

O trânsito de objetos simbólicos que configura a dinâmica social ocorre somente porque as relações entre os sujeitos e os grupos se dão por meio de “apropriações” que permitem aos que se apropriam deles reter valores transmitidos através desse trajeto, possibilitando uma visão unitária e uma identificação mútua entre os sujeitos que compartilham dos mesmos valores adquiridos nos processos, ou práticas, de apropriação na sociedade. Essa concepção de valores compartilhados e acumulados pelas unidades políticas por meio de operações de apropriação leva, ao invés de aderirmos simplesmente à ideia de bem-simbólico, à noção de “crença” como alternativa mais adequada para a compreensão de qualquer identidade social. Nesta ideia há a conotação de “aceitação do valor dos critérios ou objetos compartilhados” (BOURDIEU, 1977: 07), o que indica sua pretensão à mobilização e consequentemente, quando tal crença é descaracterizada ou não há mais a aceitação de seu valor, desmobilização das unidades políticas.

Portanto, a força que Meier menciona pelo qual a política é exercida nada mais é do que os critérios que corroboram para a formação de espaços sociais de aceitação ou de identificação (1985: 26). Ele atribui muita importância à noção de “coisa pública” (*tó koinón*) quando trata da estrutura sócio-política grega, dizendo que isto era a força motriz e a legitimação da atividade política, fundamentalmente em Atenas. Tal ideia levou a criação de uma esfera peculiar, a polis, por meio de uma poderosa solidariedade vivificada pelos cidadãos através da consciência de suas cidadanias, por meio de um conhecimento e reconhecimento de práticas que os representavam enquanto cidadãos. Essa consciência, ou identidade, fortificava-se mascarando todas as diferenças que existiam no interior da vasta comunidade de cidadãos, o demos, as quais perdiam seus valores frente àquilo que representava algum benefício à polis.

A solidariedade entre os cidadãos significava que todos os assuntos competentes à comunidade eram considerados políticos. Não eram seus interesses privados que prevaleciam na esfera da polis, mas unicamente as necessidades materiais e simbólicas de suas existências. Essa identificação se dava por meio da distinção ante outros agentes sociais, como as mulheres, crianças, estrangeiros e escravos, acabando todos sendo incorporados pelas relações propriamente políticas já que o *oîkos* (a esfera privada) estava submetido aos interesses

coletivos que permitiam a associação de todos na polis, de modo direto como a dos cidadãos e indireto como daqueles acima citados.

Todavia, tal associação somente foi possível graças a certas “crenças” que foram enraizadas na estrutura política no decorrer do desenvolvimento político. Como a crença na igualdade entre todos os cidadãos, ligada necessariamente à crença na justiça, pois somente os mais virtuosos poderiam velar o seu respeito, o qual era a condição para que fosse possível gozar plenamente da liberdade individual. Originalmente não era em nenhum regime de governo que se pensava quando a justiça estava em questão, mas somente no estabelecimento da segurança garantida pelo direito. A sanção divina foi um trabalho paralelo, embora precioso para que os valores fundamentais para a fundição do corpo social pudessem ser difundidos.

Os valores criados pelas práticas de solidariedade, que quase em sua totalidade estavam sob o campo religioso grego, possibilitaram uma associação sem precedentes na história do mundo, que nem a posteridade conseguiu reproduzir – a totalidade dos cidadãos coincidia com a totalidade do corpo político. A esfera privada neste enquadramento acabava sendo de modo indireto incorporada à polis devido à ambivalência do papel de seu chefe (*kýrios*) que era também um cidadão (*polités*). O direito (*dikaion*) era o campo que regulava o acesso da esfera pública ante a esfera privada, e vice-versa, a qual era regida pelo *kýrios* e seu ordenamento era essencialmente fundado nos costumes ancestrais.

Por isso a *politeía*, que era exercida pelos homens maiores de idade, transitava entre esses dois espaços através das práticas de solidariedade nas quais se comungavam crenças que lhes faziam sentir como pessoas verdadeiramente livres, adquirindo a condição de *eleutheroí* (homens/cidadãos livres). A identidade política, de cidadão, não negava a de homem privado, pelo contrário, reclamava-a e exigia dele a piedade.

3. O CAMPO *POLITIKÓS*: LEVANTAMENTO CONTEXTUAL DAS DEMANDAS *POLITIKAI* DA ÚLTIMA DÉCADA DO SÉCULO IV E PRIMEIRO TERÇO DO III A.C.

Em 307 a.C., Demétrio Poliorcetes, em nome de seu pai Antígono Monoftalmo, depôs o tirano Demétrio de Falero que por mais de quinze anos governara Atenas pelo rei da

Macedônia, Cassandro. Em meados desse mesmo ano, Poliorcetes adentrou os muros da cidade como um verdadeiro libertador e restaurador da democracia, sendo aclamado pelos atenienses como “benfeitor” (*euergéten*) e “salvador” (*sotêra*) da polis (PLUTARCO, *Vida de Demétrio*, 8-9). A partir de então, a *politeía* de Atenas foi marcada pela enorme influência desse general que em 294 a.C. se tornou rei da Macedônia, trono que manteria sob sua autoridade até o ano de 288 a.C., quando foi derrotado pelo combinado de forças de Pirro (319-272 a.C.), Ptolomeu (367-283 a.C.) e Lisímaco (360-281 a.C.).

Desde a época licurgiana crescia na polis a demanda por mais saúde e segurança para o demos¹²¹. Essa demanda era sentida graças à instabilidade política enfrentada por Atenas em seus assuntos externos e pela carência de recursos que vez por outra se agravava, principalmente com as flutuações enfrentadas pelos portos do Pireu. Tal situação é atestada quando se observa o progressivo aumento dos decretos que tratavam de sacrifícios e regulamentações de cultos cujas súplicas valorizavam algumas divindades em detrimento de outras que não mais satisfaziam essa ânsia dos cidadãos. Os deuses salvadores de que Jon Mikalson fala, quando na iminência da Guerra Lamíaca o demos clamava por proteção, eram agora, nos anos de transição do século IV ao III a.C., substituídos pelos grandes salvadores da cidade, deificados já que se mostravam mais profícuos que os antigos deuses da polis.

Entretanto, essa nova tendência aconteceu também sob o influxo de motivações estritamente políticas. Estratocles de Diomeia, que posteriormente se veria do lado oposto do de Demétrio, em 306 a.C., por maioria dos votos na Eclésia, fez aprovar honras divinas prestadas ao general macedônio, as quais sem dúvida nenhuma representavam a vitória alcançada pela facção pró-democrática em Atenas (MIKALSON, 1998: 78). Todavia, em pouco mais de dez anos, a evolução da influência demetrianiana na cidade seria estendida de maneira até então inimaginável. Em 304 a.C., Demétrio retornou a Ática para auxiliar a cidade contra o novo cerco de Cassandro e novamente Atenas foi salva. Por mais essa vitória, os divinos Demétrio e Antígono ganharam três cultos distintos: como deuses salvadores, como deuses epônimos das tribos e como *Kataibates*¹²² (*idem*: 86). Assim, diferente das primeiras honrarias, a evolução do status dos sublimes macedônios apareceu claramente na medida em que, desta vez, eles tomaram literalmente para si os epítetos de seus cultos.

¹²¹ Ver *supra*, p. 51-53.

¹²² *Kataibates* era o epíteto usual reservado a Zeus, o deus do raio.

Não se pode fechar os olhos, porém, para o apoio dado pelo demos ateniense a essas ações. Tal amparo é muito bem compreendido quando se atenta para o fato de que nas duas oportunidades Demétrio, após derrotar o inimigo ateniense, supriu os estoques de grãos da cidade. Esse fato, como não poderia ser diferente, ampliou o carisma do general macedônio quando na última ocasião os atenienses ficaram isolados dentro de suas muralhas, o que afetou diretamente os recursos da população. Contudo, seu carisma não duraria tanto, pois, nesse mesmo ano Demétrio ficou aquartelado no templo de Apolo Delios, residiu durante algum tempo com Atena Polias e também no Parthenon. Com essas atitudes, ele começou a ser visto como um detrator dos *nomois* e o maior de todos os ímpios.

Jon Mikalson fala que documentos do período mostram que as honras prestadas aos novos deuses salvadores e benfeitores variaram de segmento social no decorrer dos acontecimentos políticos. Os cidadãos que foram a favor das honrarias em 306 a.C. não eram os mesmos que em 304 a.C. edificaram os cultos a Demétrio e a Antígono. Inicialmente, o general macedônio apareceu mais próximo da ala democrática, porém, no segundo momento essa esfera teve seu poder diminuído em favor do partido oligárquico, que passou a ser cada vez mais fortemente pró-macedônio ou pró-demétriano (1998: 84-86). Os desmandos e loucuras de Demétrio, portanto, mostravam-se integrados ao contexto das disputas políticas de Atenas.

Distante dos assuntos públicos da ágora¹²³, Epicuro, que a partir de 306 a.C. podia enfim gozar de seus direitos de cidadão, observava serenamente os desfechos de uma política que cada vez mais via sua esfera de poder se afunilar. Mais próximo do restante da população, na verdade integrado economicamente com o grosso do demos, o filósofo do Jardim não ficou alheio à dinâmica *politiké*, pois, a sua altivez cívica (*sophrōsýnē*) o impelia a participação na *politeía*. Os ensinamentos que colheira por entre os anos de 324 a.C. e 321 a.C., em sua efebria, fez com que ele agora agisse de modo bastante peculiar. Cumpria com suas obrigações privadas em seu *thiasos*¹²⁴ realizando banquetes, sacrifícios e honrando os seus pais. Como testemunha Filodemo de Gadara:

¹²³ Como afirma Epicuro na *Sentença do Vaticano* 58.

¹²⁴ Era o aspecto social de sua escola filosófica – o Jardim. Após os anos de tirania do peripatético Demétrio de Falero, um tal Sófocles de Sunion conseguiu aprovar uma lei que proibia a fundação de qualquer escola filosófica sem a autorização prévia do conselho e da assembléia. Contudo, alguns meses depois, já na primavera de 306 a.C., o decreto foi abolido e novamente Atenas passou a dar liberdade de associação dentro de sua comunidade (FESTUGIÈRE, 1968: 30). Entretanto, qualquer associação entre indivíduos em Atenas teria que adquirir a forma de um *thiasos*. Essa espécie de confraria tinha seu nome derivado da palavra *theós* e por isso os

Novamente, ele [Epicuro] dizia: “quanto a nós, sacrifiquemos piedosamente e com decência, como é apropriado, e realizemos todos os outros atos de culto conforme as leis, sem nos deixar de modo algum perturbar pelas opiniões comuns em nossos julgamentos a respeito dos melhores seres e os mais augustos. Além disso, observemos as leis por meio da razão como tenho dito: pois é assim, por Zeus, que é possível para a natureza mortal viver como Zeus, como ele nos parece (*Da Piedade*, Vol. Herc. 2, II.108.9).

