

EPICURO NO CONTEXTO DO HELENISMO

Luís Felipe Bellintani Ribeiro

Nós, ocidentais os mais tardios, somos a vigência do último -ismo, pós-posto à última síntese das experiências de realidade trazidas pela tradição histórica, desde a Grécia de Homero, no seu jogo de memória e esquecimento, conservação e transformação, retomada e abandono.

O Helenismo é parte de nós. É um nome que circula em nossa biblioteca. É um nó de tensão histórica no qual enxergamos uma peripécia fundamental de nossa própria essência errante. Trata-se do -ismo do primeiro de nós, o Heleno. Primeiro significa: o originário de nós, o inaugural de nós, o nosso princípio. O Heleno concebeu a Poesia Épica, a Tragédia, a Retórica, a Fisiologia, a Filosofia. Esta última representou para ele a tematização, a problematização, a explicitação da consciência de si mesmo, expressa na linguagem da Poesia Épica, da Tragédia, da Retórica, da Fisiologia. Herdeiro dessa experiência de linguagem que é a Filosofia e, portanto, do caráter de crise que lhe é inerente, o Helenismo é a crise dessa crise. Está inaugurado o

Ocidente, o Reino Histórico da experiência do declínio, do ocaso, do poente. A Grécia começa a lembrar-se e esquecer-se de si, a conservar-se e transformar-se, a retomar-se e abandonar-se.

Hoje caímos numa espécie de curiosidade por aquilo que a historiografia costuma localizar entre os anos 323 a. C. e 146 ac., isto é, entre a morte de Alexandre Magno e a conquista da Grécia por Roma. Certos livros passam a atrair-nos mais na biblioteca, talvez porque neles sejamos capazes de ler algo que vibre e soe da vida. Talvez porque saibamos muito bem o que significa viver uma época determinada pelo -ismo e precisar realizar, apesar da decadência e senilidade próprias de uma tal época, alguma obra com vigor jovial, instauradora e afirmadora da vida.

O bom historiador da filosofia, isto é, o filósofo da história, necessariamente considera, e leva muitíssimo a sério como lhe convém, as diferentes “filosofias” do helenismo como possibilidades diferentes do mesmo. Não por certo por elas se reduzirem a um contexto político determinado ou estrutura econômica ou coisa que o valha, mas porque, enquanto Filosofia, se nutrem do mesmo problema vital, que naturalmente inclui aspectos de caráter político, econômico, etc.

Os comentadores e historiógrafos são quase unânimes em ver na decadência da *polis* clássica, manifesta na perda do poder de decisão das cidades-estado em favor de uma confederação de estados sob o domínio da Macedônia, a “razão política” do caráter pragmático (a fim de encontrar uma alternativa ao pragma político), às vezes cético, às vezes individualista, às vezes naturalista, dessas filosofias. Assim, a identificação feita por Platão entre o filósofo e o governante, e a feita por Aristóteles, ao determinar a própria essência humana, entre ζῷον λόγον ἔχον (animal rationale) e ζῷον πολιτικόν (animal politicum) cairiam por terra. Tal conjectura não é falsa. Porém devemos nos lembrar de que a “filosofia clássica” pensou já sob a vigência

da decadência da *polis* clássica. Platão testemunha a condenação à morte de Sócrates pela democracia ateniense e vê frustrarem-se os planos de educar o tirano de Siracusa segundo os princípios expostos na *República*. Aristóteles assiste à edificação da nova ordem pelas mãos de um outro macedônio e do qual fora o preceptor. Se o próprio Platão sabia de antemão, numa espécie de consciência trágica, quão frustânea seria sua tentativa de concretizar historicamente sua utopia (chamemos assim) e ao mesmo tempo quão necessária era essa empresa, então devemos procurar a ruptura entre o clássico e o helenístico em um outro lugar. Fiquemos atados à superficialidade dos discursos e busquemos neles a diferença.

Por que Platão e Aristóteles foram mercedores da benevolência da tradição, se o solo grego viu brotar miríades de pensadores? Por que os dois são clássicos? Por que os dois são socráticos maiores, enquanto Antístenes e os Cínicos, Aristipo e os Cirenáicos, Euclides e os Megáricos, Fédon e os da Escola de Élis são menores? Como eles apropriam o discurso socrático, que rompe com a Fisiologia e introduz o problema da $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, que rompe com o pensamento trágico e introduz o otimismo dialético, a ponto de se destacarem?