Contudo, ele não podia fazer vistas grossas às contendas políticas que estimulavam os maiores desatinos do monarca macedônio. Talvez por isso tenha, em seu livro *Da Realeza*, aconselhado os monarcas sobre os contratemplos de se servir vinho em seus banquetes, evitando assim “promover recitais de estratégias com bufonarias vulgares” (PLUTARCO, *Da impossibilidade de viver agradavelmente segundo a doutrina de Epicuro*, 13; USENER, 5). Nessa mesma obra, também orientava os seus discípulos a evitarem a companhia dos reis, inclusive os dissuadindo a não se envolverem nos assuntos públicos da ágora (*idem*, *Contra Colotes*, 33-34; USENER, 8). Na verdade, Epicuro expressa seu aprendizado em relação à política propriamente dita quando fala que:

Para conseguir segurança em relação a outros homens, a instituição do poder e da realeza deve ser incluída entre os bens conforme a natureza, desde que a partir dele seja possível ao homem encontrá-la (*Máximas Principais*, VI).

Assim como Demétrio, sentido-se um deus, fora cultuado e acabou abusando de sua divindade invadindo templos e até os usando como prostíbulos e palco para bebedeiras (MIKALSON, 1998: 87), Epicuro, de acordo com suas perspectivas, proclamava-se o monarca supremo e dizia que residia junto a Atena (FILODEMO, *Da Piedade*, Vol. Herc. 2, I.116). A respeito dessa afirmação de Filodemo de Gadara é difícil não fazer analogias ao comportamento de Demétrio. Melhor interpretando, tal passagem sobre Epicuro remetia ao seu papel de *hegemon* do Jardim, “aquele que conduz o aprendiz em direção a meta”¹²⁵, e o

thiasoi eram considerados sob o aspecto essencialmente religioso, sendo referidos por Aristóteles, por exemplo, como associações de culto que celebravam cerimônias orgiásticas e realizavam sacrifícios e festins comuns (FOUCART, 1873: 02). Em finais do século IV a.C. as categorias sociais de Atenas passaram a ser ainda mais turvas e essas associações apresentavam o papel de absorver as categorias originalmente estranhas à polis.

Os historiadores da Universidade de Helsínki, M. Leiwo e P. Remes, afirmam que o arranjo político de Atenas limitava demasiadamente as relações sociais entre cidadãos, metecos, estrangeiros e escravos, e algumas necessidades que então cresciam só poderiam ser satisfeitas por meio das associações como os *thiasos*, *éranos* e *órgion*. Essas confrarias, muito mais do que tratar de temas religiosos, permitiam a associação de categorias marginais à polis de modo a legitimar seus negócios em Atenas como era o caso da própria situação fundiária da cidade. A amizade nesses meios podia ser muito útil e um cidadão, principalmente de reputação e influência ou com eloquência, poderia agir como intermediário entre estrangeiros ou metecos e as leis da cidade esperando por isso algum tipo de recompensa (LEIWO; REMES, 1999: 161).

¹²⁵ A organização do Jardim levava em consideração quatro aspectos essenciais: liderança e reverência, amizade e companheirismo (DE WITT, 1964: 93). A liderança incontestada era do mestre da escola, Epicuro obviamente, o qual recebia a designação de *hegemon*, ou seja, “aquele que conduz” ou simplesmente “o guia”. Segundo De Witt, o próprio filósofo de Samos explicava o título como sendo “o homem que havia saído e chegado à verdade

seu complemento faz referência àquele que conquista a imperturbabilidade da alma, o qual era comparado pelo filósofo a um verdadeiro deus¹²⁶.

A partir de 301 a.C., após a batalha de Ipsos, Demétrio deixou de influenciar a política de Atenas, que passou a ser virtualmente governada por um obscuro tirano de nome Lachares. O macedônio retornaria a cidade somente em 295 a.C., então como rei da Macedônia. Todavia, agora Demétrio não parecia nem de longe um libertador, mas, fazendo jus ao epíteto Poliorcetes (sitiador de cidades), sitiou Atenas por aproximadamente um ano. Nesse período, Epicuro abrigou seus discípulos em sua residência, já que o Jardim se localizava fora dos muros da cidade e estava à mercê dos sitiantes macedônios, alimentando-os apenas com os recursos de que dispunha em sua própria casa. Com a vitória, Demétrio então instalou um governo oligárquico na cidade e, mais uma vez, foi honrado por aqueles que se beneficiaram com isto. Uma nova época de desmandos e impiedade tomou conta de Atenas. Todas as vezes que visitava a cidade recebia hospitalidade usual aos deuses Deméter e Dionísio. Dinheiro para dedicações era dado aos cidadãos que excediam em esplendor e custo na sua recepção. O mês de Muniqion teve seu nome mudado para Demetria e o último dia do mês passou a ser chamado de Demetrias. Os festivais da Cidade Dionisia pertenciam agora a Demetria e o teatro de Dionísio era o seu palco (MIKALSON, 1998: 92).

Todavia, a principal consequência dessas inovações religiosas foi a fragmentação dos demoi áticos. As inúmeras tribos não se reconheciam nesses festivais e cultos, e aqueles mais antigos já não supriam as necessidades de manutenção da identidade do demos. O fortalecimento da identidade ática havia ficado para trás ao final do período licurguiano, findado com a guerra Lamíaca. Regiões com importantes templos – como Oropos, Ramnus, Eleusis e Pireu –, centros de convergência de peregrinos, já não tinham mais o mesmo sucesso. No Pireu, as forças macedônias instaladas no morro de Muniquia, que hostilizaram a região durante anos, restringiram o patriotismo fazendo proliferar apenas cultos estrangeiros (MIKALSON, 1998: 101-102). Essa ausência de força da polis junto aos atenienses aumentou demasiadamente o individualismo na sociedade, que foi agravado pelos anos de domínio oligárquico da política de Atenas, fazendo a população privilegiar a esfera privada em

sem a ajuda de qualquer homem; ele havia esculpido o seu próprio caminho” (1964: 91). Logo, aquele que chegara a verdade por conta própria estaria apto a conduzir as almas alheias até a meta, que para Epicuro era a imperturbabilidade da alma – a ataraxia.

¹²⁶ Como na antepenúltima citação.

detrimento do espaço público e turvando as diferenças entre cidadãos, metecos e estrangeiros que por toda a Ática compartilhavam os *thiasoi* e *orgeones* (LEIWO; REMES, 1999: 161).

Em 288 a.C., entretanto, Demétrio sofreu uma derrota decisiva e, no decorrer de dois anos, assistiu sua influência minguar na Ática. Obviamente, o primeiro local a se libertar do macedônio foi Atenas¹²⁷ e desde então os antigos deuses que Demétrio havia depreciado voltaram a ter proeminência, principalmente os pátrios Atena Soteira e Zeus Soter e os importantíssimos Dionísio Eleuterios e Deméter de Eleusis (MIKALSON, 1998: 105). Sobre esse contexto, Epicuro escreveu uma carta a um discípulo desconhecido tranquilizando-o e dizendo que “mesmo se houvesse guerra, não haveria motivo para pânico se os deuses fossem favoráveis” (FILODEMO, *Da Piedade*, Vol. Herc. 2, II.107; USENER, 99)¹²⁸. Parece que o filósofo compartilhava da alegria sentida por quase todo o demos em relação à nova liberdade pois, no arconcado de Aristônimo (289-288 a.C.), ele escreveu a seu amigo Firson dizendo que acompanhou um compatriota de nome Teodotus em todos os festivais, principalmente no de Choes e outros mistérios urbanos (FILODEMO, *Da Piedade*, Vol. Herc. 2, II.109, 3; USENER, 169).

O festival de Choes, ou festival das flores, era o segundo dia da Antesteria – festival ateniense em honra ao deus Dionísio e parte da celebração anual da Dionisia¹²⁹ – celebrado no décimo segundo dia do mês Antesterion¹³⁰ e era dedicado a libações expiatórias. Os mistérios urbanos, ou Cidade Dionisia, eram celebrados por entre o nono e décimo terceiro dia do mês de elafebolion¹³¹ em honra de Dionísio Eleuterios (Libertador). Esta, mais do que qualquer outra, a partir de 288 a.C., passava a ser celebrada com entusiasmo já que desde 295 a.C. Demétrio a havia influenciado profundamente, tendo até mudado o seu nome para Demetrieia. Epicuro, portanto, não era alheio aos acontecimentos políticos de sua pátria e participava como bom cidadão da *politeía* de seu tempo. É válido lembrar que, possivelmente, os festivais desse ano representavam, para a maioria do demos, a reconquista dos direitos civis, em especial, as comemorações da Cidade Dionisia.

¹²⁷ Segundo Mikalson, somente Atenas foi libertada em 288 a.C. e outras regiões – como o Pireus, File, Panacton, Sunion, Ramnus, Salamina e Eleusis – viram-se livres do jugo macedônio tempos depois, a partir de 284 a.C. (1998: 105).

¹²⁸ Esse trecho é datado do arconcado de Charinus, cuja data não pode ser precisada, mas conta por entre os anos de 288 a.C. a 287 a.C..

¹²⁹ Festival mais amplo comemorado no decorrer do ano em honra desse mesmo deus. Em seu centro estavam as performances de tragédias e comédias, cuja importância perdia apenas para a Panatenaia.

¹³⁰ Por volta dos meses de janeiro e fevereiro segundo o calendário lunar.

¹³¹ Por volta do mês de março, também do calendário lunar.

O período pós-demétrico, para Atenas, passou por um reavivamento da religiosidade políade, mas esteve longe de ser comparado com a época de Licurgo. Depois de 288 a.C. os atenienses continuaram a demandar mais segurança e os cultos dos Soteres sobreviveram após aquele de Demétrio ter desaparecido (MIKALSON, 1998: 93). Em 283 a.C., quatro anos depois da derrota do macedônio, Filipides de Kefale prestava honras aos vencedores das tragédias da Cidade Dionisia, celebrando a restauração da democracia (*idem*, 100). Durante esse tempo, até 267 a.C. quando na guerra Cremonídea¹³² as poleis gregas foram novamente submetidas, os diversos cultos pátrios traziam súplicas por saúde e segurança à Bulé e ao Demos (*idem*, 111). São inúmeros os testemunhos que Mikalson traz sobre esse fato. No entanto, em meio à nostalgia pelo fortalecimento da identidade ateniense, algumas transformações começaram a ocorrer. Atena voltava sua atenção para o comércio com um novo epíteto, Archegetis, e aquele que a identificava como Protetora da Cidade, Polias, parecia ser cada vez mais inapropriado ao novo contexto. A patrona protetora da polis, a partir de 287 a.C., foi Atena Soteira, a qual emergiu em parceria com Zeus Soter na expectativa de que a ordem e liberdade fossem mantidas no destino de Atenas¹³³ (MIKALSON, 1998: 109-110).

Epicuro veio a falecer por problemas renais em 270 a.C. quando Atenas dava ainda seus últimos suspiros como polis independente. Durante os anos em que residiu na cidade cuidando de seu Jardim e dedicando-se à filosofia, ele figurava como produto de seu tempo e, quando pôde, membro do demos. O seu apolitismo se restringia às disputas da ágora e não à prática da cidadania, entendida por seu termo grego como *politeía*. Como tal, interiorizou valores, respondeu a demandas e construiu um novo modelo ético para o homem de sua época. Os valores que emergiram do campo filosófico, e que sua filosofia soube resignificar ante o pensamento platônico, responderam às demandas que fluíam do campo *politikós*. Segurança à comunidade e restauração da tradição religiosa de modo a permitir a saúde do corpo e da alma eram necessidades geradas no seio da sociedade e Epicuro, a semelhança da época, agregou-as a seu pensamento construindo outros novos valores, fundamentalmente *politikoí*, que no interior dos sujeitos que frequentavam seu Jardim constituíam tendências a que, hoje, podem ser chamadas de *habitus*.

¹³² Conflito entre uma coalizão grega chefiada por Atenas e Esparta contra a dominação macedônia.

¹³³ É válido lembrar que a palavra soter remetia à segurança, preservação e liberdade, e quando aparecia como epíteto de Zeus conotava as potencialidades não apenas de segurança e proteção, mas preservação da ordem e liberdade no futuro ou no destino.

4. A CRENÇA EPICUREIA NA JUSTIÇA E A FORMAÇÃO DA PIEDADE DO JARDIM

No mundo grego a crença na justiça sempre foi vista como arcabouço para a prática da cidadania (*politeía*). Era entendida, desde seus primórdios, como potência de restabelecimento da ordem cósmica a qual fora transgredida pelos homens como conta o mito prometeico. Assim, em seu conceito geral, *diké* dizia respeito à ação humana em um cosmo diferente daquele criado inicialmente pelos deuses e tinha o papel de criar nos homens uma expectativa indelével de punição das transgressões compreendidas, no sentido de mácula ou *miasma*, pelo seu antônimo injustiça (*adikía*). Mais particularmente, eram os valores inerentes à noção de justiça que permitiram a existência e a prática da *politeía* na medida que em seu bojo trazia consigo um valor primordial – o providencialismo (DARBO-PESCHANSKI, 1996: 717).

Durante o século IV a.C. a vida pública de Atenas havia ganhado novos entornos. As práticas da ágora, principalmente as técnicas da oratória, desenvolveram-se até o ponto em que a eloquência política se transformou em arte literária. A especialização dos oradores desse século chegou a tanto que Werner Jaeger menciona que “a verdadeira escola dos jovens desta geração era o trabalho político de partido e a tribuna de oradores nas assembléias populares e nos tribunais” (1995: 1381). No entanto, após as reflexões ético-políticas pelo qual esse período passou, que levou a polis a mesclar a antiga política de força de Atenas com a cautela e prudência frutos dos percalços das catastróficas guerras, a cidade amargou períodos de subjugação de sua política e foi afetada pelo cerceamento dos direitos civis da população. Tudo isso, conseqüentemente, fez com que a justiça fosse vista cada vez mais através das técnicas que a envolviam e como instrumento de poder ante os conflitos partidários.

As escolas filosóficas de Atenas encontraram aí o seu contexto. Enquanto, na primeira metade desse século, Platão se virara com intensidade para o problema espiritual da polis abordando a missão da sua reconstrução moral a começar por sua noção de justiça, independentemente das condições de tempo e espaço peculiares a sua filosofia, Epicuro se preocupou com as bases morais do indivíduo concebendo a justiça mediante suas condições histórico-sociais, afastando-se das problemáticas referentes às diretrizes do governo políade.

A ruptura deste ante a ética criada por aquele expressou exatamente isso. Aqueles valores que Epicuro transformou dentro do campo filosófico por meio de sua crítica à filosofia platônica – a alma, o divino e o providencialismo –, quando o filósofo exerceu sua cidadania em Atenas após 306 a.C., passaram a responder às demandas que a conjuntura *politiké* gerava e, dessa forma, acabou produzindo outros valores que vincularam o *habitus* epicureu mais ao campo da *politeía* do que ao filosófico propriamente dito.

A análise das relações de distinções simbólicas mostrou que esses valores foram ressignificados tendo em vista a oposição ontológica sustentada por ambas as filosofias e a partir disso a ética epicureia construiu seus pilares de fundação. Por esse caminho, viu-se que a ideia de alma (*psykhé*) emergia do campo filosófico como o valor que levava o homem à preocupação com a pureza de seu universo interior, transpondo a tensão puro-impuro do âmbito social para o indivíduo¹³⁴. No entanto, Epicuro limitou tal introspecção ao romper com a possibilidade, oferecida por Platão, da busca da alma por si mesma até o ponto de sua transcendência em direção a ideia de bem¹³⁵. A alma corpórea de natureza atômica direcionava o homem a sua constituição sensitiva, orientando-o através do prazer à purificação de sua natureza racional, isto é, a buscar a verdade do mundo fenomênico purificando a alma das falsas prenoções relativas à natureza.

A crença no divino (*theíton*), por seu lado, era o que dava suporte à moralidade no campo filosófico e, conseqüentemente, a ética criada por cada escola retirava daí valores fundamentais convertendo-os favoravelmente aos seus interesses. Essa crença representava, mais propriamente, o valor máximo agregado à noção de divindade ou dos deuses e oferecia princípios ético-políticos cuja problemática estava historicamente no cerne do campo¹³⁶. A íntima relação entre essa crença e a de alma oferecia ao sujeito/filósofo a justificativa necessária para a realização das práticas purificadoras peculiares ao espaço e dava sentido à chamada piedade filosófica¹³⁷. Novamente, por meio da substancialidade atômica do ser, Epicuro estabeleceu a natureza divina (*phýsin theían*) da alma, diferenciando-a do “corpo-carne” (*sarkós*), como elemento de significação do divino no Jardim. O divino, dessa forma, não se confundia com essa natureza divina, mas, a partir de sua agregação corpórea, aparecia apenas como mera propriedade do ser e exprimia-se então através dos prazeres qualificados

¹³⁴ Ver *supra*, p. 91-93.

¹³⁵ Como é afirmado ao final da seção 2.1., ver *supra*, p. 69.

¹³⁶ Ver *supra*, p. 59-60.

¹³⁷ Ver *supra*, p. 62.

como divinos, designados pelo filósofo como “bens imortais”¹³⁸. Eram estes bens – os prazeres da alma – que ligavam o homem à condição divina do cosmos e oferecia o princípio fundamental da ética epicurista.

O divino e a alma eram valores determinadores dos princípios éticos do Jardim. Todavia, no mundo grego, ética alguma condiria com a moral se não primasse pela piedade. A piedade era uma crença que possuía uma ambivalência expressa por dois termos conotativos – *osiótes* e *eusebéia* – que faziam referência, respectivamente, à tensão puro-impuro e à prática da *politeía*¹³⁹. No entanto, aquela que dizia respeito mais propriamente ao providencialismo era *osiótes* já que estava vinculada ao caráter mágico da religiosidade e referia-se diretamente à substância numênica mobilizada pela ritualidade dos cultos. A prática *politiké*, em sua horizontalidade¹⁴⁰, através da participação na religiosidade políade, primava por essa relação mágica onde as ações religiosas dos homens eram determinantes para o apaziguamento das máculas pelos deuses. Como afirma Darbo-Peschanski, era esse providencialismo de cunho mágico que fundava a crença na justiça difundida na polis e a piedade, neste âmbito, estava ligada aos valores relativos à pureza social¹⁴¹. Porém, no meio filosófico esse providencialismo fora redefinido na medida em que as crenças na alma e no divino abriram caminho para que a preocupação com a pureza fosse transposta à interioridade do indivíduo.

Nesse caminho aberto pelo campo filosófico, a crença na justiça adquiria também sua ambivalência: a justiça própria ao governo políade e aquela interior ao indivíduo. Nesse contexto foi que as demandas que emergiam do campo *politikós* entraram em contato com os valores provenientes da crença na justiça epicureia. Epicuro seguiu a tendência de sua época enxergando a justiça através de uma ótica utilitarista, opondo a Justiça transcendental de Platão a uma justiça positiva não mais imutável, mas fragmentada segundo o tempo e o lugar¹⁴². Como ele mesmo explica:

Por entre as coisas que as leis prescrevem como justas, aquelas confirmadas como *úteis* nas relações recíprocas da vida em comunidade apresentam o requisito do justo, *sejam ou não sejam a mesma para todos*. Mas, se for

¹³⁸ Ver *supra*, p. 73 e 78-79.

¹³⁹ Ver *supra*, p. 92-93.

¹⁴⁰ Sua verticalidade fazia referência à distribuição do poder de governar (hierarquia política), isto é, a ação do sujeito nas magistraturas e nas instituições jurídicas da polis.

¹⁴¹ Ver *supra*, p. 91-92.