Platão e Aristóteles são clássicos porque são metafísicos. Epicuro, os estoicos, os céticos, e também os acadêmicos e peripatéticos, são helenísticos (ora, também Platão quando se torna Academia e Aristóteles, Liceu se tornam helenísticos) porque são os desvios da metafísica, na sua tensão com o pensamento trágico pré-socrático, à medida que se entrecruzavam e se bifurcavam as trilhas provindas de Sócrates. Epicuro recupera o atomismo de Demócrito, o hedonismo dos Cirenáicos, embora tenha recebido lições do platônico Pâmfilo. Zenão de Cício, vindo de uma Chipre colonizada por fenícios, conhece Sócrates lendo Xenofonte e seguindo o cínico Crates, discípulo de Diógenes, e depois recebe lições do megárico Stílpon e dos acadêmicos Xenócrates e Pôlemon. Pirro, de Élis como Fédon, estuda

com o filho de Stílpon e depois, na companhia do co-cidadão de Demócrito e Protágoras e acompanhante de viagens de Alexandre Magno, Anaxarcos, convive com ginosofistas na Índia e Magos na Pérsia. Os cétricos e os acadêmicos se assimilam, radicalizando o ceticismo latente na obra de Platão. A outra vertente do platonismo deriva em peripatéticos hermeneutas. Epicuro retoma, via Demócrito, o princípio da escola italiota, ἐξ οὐδενος γίγνεται οὐδεν (nada vem do não-ser), que remonta a Parmênides, Xenófanes e Pitágoras. Os estóicos retomam de Heráclito a idéia de um *logos* imanente, segundo o qual tudo é o que é, por oposição ao *logos* transcendente dos metafísicos. E todos herdaram de Sócrates o compromisso com a decisão segundo a sabedoria e a responsabilidade com o logro da felicidade. Todos permanecem no interesse do sumo bem.

O pensamento é trágico quando circula por entre palavras como Μοῖρα, Νεῖκος, πόλεμος, κεραυνός, χάος, Ἄφροδίτη, Ἀνάγκη. Em todas essas palavras o elemento trágico consiste no reconhecimento do caráter imediato e necessário da aparição do real. Verdade é o desvelamento abrupto do ser. O ser é mantido na superfície da aparência. O raio (κεραυνός) instaura o aberto de uma clareira, em cujo seio a tensão (πόλεμος) de ódio (Νεῖκος) e amor (Ἄφροδίτη) separa para reunir tudo na fonte indeterminada e infinita de uma perene fertilidade (χάος), segundo o destino que entretece tudo com tudo (Μοῖρα), conforme a necessidade sem vontade e providência, incapaz de remover a abrupta efetividade (Ἀνάγκη).

O pensamento se torna clássico quando coloca para si o problema da determinação de οὐσία. Diz Platão (sofista 244a) diante do que chamou γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας, isto é, do combate de gigantes acerca da determinação da entidade do ente empreendido pelos filósofos que o antecederam: τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅπταν ὄν φθέγγησθε; (que quereis significar quando pronunciais “ente”?), uma vez que uns dizem que τὸ ὄν πολλά τε καὶ

ἔν ἐστιν ἔχθρα τε καὶ φιλία συνέχεται (o ente é múltiplo e também uno, discórdia e amizade o contêm), outros que τὰ πάντα ἔν ὄν (ente: a totalidade de todas as coisas é um), outros identificam σῶμα e οὐσία (isto é, a entidade do ente é corpo), outros ao contrário afirmam que a verdadeira (τὴν ἀληθινὴν) οὐσία consiste em formas incorpóreas (ἀσώματα εἶδη) e que o corpo, por estar no nível do devir (γένεσις) é ἀντ'οὐσία. Por isso mais a frente reformula a pergunta pelo significado da palavra “ente” nos seguintes termos: Παρ' ἀμφοῖν τοίνυν τοῖν γεοῖν κατὰ μέρος λάβωμεν λόγον ὑπ ρ ἧς τίθενται τῆς οὐσίας. (juntos de uns e outros, com efeito, por partes, tomemos o sentido que está posto sobre a determinação da entidade do ente).

Também Aristóteles no livro Z da *Metafísica* diz: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τὶ τὸ ὄν; (e aquilo que tanto antigamente assim como agora e sempre é buscado e sempre leva a aporia (é a questão) “que é o ente?”, e em seguida afirma que uma tal questão equivale àquela pela οὐσία (τοῦτο ἐστὶ τίς ἢ οὐσία). Ambos reconhecem a primazia e antiguidade da questão, bem como seu caráter eminentemente aporético. Ambos identificam ὄν e οὐσία. Ambos concordam em que, apesar da antiguidade da questão (tão antiga quanto a própria filosofia) sempre faltou-lhe um traço mais explícito e temático, o que será feito então por eles. Trata-se de pôr uma lente de aumento sobre o “é” de formulações do tipo “o todo é um”, pois os pré-socráticos somente desse modo indireto tematizavam a οὐσία, através das formas de conjugação do verbo ser. Mas o que há de tão grave nessa palavra? Resposta: o fato de tratar-se de um substantivo abstrato, dado pelo acréscimo do sufixo -ία ao participio presente do verbo ser (ὄν). No sub- de substantivo e no abs- de abs-trato reside uma operação disjuntiva que corresponderá à ruptura com a época trágica. Trata-se de trazer (trahere) para fora (abs-) da imediateidade o ser (stare) e colocá-lo antes (SUB-) de sua aparição. Não

é à toa que o helenismo tentará (e principalmente nesse sentido consistirá numa retomada do pensamento pré-socrático) uma reabilitação do fenômeno. Φαινόμενον é o participio médio de φαίνω, aparecer. Fenômeno é o aparente. Não no sentido de “o meramente aparente”, mas como aquilo que está vigindo plenamente na aparência: é à medida que aparece. A metafísica clássica se fundou na disjunção entre ser e aparecer, e somente então passou a prevalecer o sentido de “meramente aparente” de fenômeno, expresso no derivado φάντασμα, usado em sentido pejorativo por Platão (o que não ocorre em Epicuro, para quem φάντασμα será um termo técnico de suma importância). É tal disjunção que ressoa na palavra οὐσία. Note-mos a seguinte passagem do Sofista de Platão, em se tratando da caracterização de ἰδέα, portanto da οὐσία: ἕνος ἑκάστου κειμένου χωρίς (... de cada uma jazendo separadamente). E ainda essa definição de οὐσία dada por Aristóteles no livro Δ da Metafísica:

“está de acordo então segundo dois modos dizer-se a οὐς...a, o subjacente último, que não mais segundo outro é dito, e o que sendo algum “este aí” seria também separado: este pois (έ) de cada um a forma e o aspecto.”

Em ambas as passagens encontramos as determinações “cada um”, “separado”, “jazendo”. O “não segundo outro” (μηκέτι κατ’ἄλλου) de Aristóteles corresponde ao segundo si mesmo (καθ’αυτό) de Platão. O εἶδος que Aristóteles aproxima de μορφή é o mesmo εἶδος que Platão aproxima de ἰδέα, ο αὐτό καθ’αυτό μετ’αὐτοῦ μονοείδης ἀεὶ ὄν. Na verdade, todo o problema está na interpretação que é dada ao “ti mesmo” do “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates. O αὐτό, o idem, o self, o selbst, o si é determinado metafisicamente como substância. O “processo de interiorização”, inaugurado com Sócrates, não significa apenas que a alma se torna um “si”, individualizado, imortal até, νόησις sem αἴσθησις, ψυχή sem σῶμα. Significa