¹⁴² Como ele afirma nas *Máximas Principais*, XXXVI: “a justiça [*dikaion*] é a mesma para todos na medida em que representa uma espécie de vantagem recíproca nas relações dos homens uns com os outros e em referência às peculiaridades locais e outras circunstâncias quaisquer, a mesma coisa não é justa para todos” (LAËRTIOS, X, 151).

promulgada uma lei que não se mostre útil nas relações recíprocas da vida comunitária, essa lei não terá mais a natureza do justo. E também se aquilo que é útil em conformidade com o *direito* [*dikaion*] vigente vier a cessar, embora tenha correspondido durante um certo período de tempo a prenoção do justo, apesar disso durante aquele período foi justo, desde que não nos preocupemos com palavras vãs e tenhamos em vista simplesmente os fatos. (LAÉRTIOS, X, 152; Máximas Principais, XXXVII).

A ideia da existência em si e unidade da justiça pregada por Platão é refutada completamente quando o filósofo afirma que a justiça não é a mesma para todos. O tecnicismo que impregnava a concepção sobre a justiça ao final do século IV a.C., como atesta Jaeger, mostra-se patente no trecho não apenas por ele primar pelo utilitarismo da prenoção (*prólepsin*) do justo, mas porque esta passa a ser expressa por um termo que podemos substituir por “direito”. Victor Goldschmidt, em *La doctrine d’Épicure et le droit*, opta por este termo por entender que há na variação dos vocábulos – *dikaíosýne* e *díkaion* –, respectivamente, uma conotação ao comportamento subjetivo enquanto o outro faria referência à objetividade das ações do sujeito nas instituições jurídicas da polis (1963: 78-83). Portanto, a ambivalência da crença na justiça aparecia claramente para os filósofos do Jardim.

Como já visto, a conjuntura *politiké* de Atenas demandava por mais segurança ao demos¹⁴³ e essas duas conotações referentes à crença na justiça formaram valores que marcaram a *politeía* epicureia, ao menos até a morte de seu mestre em 270 a.C.. Isso é comprovado quando se analisa os termos usados por Epicuro para significar a ideia de segurança – *tharreïn* e *aspháleian*. O contexto filosófico do início da Era Helenística trazia, mormente, esses dois termos para se referir a ideia de segurança. Nessa direção, pela leitura de outros textos onde a primeira expressão também aparece, como em algumas obras de Aristóteles¹⁴⁴ e de Platão¹⁴⁵, percebe-se que *tharreïn* tem como referente um estado interior do indivíduo, mais propriamente um “sentimento de segurança”, que em Epicuro conotava a ausência de temores na alma.

Todos os homens capazes de proporcionar a si mesmos o sentimento de completa segurança [*tharreïn*] em relação aos vizinhos convivem da

¹⁴³ Sobre as demandas *politikáí* em Atenas, ver a seção 4 do capítulo III (p. 99-100).

¹⁴⁴ As obras de Aristóteles conferidas foram: *Ética a Eudemo*, livro III; *A grande moral*, livro I; *Ética a Nicômaco*, livros II e III; *Da alma*, livro I; *História dos animais*, livro IX.

¹⁴⁵ As obras de Platão conferidas foram: *Eutidemo*; *Cartas*; *As leis*, livros I e II; *Protágoras*; *O banquete*; *Menêxeno*; *Fedon*; *Teêteto*.

maneira mais agradável, pois tem a mais sólida garantia de estarem seguros (LAËRTIOS, X, 154; *Máximas Principais*, XL)¹⁴⁶.

Aspháleian, por sua vez, carregava consigo os significados de “segurança” e “firme estabilidade” (BAILLY, 2000: 126) e, mesmo em Platão¹⁴⁷ e Aristóteles¹⁴⁸, conotava um estado exterior ao sujeito como uma “certeza de preservação” do indivíduo ou da comunidade. O entendimento dessa noção é atestado quando Epicuro esclarece que a fonte da verdadeira segurança deve ser buscada na natureza do homem e não na sociedade.

Alguns homens procuram se tornar famosos e ilustres, pensando que desse modo garantiriam sua segurança [*aspháleian*] diante dos outros homens. Se, então, as vidas dessas pessoas estiverem realmente seguras [*asphalès*], elas terão atingido o bem conforme a natureza; se, entretanto, forem inseguras, elas não terão atingido o fim que perseguiram impelidos pela própria natureza (LAËRTIOS, X, 141; *Máximas Principais*, VII).

Epicuro utiliza o termo em mais três máximas e em duas delas tal conotação é evidente já que nas *Máximas Principais* XIII e XIV, respectivamente, ele diz que “não há proveito em *assegurar a proteção* [*aspháleian*] diante dos homens” e “a fonte mais *segura de proteção* [*asphaleías*] diante dos homens [...] é de fato a *imunidade* [*aspháleia*] resultante de uma vida tranquila e distante da multidão”¹⁴⁹. Em ambos os trechos a expressão *aspháleia* traz o significado de preservação em face de objetos exteriores, seja ela física do indivíduo ou da comunidade. Assim, vê-se como que Epicuro, no interior de seu Jardim, reagiu à demanda por segurança que havia se generalizado em sua época, criando valores a partir da ambivalência da crença na justiça peculiar ao campo filosófico¹⁵⁰.

Em seu trabalho filosófico, Epicuro ressignificou noções relativas à segurança na polis que valoraram sua crença na justiça, essencial à *politeía* ateniense, levando seus discípulos a interiorizá-la de modo a renovar algumas disposições internas em seus *habitus*, transformando-o. Todavia, para que se atinja um esclarecimento mais abrangente sobre a formação estrutural do *habitus politikós* do Jardim, é preciso pensar sobre as consequências

¹⁴⁶ Outras passagens onde Epicuro utiliza o termo, sempre com a mesma conotação, são as máximas VI, XXVIII e XXXIX. Nessa última, o termo *tharroun* diz respeito a “enfrentar o temor” em face dos inimigos, confirmando o significado defendido aqui.

¹⁴⁷ As obras de Platão conferidas a respeito desse termo foram: *As leis*, livros I e VI; *Fedon*; *Filebo*; *A república*, livro V; *Crítion*; *Timeu*.

¹⁴⁸ As obras de Aristóteles conferidas a respeito também desse termo foram: *A política*, livros VI e VII; *História dos animais*, livro IX; *Das partes dos animais*, livro IV.

¹⁴⁹ Ambas as traduções foram retiradas do trabalho de Mário da Gama Kury, tradutor da obra de Diógenes Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, e ele optou pelo uso dos termos “proteção” e “imunidade”, ao invés de “segurança”, exatamente por causa da conotação que os mesmos trazem consigo.

¹⁵⁰ Tal ambivalência era característica marcante e consequência direta dos valores relativos à crença na alma e à necessidade de socialização própria a qualquer grupo.

de outra demanda que surgiu na segunda década do século III a.C. – a restauração da tradição religiosa de Atenas. Nesse percurso, destarte, as grandes problemáticas que aparecem e que estavam no cerne da questão eram: a amoralidade *politiké* e a crença no providencialismo.

Sabe-se que as crenças na alma e no divino se encontravam na origem histórica do campo filosófico e seus papéis ligavam-se à inerente necessidade de criar e recriar um espaço onde a moralidade políade pudesse ser purificada em prol daqueles que se consideravam moralmente superiores¹⁵¹. Epicuro, antes mesmo de construir o seu Jardim em Atenas, já percebera o quanto que o providencialismo era prejudicial à comunidade e ao indivíduo¹⁵². Nos mais de dois anos em que servira as guarnições atenienses, em sua efebia, o então jovem filósofo entendera o quanto a piedade que levava em conta os mitos sobre as interferências dos deuses nos assuntos humanos não permitira mais a moralidade dos homens. Pois fora ela que lançara o demos a Guerra Lamíaca e agora, em fins do século IV e primeiro terço do século III a.C., levava os reis macedônios a denegrir as imagens dos deuses¹⁵³.

A postura *politiké* de Epicuro parece ambígua já que ao mesmo tempo em que aconselhava que era necessário se libertar das ocupações cotidianas e dos negócios relativos à polis (*Sentenças do Vaticano*, 58), orientava também os seus discípulos a participar dos cultos públicos da cidade (FILODEMO, *Da Piedade*, Vol. Herc. 2, II.75, 25; USENER, 157). Contextualizando seu pensamento, porém, percebe-se que desde sua efebia o filósofo já havia se decepcionado enormemente com as ações dos oradores na ágora. A guerra e a *atimia* que sofreu na sequência dos fatos o deixou ainda mais sem esperanças em relação à política propriamente dita da polis¹⁵⁴. Contudo, ainda que desapontado, Epicuro sabia que o equívoco estava nos homens e que a religiosidade era uma coisa natural ao ser humano (FILODEMO, *Da Música*, Vol. Herc. 1, I c.4,6; USENER, 386), e exatamente por isso entendia que o sábio deveria se limitar à piedade no que tangia a *politeía*.

Era o interesse partidário que, desde o século V a.C., fizera a política ateniense progressivamente se degradar, transformando a esfera pública de Atenas em um palco de imoralidades. Desde então, cada vez mais espaço social algum, principalmente o filosófico, conseguira encontrar fundamentos éticos no exercício da política. Nesse ínterim, com a fragmentação dos valores relativos à justiça dentro da polis, particularmente a ambivalência

¹⁵¹ Ver *supra*, p. 56-59.

¹⁵² *Supra*, p. 50-53.

¹⁵³ Como fez Demétrio Poliorcetes, ver *supra*, seção 4, p. 94-100.

¹⁵⁴ Ver *supra*, p. 53.

que esta crença tomou no campo filosófico, no início do século III a.C., gerou novos valores que passaram a prezar pelo indivíduo em detrimento da comunidade¹⁵⁵.

A ambivalência gerada no interior do Jardim, a partir das demandas por segurança advindas da conjuntura políade, encontrou sua convergência no “direito natural” delineado por Epicuro. Este menciona que “o direito natural [*phýseos díkaión*] simboliza a vantagem recíproca de impedir os homens de prejudicarem os outros e os livra de serem prejudicados” (LAËRTIOS, X, 150; *Máximas Principais*, XXXI). No entanto, a confluência se manifestava quando os parâmetros que impediam os homens de se prejudicarem encontravam seus critérios no interior do indivíduo – nos sentimentos de prazer e de temor (GOLDSCHMIDT, 1963: 86-90). Como afirma o filósofo em sua *Máxima Principal XXXIV*:

A injustiça não é um mal por si mesma, mas somente *por causa do temor gerado* pela expectativa de que as pessoas incumbidas de punir as ações injustas descubram a injustiça (LAËRTIOS, X, 151).