que todas as coisas, a despeito das misturas, das relações, das circunstâncias, das oportunidades, das situações, das perspectivas, das contingências, são originariamente separadas e recolhidas em si mesmas, são a permanência de um aspecto ímpar preciso, contido em seus contornos, manifestador de seu ser mesmo, só seu, sua identidade, a ponto de exigir o bradar de um som da voz bem determinado: o seu nome. O nome de cada coisa é um substantivo próprio. O substantivo, enquanto substância, sub-está ao mundo das afecções (πάθοι), dos atributos, dos acidentes, das qualidades, dos adjetivos. Tal mundo é o que aparece. Aparece o devir (γένεσις) com toda carga de alteridade que lhe é inerente. Não é à toa que Platão só funda a possibilidade de um discurso ontológico, isto é, referente ao ser, não-sofístico, à custa de encontrar um lugar em que o “mesmo” e o “outro” se excluem, jazendo cada qual em sua idéia. Também Aristóteles não precisa colocar a οὐσία alhures, num topos hyperurânico, para ser metafísico. Afinal de contas δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὐ ἢ οὐσία. ὥστε πῶς ἂν αἱ ιδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὐσαι χωρὶς εἰν (parece impossível a essência ser separada daquilo de que é essência; por conseguinte, como poderiam as idéias, sendo as essências das coisas, estar separadas delas). Basta-lhe reconhecer a anterioridade ontológica da οὐσία frente ao συμ-βηβικός; sim, pois o acidente só é à medida que marcha (βαίνει) junto (συν-). Além disso, apesar de ele colocar o eidos na condição concreta de “em obra” (ἐν ἔργον), a ἐνέργεια se distingue da δύναμις na mesma proporção em que a forma, da matéria, consistindo essa última não somente no reverso positivo daquela outra, mas também numa força de resistência à instauração do verdadeiro τέλος, a pura forma. Por isso Deus, sendo τέλος, sendo ἐνέργεια sem δύναμις, é também forma sem matéria e pensamento de pensamento. A tentativa de “reabilitação do fenômeno” empreendida pelas filosofias do helenismo implicará conseqüentemente a reabilitação de σῶμα (corpo) e αἴσθησις (sensação). Mas

antes de nos concentrarmos nessa questão, convém ainda descrever o processo segundo o qual a noção metafísica de substância engendra uma outra noção que também será combatida, ainda que com diferentes armas, por cétricos, estóicos e epicuristas: a noção de providência.

Quando as coisas são o que são coladas à superfície de seu aparecer não há providência porque não há pro-. Quando o erro é irremovível não há vontade e nenhuma expiação é capaz de mover o erro. Mas desde que haja disjunção entre νόησις e αἴσθησις, e a verdadeira vidência se torne de ordem puramente noética e o âmbito estético se torne o lugar do acidente, está fundado um substrato dotado de independência e proeminência ontológica capaz de, desde fora da ação, pre-ver e de-cidir a ação. Nesse caso, a constatação de que tudo na Natureza parece ter sido feito para exercer a sua obra (ἔργον) própria leva a conclusão de que tudo vem a ser e é por mor de uma providência. Essa constatação, que é aquela que faz Sócrates exclamar “por Zeus!” diante do incrédulo Aristodemo, por alcunha o Pequeno, conforme nos relata Xenofonte nos *Memoráveis*, é um *pathos* arquetípico da própria humanidade do homem e toda vez que cai nele o homem se torna então capaz de compreender o autêntico sentido da empresa metafísica, caso contrário, não.

Curioso é que, nessa passagem de Xenofonte, a demonstração de ordem metafísica empreendida por Sócrates, no intuito de demonstrar a existência da providência, tem como motivação de ordem moral, uma atitude frente aos deuses da *polis*. Nessa passagem, o colorido literário de Xenofonte faz com que Aristodemo encarne a pequenez inscrita em sua alcunha e revela a piedade (εὐσέβεια) como uma atitude superior. Aristodemo não oferecia sacrifícios nem preces aos deuses, nem se valia da adivinhação e ainda ridicularizava tais práticas. Essa mesma atitude, no entanto, segundo um outro prisma, não significa pequenez. Epicuro por exemplo, herdeiro de uma experiência filosófi-

ca, cujo mestre é conhecido como o “filósofo que riu de todas as coisas”, diz as seguintes palavras acerca da *oionística*: “os prognósticos do tempo dado por alguns animais ocorrem por mera coincidência de ocasião em certas estações do ano. Na realidade os animais não exercem qualquer influência no início e no fim do inverno, nem alguma natureza divina senta-se para observar a saída desses animais e depois confirma-lhes os prognósticos”. E isso não significa que a ética de Epicuro implicasse impiedade. Ao contrário, o pio Epicuro tinha em tão alta conta os deuses, que não os supunha suscetíveis aos pavores e expectativas dos simples humanos. Aqui o colorido literário é outro e pequenos são aqueles que mantêm um comércio interesseiro com os deuses. A réplica de Aristodemo após Sócrates enumerar uma série de fatos que demonstrariam a existência de uma inteligência providente, tais como a especificidade de cada órgão dos sentidos e a perfeita adequação de cada um ao seu objeto, o instinto de reprodução e conservação da vida, a proximidade da língua e do nariz e a distância destes dos canais de evacuação, é de certo modo epicurista: “não desdenho os deuses, mas julgo-os grandes demais para terem necessidade de meu culto”, e se soubesse que os deuses se preocupam com os assuntos humanos, não os negligenciaria. Diz-se “de certo modo” porque na verdade Epicuro autoriza e até incentiva o culto, desde que não seja movido pelo temor da intervenção punitiva ou recompensadora de uma providência, mas como ato de gratuita piedade.

Eis uma encruzilhada da civilização grega: Epicuro foi um jovem que cedo se rebelou contra os mestres-escola, porque estes não lhe explicavam o sentido da palavra *χάος* em Hesíodo. Desde então se tornou auto-didata e lhe ocorreu de cair às mãos um dos livros de Demócrito. De Demócrito tomou o atomismo exceto o princípio trágico: o de que a necessidade (Ἀνάγκη) é o primeiro vórtice que tudo origina. Ao contrário, para Epicuro o atomismo é apenas o

sentido para o mundo que afasta toda noção de Destino e também Providência, provando que o mundo pode processar-se por si mesmo por leis muito simples de encaixe e desencaixe das pequenas coisas do mundo. Chega mesmo a dizer na “Carta a Meneceu” que o Destino (Ἀνάγκη), introduzido por alguns filósofos como senhor de tudo (δεσπότην πάντων) é uma opinião vazia (κενή δόξα). Que é preferível o mito ao Destino dos fisiólogos, pois no mito os deuses ao menos são suscetíveis a preces, enquanto o Destino é inflexível. O anseio por liberdade, tão próprio a tempos sem liberdade como o helenismo, é a marca não trágica dessa recusa à providência que sucedeu à época clássica. Não é à toa que os estóicos superam a oposição entre Destino e Providência identificando um ao outro. O irremovível do fato passado passa a ser característica de uma realização cheia de sentido de uma razão vidente e não por mor de uma mão de ferro cega. Por sua vez o pré da pre-vidência não significa para os estóicos um estar a cavaleiro da decisão, como se fosse possível sair para fora do tempo; em todo caso o tempo seria um índice originário de realidade, enquanto incorpóreo, pois implicaria um endereçamento e um fio condutor. Para Epicuro, uma vez que essas coisas estão eliminadas, o tempo simplesmente perde consistência ontológica, tornando-se o acidente dos acidentes, como a perduração indiferente da *mise-en-scène* dos átomos no espaço vazio, este sim um incorpóreo real. Para essa mente do helenismo o tempo não é mais a criança Zeus jogando o jogo de pedras, nem tampouco a imagem móvel da eternidade, pois não há modelos incorpóreos, mas só os corpos mesmos, nem ainda o número do movimento segundo o antes e o depois, pois o movimento não se processa sobre uma linearidade em relação a qual tais medidas fizessem sentido.

Se, por um lado, uma física da providência introduz na origem um substrato dotado de vontade e por isso enxerga o tempo a partir de uma perspectiva linear e otimista,

o atomismo, por outro lado, vem junto com uma atitude de resignação frente às leis imperiosas da natureza, o que de modo algum suscita pessimismo ou uma tendência mórbida para o inação ressentida, ao contrário, o conhecimento dessas leis leva a uma impertubabilidade benfazeja, aquela do “saber como é”, por isso “saber como não pode ser”, eliminando assim toda a *vanitas* do querer vão. Esse aspecto de resignação, receptividade e aceitação, vale dizer, num sentido positivo de docilidade, aproxima Epicuro (e de certo modo todo o filosofar do helenismo enquanto tendência à ἀταραξία, a serenidade não turbilhonante) do pensamento trágico dos fisiólogos: a aceitação é a única atitude cabível na tragédia. Mas no helenismo a aceitação já é impregnada de um certo torpor típico de homem de conhecimento. Por isso as palavras do pensamento trágico são substituídas por outras, de homens de fim de civilização: ἄ-ταραξία, ἄ-πονία, ἄ-πάθεια, ἄ-καταλεψία, ἄ-λυπία, ἄ-φασία, ἄ-διαφορία... Palavras negativas, que ao negar neutralizam certas situações consideradas como de erro, como se o positivo da vida consistisse numa simples negação do negativo.