A existência da injustiça estava vinculada à perturbação da alma causada pela expectativa de punições ao se transgredir alguma das leis da polis. Por conseguinte, a justiça epicureia era uma manifestação da alma tranquila por seus atos¹⁵⁶. O prazer, como bem primordial e fundamento da ética no Jardim, garantia a segurança interna cuja expressão era *tharrein*, enquanto que o temor era um indicador interno das transgressões das leis, cujo termo era *adikía*. Dessa forma, o direito natural epicureu oferecia os critérios de juízo referentes à efetividade das leis e, assim, acabava se alinhando com o direito positivo políade como defende Epicuro na máxima XXXVII¹⁵⁷.

Nesse sentido, ao analisar as *Máximas Principais XXXIV e XXXV*¹⁵⁸, Goldschmidt assinala como que, através da sua concepção de injustiça (*adikía*), Epicuro redefiniu a moralidade de seu campo em conjunto com a legalidade da polis. Tal redefinição, segundo ele, ocorreu graças à correspondência efetivada entre as concepções de prazer/justiça e

¹⁵⁵ Isso faz referência ao individualismo que tomara conta da polis neste período, desequilibrando a relação entre a esfera pública e a privada em direção da segunda. Sobre o público (*to koinón*) e o privado (*tó ídion*) na Grécia Antiga, ver: THELM, Neyde. *Público e privado na Grécia do VIIIº ao IVº séc. a.C.: o modelo ateniense*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

¹⁵⁶ Para o filósofo do Jardim a tranquilidade era vista como “prazer estático”, ou seja, completa ausência de sofrimento e temores (LAËRTIOS, X, 136).

¹⁵⁷ Já citada, *supra*, p. 103.

¹⁵⁸ Nessa máxima Epicuro diz: “Quem viola secretamente uma das cláusulas do pacto estabelecido para que ninguém cause ou receba males não pode ter a esperança de conseguir permanecer ignorado, embora no presente seja bem-sucedido dez mil vezes. Não há realmente certeza de que conseguirá permanecer ignorado até a morte” (LAËRTIOS, X, 151).

temor/injustiça com, simultaneamente, as de virtude e vício. Isso, de acordo com Goldschmidt, era o fundamento do direito natural epicureu e atirava o homem não apenas à esfera da moralidade e da imoralidade, mas a da pureza e impureza (1963: 91-94). A mácula da transgressão, portanto, instalar-se-ia não na comunidade, mas na alma do homem vicioso que teria a incumbência de purificá-la. Logo, percebe-se como Epicuro ajustou os valores fundamentais do campo filosófico ante as condições da *politeía* de seu tempo ao criar uma “legalidade interna” que se enraizava em uma moralidade individualista e que colocava em equivalência as polaridades prazer-temor, virtude-vício e puro-impuro¹⁵⁹.

É possível entender agora o porquê Epicuro defendia que não era necessário ser “artista do verbo” e nem “exibir a cultura inviável ao vulgo” para se tornar um homem altivo e independente (*Sentenças do Vaticano*, 45). A moralidade já não perpassava mais à Praça Pública, ela era um bem próprio à natureza humana e não circunstancial¹⁶⁰. No entanto, tal problemática ainda encontrava um entrave à autarquia do indivíduo: as concepções (*prólepsis*) sobre os deuses, fundamento da ordem moral no mundo grego, haviam sido deturpadas pelas constantes agitações do cenário *politikós* que ocupavam os santuários atenienses, maculando a alma e levando os cidadãos a uma falsa, e impura, piedade. Como acusava Epicuro:

Ímpio [*asebès*] não é aquele que rejeita os deuses da multidão, e sim quem aplica aos deuses as opiniões da maioria. De fato, as afirmações da maioria sobre os deuses não são prenoções [*prolépses*] verdadeiras e sim suposições falsas. Por causa de tais suposições falsas imagina-se que derivam dos deuses os maiores males [temores/vícios] e bens [prazeres/virtudes]. Mas aqueles que têm uma familiaridade constante com as próprias formas de excelência [as virtudes] fazem uma imagem coerente dos deuses e repelem como alheio a estes tudo o que não se coaduna com sua natureza (LAËRTIOS, X, 123-124; *Carta a Meneceu*).

No trecho, além do filósofo atrelar a impiedade às falsas opiniões sobre os deuses, ele atesta que o principal motivo deste equívoco diz respeito à causalidade divina nos assuntos humanos¹⁶¹. O providencialismo era um valor inerente à crença na justiça e configurava-se como uma “garantia de sanção” aos bons e maus comportamentos, se não em vida com certeza após a morte quando o homem já estava no Hades (GOLDSCHMIDT, 1963: 89).

¹⁵⁹ Tais polaridades correspondiam, respectivamente, aos campos da ética, da moral e da religiosidade; os quais na Grécia Antiga possuíam estreita interdependência.

¹⁶⁰ Como diz a *Sentença do Vaticano* citada ainda pouco: “Não são fanfarões, nem artistas do verbo, nem pessoas que exibem a cultura (*paideia*) julgada inviável ao vulgo, que formam o estudo da natureza, mas os homens altivos e independentes que se orgulham de seus bens próprios, não daqueles que vêm das circunstâncias” (45).

¹⁶¹ Nesse sentido, ele justifica que “se os deuses ouvissem as súplicas dos homens, todos morreriam imediatamente, pois estes estão sempre orando para o mal uns dos outros” (USENER, 388).

Como no caso de Platão, que se apropriara do providencialismo socrático¹⁶² para ilustrar tal garantia e atribuí-la a uma instância transcendental¹⁶³. Nessa direção, tanto a perspectiva tradicional como a platônica atrelavam o providencialismo a uma sanção tardia que levava os homens a temerem o futuro diante da morte. Para Epicuro, de maneira diferente, a retribuição das virtudes ou dos vícios era automática ao ato de justiça ou injustiça, pois ambas eram acompanhadas concomitantemente pelos sentimentos de prazer e temor. A garantia das sanções, nessa perspectiva, não precisava ser ratificada pelo alto ou esperar pela existência no além, pois, era asseverada pela própria natureza. Por essa forma, além de refutá-la diretamente em vários momentos, Epicuro invalidou decisivamente qualquer providência divina por meio da confluência entre legalidade e moralidade ensejada pelo seu direito natural.

Norman W. Dewitt enxergava na personalidade de Epicuro a figura de um reformador da piedade desvirtuada e conferia a ele a missão de desvelar a verdadeira “piedade natural” (1964: 249). Sob essa orientação, a pista derradeira sobre a convergência entre o direito natural e a piedade epicureia aparece no fim da *Carta a Meneceu* onde o filósofo estabelece:

Crê, então, Meneceu, que ninguém é superior a tal homem [o sábio]. Sua opinião em relação aos deuses é *piedosa* [*ósia doxázontos*] e ele se mostra sempre destemido diante da morte (LAËRTIOS, X, 133).

Epicuro chama a atenção de seu discípulo Meneceu vinculando a superioridade moral do sábio à opinião piedosa sobre os deuses e à verdade sobre a morte. Todavia, o que facilmente passa despercebida é a expressão usada pelo filósofo para se referir à prenoção correta a respeito dos deuses – “opinião piedosa”. A palavra *ósia* era uma variação óbvia de *osiótes* cujo significado, “lei divina” e “rito sagrado” (BAILLY, 2000: 630), dentro do campo filosófico, vinculava diretamente a “opinião” à esfera da pureza da alma. No Jardim, por consequência, o termo fazia referência à natureza divina (*phýsin theían*), dando a entender o estado interno de ausência de temor relativo ao indivíduo. A reta opinião sobre os deuses permitia ao homem manter incólume sua natureza divina e mediante suas ações virtuosas e prazerosas, conforme pregava o direito natural epicureu, ele entrava em contato com a verdadeira “causa divina” – *tò theîon* –, tornando-se então um deus por entre os homens (LAËRTIOS, X, 135; *Carta a Meneceu*). Dessa maneira, Epicuro cunhou sua piedade a partir

¹⁶² Ver *supra*, p. 79-81.

¹⁶³ Como faz Sócrates em sua apologia, que passa a dizer que a verdadeira sanção será dada no Hades pelos “verdadeiros juízes” encarregados de distribuir a justiça (PLATÃO, *Apologia a Sócrates*, 38-42).

de seu direito natural, na qual o providencialismo acabou sendo substituído por outra “religação com o divino” através da manifestação da natureza divina da alma humana.

Tal piedade natural, *osiótes*, é mormente traduzida como “santidade”¹⁶⁴ por veicular em seu âmago uma referência à disposição interna do sujeito ante o divino. Foi com esse sentido que Epicuro intitulou um de seus livros, *Perì Osiotetos (Da Santidade)*, utilizando outra variação desse mesmo vocábulo que, como visto¹⁶⁵, fazia referência à esfera da pureza e impureza da piedade grega. Como testemunha Filodemo de Gadara:

Em *Da Santidade*, ele [Epicuro] chama a vida em perfeição de a mais agradável e a mais abençoada, e nos instrui a vigiar contra toda corrupção, com o nosso intelecto abrangente exibindo as melhores disposições psicossomáticas, em prol de tudo o que nos acontece para sermos bem-aventurados. [...] *Por piedosa entendo a pessoa que preserva a bem-aventurança e a incorruptibilidade consumada como um deus*, juntamente com todas as coisas compreendidas por nós; e *ímpio não é a pessoa que nega a causa divina, mas quem acredita que o bem e o mal são enviados a nós por um deus* que vive sem nenhuma raiva ou benevolência. Assim, ele [Epicuro] declara que nenhum deus tem necessidade das coisas humanas (*Da Piedade*, Vol. Herc. 2, II.104-105; USENER, 38).

Epicuro dizia que “a autarquia é um grande bem” (LAËRTIOS, X, 130; *Carta a Heródoto*). No grego, *autárkeia* era literalmente um estado interior de quem se basta a si mesmo (BAILLY, 2000: 133). Daí se pode pensar que alguém que tenha tal autosuficiência encontre o seu princípio de ação nele mesmo. Para o Jardim, a independência de espírito era o que caracterizava a vida sábia e a sabedoria enquanto ação tinha o seu fim embutido nela mesma, ou seja, no prazer que a acompanhava. Assim sendo, a autarquia epicureia expressava uma condição de vida no mundo, em que o conjunto das ações tendia naturalmente à repleção e, portanto, ao equilíbrio. Como explica Markus F. da Silva, a moral elaborada por Epicuro, pautada no comedimento dos prazeres, não dependia senão do modo como o indivíduo vivenciava a sua existência independente de qualquer outro poder que transcendesse a sua ação – uma vida emancipada das necessidades que a negavam e a faziam re-agir ou sofrer (2003: 86).