Como vimos, há um nexó estreito entre substância e providência, porque a disjunção entre ser e aparecer engendra uma instância ontológica autônoma e diretora capaz de conduzir de ante-mão o fio dos acontecimentos que aparecem, a partir do dever-ser de seu parâmetro. Se o *pathos* promovedor do helenismo não é aquele que faz ver providência como uma necessidade, então uma outra relação com o aparecer deverá ser experimentada.

Aqui se torna pertinente falar da canônica de Epicuro e também dos cânones dos estóicos bem como dos tropos dos céticos. Iniciamos por considerações éticas, todas fundadas no embate em torno da noção de providência, porque a ética é o *telos* de toda filosofia do helenismo. Mas a atitude pragmática do sábio é o resultado natural de seu saber, e seu saber é um saber da natureza. Também os helenísticos merecem o título de fisiólogos, aliás Epicuro as-

sim se auto-define. A natureza ela mesma nas suas leis imanentes é o objeto do saber. Porém esse saber só se dá a partir de certos critérios (κριτήριον). A canônica investiga as condições de possibilidade do saber físico e este por sua vez é o que traz a vida feliz, daí o caráter fundamental da canônica. A adequação à natureza em sentido ético deve fundamentar-se numa relação gnoseológica direta com o fenômeno. Epicuro chega mesmo a reportar-se à lógica ou dialética, enquanto ciência da linguagem, como uma ciência inútil, pois lhe basta perceber imediatamente os τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόνγοις (as coisas dispostas sob o vibrar da voz da língua natural). Sem isso, toda a justificação teria de cair numa digressão ao infinito, ou então toda fala seria sem consistência. Posto isso, a ἐνάργεια se torna aquilo que todo cânone deverá sempre observar para justificar sua condição de critério. A tradução mais comum dessa palavra é “evidência”. É uma boa tradução se guardar o sentido de “o que dá a ver” (*videre*), porque nesse caso guardaria o sentido eminentemente estético dessa evidência, ainda que a visão, tão enaltecida pela metafísica clássica (porque uma experiência de distanciamento e não toque), seja para Epicuro uma função do tato (choque de átomos). Mas ἐν-άργεια significa: estar no brilho, no luzir claro da prata (ἄργυρος). E tal experiência ocorre em quatro outras experiências diferentes, que por isso são cânones: αἴσθησις (sensação), πρό-ληψις (pré-apreensão), πάθος (afecção) e φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας (o salto imaginativo da percepção). Mas antes de abordá-los um a um convém lançar um olho sobre o que se passa com os estóicos.

Diz Dioclés de Magnésia em seu “Sumário de Filosofia”:

Ἀρέσκει τοῖς στωικοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον, καθότι τὸ κριτήριον, ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκειται, κατὰ γένος φαντασία ἐστὶ καὶ καθότι ὁ περὶ καταλήψεως καὶ νοήσεως λόγος προάγων τῶν ἄλλων οὐκ ἄνευ φαντασίας

συνίσταται. προηγείται γὰρ ἡ φαντασία, εἰθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητική ὑπάρχουσα ὁ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ.

Na tradução de Mário da Gama Kury:

Os estóicos concordam em atribuir a primazia à doutrina da apresentação e sensação; o critério com que se discerne a verdade das coisas é em geral apresentação; a teoria do assentimento, da apreensão e da inteligência, que precede todas as outras, não pode ser expressa firmemente sem a apresentação. A apresentação tem de fato a precedência, a ela segue-se o pensamento que, enquanto é capaz de enunciar o que recebe da apresentação, o exprime, por meio da palavra.