É a essa autarquia que Filodemo de Gadara se refere em sua citação da obra *Da Santidade*. A filosofia moral epicurista negava o providencialismo em prol da natureza divina que coincidia com a natureza racional do homem, que se realizada permitiria à alma uma

¹⁶⁴ Santidade quer dizer “qualidade ou estado de santo”.

¹⁶⁵ Ver *supra*, p. 92-93.

condição autárquica em relação a qualquer outra coisa que lhe fosse exterior. Era através dessa concepção que Epicuro compreendia a verdadeira piedade – um estado bem aventurado que possibilitasse a preservação da incorruptibilidade da natureza divina que, segundo ele, compunha o ser do homem. Todavia, mesmo com sua piedade natural, que levava os filósofos do Jardim a reverenciar na realidade a sabedoria antes de qualquer outra coisa, Epicuro afirmava com todas as letras que “o divino não precisa de honra alguma mesmo que para nós seja natural honrá-los, sobretudo, com convicções piedosas e até por meio de ritos da tradição comunitária” (FILODEMO, *Da Música*, Vol. Herc. 1, I c.4,6; USENER, 386). Nessa direção, mesmo o filósofo tendo construído uma piedade que lhe era peculiar, ele tinha consciência da importância dos cultos públicos e privados para a vida dos indivíduos na polis. Porém, tal piedade não era expressa como *osiótes*, mas pelo termo *eusébeia*.

No diálogo *Eutifron*, Platão já havia discorrido sobre o conceito de *eusébeia*, diferenciando-o de *osiótes*¹⁶⁶. Na maioria de suas traduções para o português a escolha da correspondência dos termos *osiótes* e *eusébeia* coube às noções, respectivamente, de piedade e religiosidade, de modo que a primeira acabou sendo entendida como um estado interior de temor ante os deuses (14e), enquanto a última passou a ser compreendida por meio do ato de reverência e devoção que caracterizava a ritualidade religiosa (12e). Tal divergência era imputada ao âmbito da *eusébeia* que encontrava seu referente na exterioridade do indivíduo e mostrava-se diretamente relacionada à *politeía*. Nesse caminho, percebe-se uma semelhança com que esses termos foram empregados tanto no Jardim quanto na Academia. Entretanto, tal fato não parece ser mera coincidência já que como em qualquer ruptura, como a que houve entre Epicuro e a ética platônica, não somente distinções são ocasionadas, mas também há a permanência de diversas continuidades sem as quais nenhum entendimento seria possível.

Eusébeia tinha um significado literal de “respeito e amor aos deuses e aos costumes ancestrais” (BAILLY, 2000: 381). Nesse sentido, Epicuro demonstrou também muita fidelidade aos *nomois*, às responsabilidades que teve enquanto cidadão e *kýrios*¹⁶⁷, pois sabia que isso era uma necessidade ligada ao direito da polis. Em sua “ação como cidadão” (*politeía*) valorizava as práticas rituais políades e as privadas relativas ao seu *thiasos*. Mesmo

¹⁶⁶ Em certa altura do diálogo, pela voz de Sócrates, Platão diferencia: “Então, procure mostrar-me, a partir deste exemplo, que parte da justiça é piedosa, a fim de que eu possa dizer a Meleto que não seja injusto comigo, nem me acuse de impiedade [*asebeia*], já que aprendi suficientemente contigo o que é, em verdade, a religiosidade [*eusebe*] e a piedade [*ósia*], diferenciando-o do que não é” (12).

¹⁶⁷ “Aquele que tem autoridade”. Na Grécia Antiga o *kýrios* era o chefe de família, a maior autoridade do *oikos* (a esfera familiar/privada) – o homem mais velho que governava a casa (THEML, 1998: 78).

criticando os excessos de algumas festividades religiosas como ocorria nas procissões da Cidade Dionisia, cuja inquietação dos foliões tinha a sua censura, o sereno mestre do Jardim orientava seus discípulos a participar de todas as festividades de Atenas, como a Antesteria, os mistérios urbanos e outros mais (FILODEMO, *Da Piedade*, Vol. Herc. 2, II.109, 3; USENER, 169). Epicuro não relegou nem o culto aos mortos ancestrais, como prova o seu testamento onde aparece tal marca incontestemente de sua piedade cívica. Nele o filósofo, próximo da morte, orienta seus discípulos na realização dos sacrifícios fúnebres de seus pais e irmãos:

As rendas provenientes dos bens por nós legados a Aminômacos e Timocrate devem ser tanto quanto possível subdivididas por eles, de acordo com Hermarcos, e destinadas tanto aos sacrifícios fúnebres por meu pai, por minha mãe e por meus irmãos, como às celebrações habituais de meu aniversário natalício anualmente, no décimo dia do mês Gamelion, e à reunião de todos os nossos companheiros em filosofia no dia vinte de cada mês, dedicada à nossa recordação e à de Metrôdoros. Seguindo o nosso exemplo, devem ser celebrados os aniversários natalícios de meus irmãos no mês Poseideon, e o de Políainos no mês Metagitnion (LAÉRTIOS, X, 18-19; *Testamento de Epicuro*).

Destarte, o que é mais interessante no trecho acima, Epicuro não se inquieta com a observância do seu próprio ritual fúnebre, mas lembra seus companheiros das celebrações em memória de seu aniversário natalício. Ora, para ele “a morte nada era”, por isso mesmo ele queria que seus discípulos recordassem a data de seu nascimento como uma autêntica celebração à vida. Enquanto o décimo mês (chamado Gamelion) era a data para celebrar sua vida, Epicuro chama à atenção para as comemorações dos aniversários natalícios de seus irmãos, no mês Poseideon, e de Políainos, no mês de Metagitnion, os quais pela dedicação que prestaram a sua filosofia alcançaram, assim como ele, a imperturbabilidade da alma.

A partir de sua refutação ao providencialismo Epicuro reformou a piedade de seu tempo. Aqueles valores que há muito sustentavam o campo filosófico foram redefinidos por ele através de suas apropriações distintas junto ao platonismo, os quais, perante as demandas que emergiam da conjuntura *politiké* da passagem do século IV para o III a.C., redefiniram a moralidade de modo a conciliar a piedade epicureia, privada ao Jardim e cuja expressão era *osiótes*, com a piedade própria à *politeía*, cuja expressão era *eusébeia* e da qual Epicuro tinha o dever de participar. Assim, torna-se claro as estratégias simbólicas que formaram os valores tipicamente *politikoí* interiorizados pelos filósofos que comungaram a doutrina epicurista, ao menos por entre os anos em que seu mestre gozou da cidadania ateniense. Tal incorporação criou nos mesmos tendências à percepção, à apreciação e, conseqüentemente, à ação, designadas aqui através do conceito de *habitus*, que eram

mobilizadas todas as vezes em que eles vivenciavam situações propícias. Portanto, a ritualística do *thiasos* epicureu mascarada com tonalidades da religiosidade tradicional, como Epicuro mesmo descreve em seu testamento e cujo sentido abrangia a teleologia de sua filosofia, indica de maneira tácita a postura *politiké* do Jardim.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando Epicuro nasceu (341 a.C.) fazia apenas sete anos que Platão havia morrido. Todo o trabalho platônico que tentara resgatar a moralidade políade em função do divino ainda pacientava os indivíduos que entravam em contato com esta filosofia. Epicuro foi um destes que, enquanto jovem, ouviu as lições do platônico Pânfilos perseverando em suas expectativas em relação à providência divina e à cidade de que seus pais, habitantes de uma clerúquia em Samos, deviam muito falar – a culturalmente célebre Atenas. Em 321 a.C., prestes a completar dezoito anos, foi a sua pátria pela primeira vez para cumprir com suas obrigações de efebo e preparar-se para assumir responsabilidades como cidadão. Todavia, a conjuntura *politiké* com que se deparou, cuja consequência foi a perda da cidadania que nem chegara a experimentar e o desterro de seus pais em Samos, levou-o a abandonar a perspectiva platônica e a buscar novas bases ontológicas.

Epicuro não só rompeu com o platonismo, mas passou a criticar a piedade na forma que observou nos dois anos que passou guarnindo os muros de Atenas. Nos anos seguintes, encontrou com Nausífanos o fundamento atômico em que ancorou todo o seu posterior desenvolvimento filosófico, que se constituiria por meio da negativa do sistema platônico. Sua piedade foi constituída nesse percurso e os pilares éticos de sua inovadora filosofia permitiram então ao filósofo adentrar com pureza o campo da moral e, quando pôde, desfrutar da cidadania com moderação.

Nesse sentido, o presente trabalho veio corroborar essa posição esquadrihando o seu percurso gerativo – isto é, aquilo que algumas correntes historiográficas e sociológicas chamam de “estratégia simbólica”. Sua maior relevância, portanto, está na metodologia aqui utilizada, que não só alonga o caminho já traçado por Roger Chartier através de seu currículo e pelo diálogo mantido com outros campos das ciências sociais, mas direciona a atenção do historiador a outros objetos que oferecem à historiografia dimensões ainda não exploradas. Na mesma direção, o “*habitus*”, conceito central da teoria de Pierre Bourdieu, mostrou-se passível de análise histórica e, mais importante, apareceu aqui como janela que possibilitou a

observação de horizontes até então não vislumbrados pela História da Filosofia e da Antiguidade.

Mais propriamente, a escolha do *habitus* como objeto passível de pesquisa histórica indicou uma nova maneira de enquadrar o estudo da circulação de valores em dada sociedade e cultura. Nesse caminho, a noção de “crença” dá proeminência no estudo àqueles valores que, de tão arraigados ao campo, não são percebidos pelos sujeitos que deles se apropriam naturalmente. A crença se mostra fundamental para análise dos valores inconscientes ao sujeito e que, porém, definem o seu comportamento, sua organização social, sua cultura e até sua corporeidade. Isso leva a perceber por vias diferentes aquilo que Carlo Ginzburg¹⁶⁸ e Paul Veyne¹⁶⁹ chamam, respectivamente, de “circularidade” entre culturas e de “desvendar a parte oculta do *iceberg*”, contudo, dando ênfase às já mencionadas estratégias simbólicas.

Como quer a História Cultural defendida por Chartier e Bourdieu, a análise seguiu o curso de não desvincular o sujeito de suas propriedades intrínsecas, nem quando a atenção não está voltada para o seu comportamento e sim para os simbolismos que o envolve. Por isso, o recorte dos valores e das demandas levantados no estudo esteve atento à especificidade do sujeito em questão – o filósofo. Quando se qualifica o sujeito como filósofo, mais particularmente como epicurista, prioriza-se certos valores inerentes ao seu ser em detrimento de outros. Assim, ao objetivar o esclarecimento da estrutura do *habitus politikós* dos filósofos que frequentavam o Jardim, a lógica de análise teria obviamente que partir do exame de sua matriz propriamente filosófica para, somente depois, tentar compreender a estrutura *politiké* agregada pelo sujeito que se considera filósofo antes mesmo de se considerar cidadão.

As estratégias simbólicas são únicas na história, não se repetem, pois dependem da conjuntura do espaço sociocultural, dos bens simbólicos disponíveis, dos modos pelos quais eles podem ser disponibilizados, por fim, dos meios de sua produção e reprodução. Logo, o percurso gerativo do *habitus politikós* epicureu, partindo da hipótese de que se desenvolveu através da nova piedade pregada por Epicuro e a partir de sua ruptura com a ética platônica, inicialmente levou em consideração os três valores fundadores do campo filosófico desmonstrando como foram apropriados pelo Jardim, por meio da negação ao platonismo, permitindo que Epicuro estabelecesse sua filosofia no mundo grego. Entretanto, a refutação epicureia ao providencialismo que marcava a piedade grega orientou esses valores retirados

¹⁶⁸ No prefácio à edição inglesa de *O queijo e os vermes*.

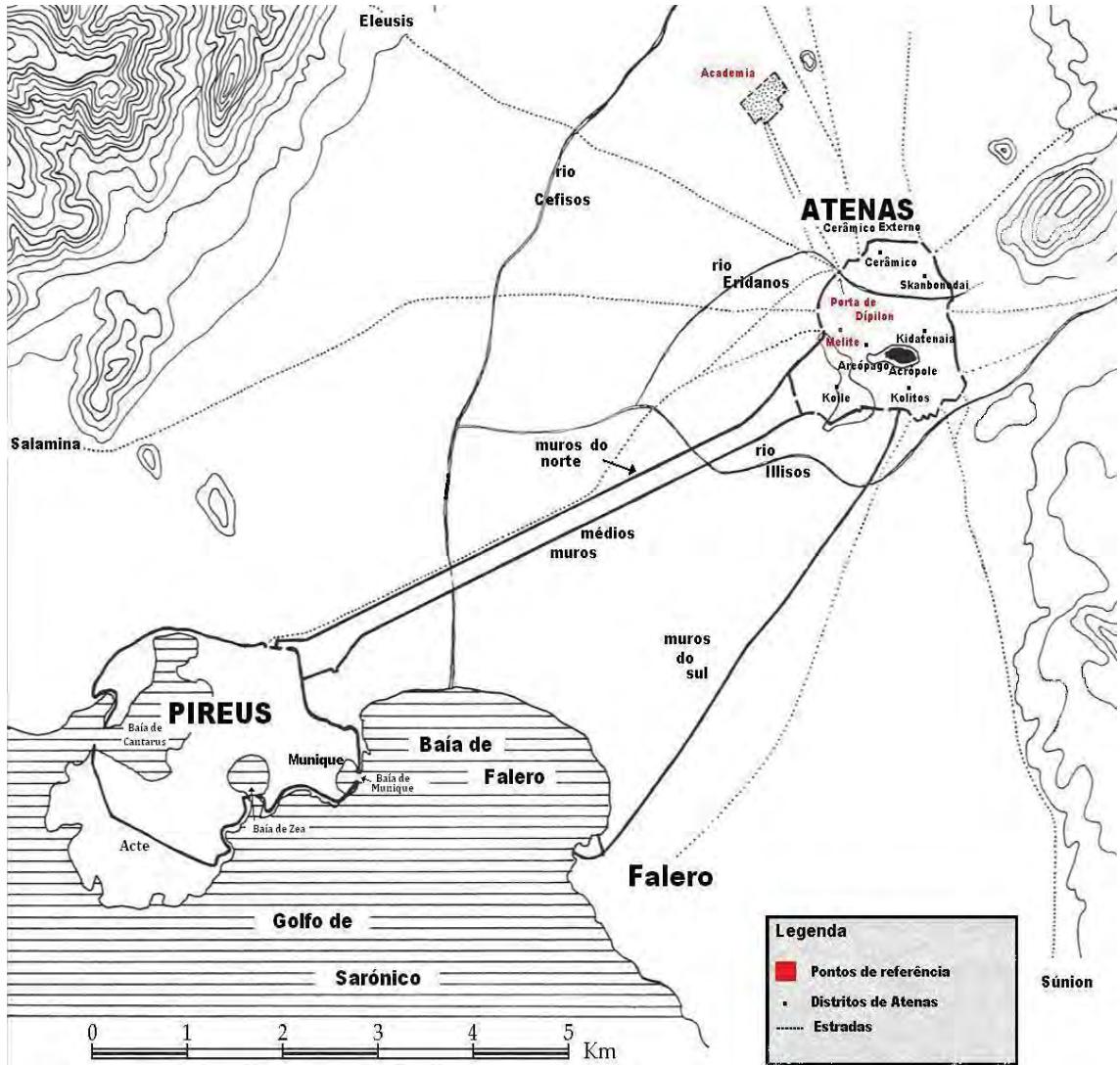
¹⁶⁹ Na parte IV, *Foucault revolucionou a História*, de seu livro *Como se escreve a história*.

do campo filosófico para o campo *politikós*, os quais acabaram sendo ressignificados mediante as demandas que emergiam da conjuntura *politiké*.

Para finalizar, no último capítulo, a última seção mostrou como tais demandas estavam vinculadas à crença na justiça que, por sua importância na estrutura *políade*, ofereceu os moldes para a construção do *habitus politikós* aqui estudado. Os valores provenientes da crença no divino e na alma correlacionados à crença na justiça através do providencialismo, criaram no campo filosófico uma ambivalência graças aos pesos que os dois primeiros tinham no âmbito filosófico e que a última tinha para a polis. Por conseguinte, as demandas *políades* absorvidas pelo Jardim acabavam gerando outras ambivalências que conciliavam a piedade privada e filosófica própria ao epicurismo com a piedade *políade* que fundamentava a cidadania ateniense. Portanto, apesar da arbitrariedade das apropriações efetuadas por Epicuro por meio de sua filosofia, o Jardim não escapava das coerções advindas da polis, nem aquelas mais explícitas como as ditas obrigações cívicas, como aquelas mais inconscientes que direcionavam as estratégias simbólicas deste campo. Isto, provavelmente, tenha sido a maior contribuição ao conhecimento histórico dado por esta dissertação.

ANEXO

MAPA DE ATENAS E DO PIREU NO ÚLTIMO TERÇO DO SÉCULO IV A.C.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Fontes :

ÉPICURE. *Doctrines et maximes*. Trad. Maurice Solovine. Paris: Hermann, 1965. 205 p.

ÉPICURE. *Lettres et maximes*. Trad. Marcel Conche. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. 327p.

PLATÃO. *A República*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2006. 456 p.

PLATÃO. *As leis: incluindo o Epinomis*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999. 543 p.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. 261 p.

PLATON. *Apologie de Socrate*. Trad. Dacier et Grou révisée par E. Chauvet et A. Saisset. Paris: Charpentier, 1885. Disponível em : < http://mercure.fltr.ucl.ac.be/hodoi/concordances/platon_apologie/lecture/default.htm >. Acessado desde ago./2008.

PLATON. *Epinomis*. Trad. Victor Cousin. Paris : Bossange, 1826. Disponível em : < http://mercure.fltr.ucl.ac.be/hodoi/concordances/platon_epinomis/lecture/default.htm >. Acessado desde ago./2008.

PLATON. *Euthyphron*. Trad. Victor Cousin. Paris : Bossange, 1886. Disponível em : < http://mercure.fltr.ucl.ac.be/hodoi/concordances/platon_euthyphron/lecture/default.htm >. Acessado desde set./2008.

PLATON. *La République*. Traduction nouvelle avec une introduction et des notes par E. Chambry. Paris : Librairie Garnier Frères, 1885. Disponível em : <

http://mercure.fltr.ucl.ac.be/hodoi/concordances/platon_timee/lecture/default.htm >. Acessado desde ago./2010.

PLATON. *Les lois*. Trad. Émile Chambry. Paris : Garnier, 1922. Disponível em : < http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/platon_lois_01/lecture/default.htm >. Acessado desde ago./2008.

PLATON. *Phédon*. Trad. Victor Cousin. Paris : Bossange, 1826. Disponível em : < http://mercure.fltr.ucl.ac.be/hodoi/concordances/platon_phedon/lecture/default.htm >. Acessado desde ago./2010.

Fontes de referência:

CICÉRON. *De La Nature des dieux*. Trad. Charles Appuhn. Paris : Garnier, 1935. Disponível em : < http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/cicero_dndI/ >. Acessado desde out./2008.

LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. do grego Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1977. 357p.

LUCRÈCE. *De la nature de choses*. Trad. Henri Coulard. Paris : Classiques Garnier, sem data. Disponível em : < <http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#luc> >. Acessado desde ago./2008.

PLATON. *Cratyle*. Trad. Victor Cousin. Paris : Bossange, 1826. Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Disponível em: < http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/platon_apologie/ >. Acessado desde março/2009.

USENER, Hermann. *Epicurea*. Teubner, 1887. Disponível em: < <http://www.epicurus.info/etexts/epicurea.html> >. Acessado desde out./2009.

Referências da antiguidade:

DÉMOSTHÈNE. *Contre Aristogiton*. Trad. Abbé Auger. Paris, Verdière, 1820.

DIODORE, *Bibliothèque Historique*. Trad. Ferd. Hofer. Paris: Hachette, 1865. Disponível em: < <http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/recherche/precise.cfm?txt=931;959;966;959;954;955;8051;951;962> >. Acessado desde out./2008.

LYCURGUE. Contre Léocrate. In : *Sophistes grecs : choix de herangues, d'éloges funébres, de plaidoyers criminels et civils*. Paris : Chez Lefèvre, 1842.

PLUTARQUE. Qu'il n'est pas même possible de vivre agréablement selon la doctrine d'Épicure. In : *Oeuvres complètes de Plutarque - Oeuvres morales*. Trad. Victor Bétolaud. Paris : Hachette, 1870. Disponível em : < http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/plutarque_vivre_epicure/lecture/default.htm >. Acessado desde jun./2008.

PLUTARQUE. Vie de Démétrius. In : *Les vies des hommes illustres*. Trad. Dominique Ricard. Paris : Firmin Didot, 1883. Disponível em : < http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/plutarque_uita_Demetrius/lecture/default.htm >. Acessado desde jun./2008.

SÉNÈQUE. *De la vie heureuse*. Trad. M. Héron de Villefosse. Paris : Panckoucke, 1832. Disponível em: < http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_vie_heureuse/lecture/default.htm >. Acessado desde jun./2008.

SÉNÈQUE. *Lettre à Lucilius, livre XI*. Trad. M. Charpentier e M. Lemaistre. Paris: Garnier, 1860. Disponível em: < <http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/recherche/precise.cfm?txt=Nausiphane> >. Acessado desde jun./2008.

THÉOPHRASTE. *Les Caractères*. Trad. Marie-Paule Loicq-Berger. s.ed., 2002. Disponível em : < http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/theophraste_caracteres/lecture/default.htm >. Acessado desde ago./2008.

Bibliografia:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2003. ?p.

ALFORD, F. C. Greek Tragedy and Civilization: The Cultivation of Pity. *Political Research Quarterly*, [S.I.], v. 46, n. 2, p. 259-280. 1993.

BAILLY, Anatole. *Abregée du dictionnaire grec-français*. Paris : Hachette, 2000. 990 p.

BAYONCÉ, Pierre; GRILLI, Alberto. *Lucrezio e l'epicureismo*. Brescia : Paideia Editrice, 1985. 350 p.

BEASLEY-MURRAY, Jon. Value and capital in Bourdieu and Marx. *Hispanic Studies*. University of Aberdeen, [S.I.], 15 de jun. 2000. 23 p.

BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Zouk, 2007. 560 p.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas linguísticas. In: ORTIZ, R. (org.). *Bourdieu – Sociologia*. São Paulo : Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, v. 39, p.156-183. 1983.

BOURDIEU, Pierre. L'indentité et la representation. In: *Actes de la recherché en science sociales*. v. 35, n. [?], p. 63-72. 1980

BOURDIEU, Pierre. La production de la croyance. In: *Actes de la recherché en sciences sociales*. v. 13, n. [?] p. 3-43. 1977.

BOURDIEU, Pierre. Le sens pratique. *Revue française de sociologie*. [S.I.], v. 22, n. 4, p. 636-642. 1981.

BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989a.

BOURDIEU, Pierre; CHARTIER, Roger. Gens à histoire, gens sans histoire : dialogue Bourdieu/Chartier. *Politix: revue des sciences sociales du politique*. v. 2, n. 6, p. 53-60. 1989b.

BOURDIEU, Pierre; CHARTIER, Roger; DARNTON, Robert. Dialogue à propos de l'histoire culturelle. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. V. 59, p. 86-93. 1985.

BOURDIEU, Pierre; SAINT-MARTIN, M. Goffts de classe et styles de vie. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. [S.I.], [?], n. 5, p. 18-43. 1976

BRUN, Jean. *O epicurismo*. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1987. 132p.

CARVALHO, Rafael Virgílio de. A imagem de *Ouranós* e o providencialismo moralizante: platônicos, estóicos e epicúreos no último terço do século IV. *Domínios da Imagem*. Londrina, ano III, n. 5, p. 137-152, nov. 2009a.

CARVALHO, Rafael Virgílio de. A linguagem como instrumento da prática: o sujeito, a crença e o crer na discussão entre as perspectivas de Pierre Bourdieu e Jean-Pierre Vernant. *Ars Histórica*. Rio de Janeiro, n. 3, p. [?], jul. 2011.

CARVALHO, Rafael Virgílio de. A tolerância como semente do Jardim. Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*. Maringá, V. 1, n. 3, p 01-30. 2009b.

CARVALHO, Rafael Virgílio de. O “valor” das práticas religiosas como objeto de disputa política: considerações sobre as reformas religiosas de Licurgo e Demétrio de Falero em Atenas no último terço do século IV a.C.. Assis, Faculdade de Ciências e Letras - UNESP, *XXVII Semana de História* (FCL – Assis), texto digitado, 2010.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Liboa: Difel, 1990. 244 p.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*. V.5, n.11. p.173-191. 1991.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. Platon, médecin de la Cité ou la tentation idéocratique. *Revue française de science politique*. [S.I.], v. 1, n. 4, p. 417-432. 1951.

COELHO, Leandro Anésio. Livros VI e VII de A República: formas e fenômenos em Platão. *Revista Urutágua – revista acadêmica multidisciplinar*. Maringá, n. 6, abr.-jul. 2006. 11 p.

DARBO-PESCHANSKI, Catherine. Condition humaine, condition politique. Fondements de la politique dans la Grèce : archaïque et classique. *Annales*. [S.I.], v. 51, n. 4, p. 711-732. 1996.

DEWITT, Norman Wentworth. *Epicurus: his philosophy*. Minnesota : University of Minnesota, 1964. 388 p.

FARRINGTON, Benjamin. *A doutrina de Epicuro*. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. 156p.

FESTUGIÈRE, A. J. *De l'essence de la tragédie grecque*. Paris : Aubier-Montaigne, 1969. 143 p.

FESTUGIÈRE, A. J. *Épicure et ses dieux*. Paris: Universitaires de France, 1968. 132p.

FESTUGIÈRE, A. J. *Études de religion grecque et hellénistique*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1972. 301 p.

FILHO, Fausto dos Santos Amaral. Na esteira de Xenófanes: as raízes onto-teológicas da filosofia. *Ágora Filosófica*. [S. I.], ano 2, v. 1, p. 01-15. 2008.

FOUCART, Paul François. *Des associations religieuses chez les Grecs : thiasos, éranes, orgéons*. Paris. Klincksieck, 1873. 243p.

FRIEND , John Lennard. *The Athenian Ephebeia in the Lycurgan Period: 334/3 – 322/1 B.C.*. 2009. 253f. Dissertation (Doctor of Philosophy) – University of Texas, Austin, august/2009.

GERNET, Louis; BOULANGER, André. *Le génie grec dans la religion*. Paris : Albin Michel, 1970. 502 p.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 1989. 288 p.

GINZBURG, Carlo. *Queijo e os vermes*. São Paulo: Cia das Letras, 1998. 256 p.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963. 150 p.

GOLDSCHMIDT, Victor. *La doctrine d'Épicure et le droit*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1977. 329 p.

GÓMEZ-LOBO, Alonzo. *Les fondaments de l'éthique socratique*. Villeneuve d'Ascq (Nord) : Presses Universitaires du Septentrion, 1996. 170p.

GONÇALVES, Andréia Santana da Costa. *Um desvio arcaico na obra de Platão: o uso do modelo político-geométrico de Clístenes*. Tipo de trabalho: dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia – PUC, Rio de Janeiro, 09 de novembro de 2005.

JAEGER, W. W. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 1413 p.

LEIWO, M.; REMES, P. Partnership of citizens and metics: the will Epicurus. *Classical Quarterly*. [S.I.], v. 49, n. 1, p. 161-166, 1999.

LÉVÊQUE, Pierre. *O mundo helenístico*. Trad. Teresa Meneses. Lisboa: Edições 70, 1987. 248p.

MEIER, Christian. *Introducción a la antropología política de la antigüedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. 98 p.

MEIER, Christian. *The Greek Discovery of politics*. Cambridge: Press Harvard, 1990. 305 p.

MIKALSON, Jon D.. *Religion in Hellenistic Athens*. California : University of California Press, 1998. 364 p.

MOSSÉ, Claude. *Alexandre, o Grande*. Trad. Anamaria Skinner. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. 248p.

MOSSÉ, Claude. Les procès politiques et la crise de la démocratie athénienne. *Dialogues d'histoire ancienne*. [S.I.], v. 1, n. 1, p. 207-236. 1974.

MOSSÉ, Claude. Prefácio. In: POLIGNAC, François de. *Cults, territory, and the origins of the grec city-state*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995. 204 p.

PODDIGHE, Elisabetta. La condition juridique des citoyens Athéniens frappés par le décret du 322. *Mètis: Anthropologie des mondes grecs anciens*. [S.I.], v. 8, n. 1, p. 271-283, 1993.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga III: os sistemas da Era Helenística*. V. 3. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. 496p.

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Épicure et son école*. Paris : Gallimard, 1975. 402p.

SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro : sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. 122 p.

SPINELLI, Miguel. Sobre as diferenças entre *éthos* com epsilon e *êthos* com eta. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 32, n. 2, p. 9-44, 2009.

THELM, Neyde. *Público e privado na Grécia do VIIIº ao IVº séc. a.C.: o modelo ateniense*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998. 114 p.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. *RAP*. [S.I.], v. 40, n. 1, p. 27-55. 2006.

ULLMANN, Reynholdo Aloysio. *Epicuro – o filósofo da alegria*. 4ª Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011. 132 p.

VERNANT, Jean-Pierre (org.); BORGEAUD, F.; GAMBIANO, G. ; CANFORA, L. ; GARLAN, Y ; MOSSÉ, C. ; MURRAY, O. ; REDFIELD, J. ; SEGAL, Ch. ; VEGETTI, M. *O homem grego*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1994. 266 p.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. Trad. de Cristina Muracheo. São Paulo: Edusp, 2001. 517 p.

VERNANT, Jean-Pierre. Formes de croyance et de rationalité em Grèce ancienne. *Archives de Sciences Sociales des Religions*. [S.I.], v. 63, n. 1, p.115-123. 1987.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: Edusp, 1973. 400 p.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: PAPIRUS, 1992. 98 p.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro, José Olympo, 1999. 221 p.

VERNANT, Jean-Pierre. *Origens do pensamento grego*. São Paulo: Difusão Européia, 1972. 95p.

VERNANT, Jean-Pierre; VEYNE, Paul; DUMONT, Louis; RICOEUR, Paul; DOLTO, Françoise; VARELA, Francisco; PERCHERON, Gérard. *Indivíduo e poder*. Lisboa: Edições 70, 1987. 142 p.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. 4ª ed. Brasília: UnB, 1998. 198 p.