A palavra traduzida por “apresentação” em grego é φαντασία. *Phantasia* é aparência, é a aparição daquilo que é. A redução do sentido de fantasia para uma imaginação sem estofo ontológico é irmã da redução do sentido de aparência para mera aparência sem essência, e ambas só são possíveis no âmbito da metafísica. Para os estóicos a *phantasia* é o critério, e por tal entendem ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. Segundo o mesmo tradutor: “aquilo que se forma do existente de conformidade com o próprio existente, estampado, marcado e impresso na alma, e que jamais poderia proceder do não existente”. Trata-se de trazer o sub-sistente (τὸ ὑπάρχον) para a superfície fenomênica da *phantasia*, rompendo com a disjunção (Platão), ou pelo menos a hierarquia (Aristóteles) entre sensível ou visível e inteligível, isto é, entre estético ou horético e noético, e colocando ambos na mesma dimensão de *phantasia*. Os cétricos, quando levam às últimas consequências essa disjunção entre ser e parecer ser e decidem por esse último, apenas realizam uma outra possibilidade do mesmo problema. É um outro tipo de homem

que surge em torno da questão da possibilidade de um discurso ontológico. A disjunção mesma já induz por si ao ceticismo. Não é à toa que a Academia, fundada desde o empenho de dizer o ser a despeito do parecer ser, desemboca nele. Estóicos e epicuristas, dogmáticos então portanto, precisam de saída recusar a disjunção e ter fé na realidade essencial do fenômeno, como se estivessem no âmbito de co-pertinência de ser e aparecer. Os céticos, porque olham com σκέψις e não com confiança sabem que a aparência instantânea só se justificaria ontologicamente por um critério fora dela, o que não há, pois tudo é aparência (ou melhor, tudo aparece) e mesmo que houvesse, esse outro careceria de um outro e assim indefinidamente, e essa é uma maneira inútil de tentar romper o círculo. Não aceitam portanto a máxima de Aristóteles, segundo a qual é uma *apaideusia* (falta de paidéia) não saber quando se pode e quando não se pode exigir uma prova. A metafísica clássica sabe quando parar o recuo, e aí há aceitação do caráter espontâneo e abrupto do princípio, por isso ela pode dogmatizar. Se não, teria de engrossar o caso dos céticos: καὶ γὰρ τὸ φαινόμενον τιθέμενα, οὐχ ὡς καὶ τοιοῦτον ὄν (admitimos o fenômeno sem admitir-nos que ele é o que aparenta ser). Voltemos aos cânones de Epicuro.

Sexto Empírico, o médico cético do século II d. C., diz de Epicuro em seu *Contra os Matemáticos* (isto é, contra os que afirmam a possibilidade de aprender, μανθάνω, segundo uma via noética universal): “tudo o que é percebido é real, pois não há diferença entre dizer que algo é verdadeiro e dizer que esse algo existe ... Verdadeiro significa então o que é, falso o que não é, como é dito não-ser”. Epicuro retoma o sentido parmenídico de ἀλήθεια (o que não é disparatado, se dermos crédito a Diógenes Laércio, que apresenta a escola italiota com a seguinte sucessão: Ferécides, Pitágoras, Telauges, Xenófanes, Parmênides, Zenão de Eléia, Leucipo, Demócrito, Epicuro). Desvelar-se identifica-se com ser (ἢ <ὁδός> μ ν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς

οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος - Ἰαληθεῖη γὰρ ὀπηδεῖ -, o caminho que é e que não-ser não é, é o caminho da obediência - pois segue o desvelar-se). A verdade é uma questão de ontologia e não de lógica, ou talvez fosse melhor dizer: o ente é uma questão de verdade (desvelamento). Mas se para Parmênides o lugar por excelência dessa experiência de verdade chama-se νόησις, em Epicuro chama-se αἴσθησις. Em ambos os casos porém tem-se assinalado o caráter de imediatez dessa experiência, o que conduz a oposição verdade-falsidade para uma instância a posteriori, como a opinião (δόξα) ou o discurso (λόγος). Por isso Epicuro diz: Πᾶσα γὰρ αἴσθησις ἄλογος ἐστὶ καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτικὴ. οὔτε γὰρ ὑφ' αὐτῆς οὔθ' ὑφ' ἑτέρου κινηθεῖσα δύναται τι προσθεῖναι ἢ ἀφελεῖν, οὐδ' ἐστὶ τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι (toda sensação é sem *logos* e incapaz de memória; nem por si mesma, nem movida por outro, pode acrescentar ou tirar seja o que for. E nada existe que possa contradizer as sensações). A sensação é sempre verdadeira. Ninguém pode não sentir o que está sentindo. Nem uma sensação semelhante pode contradizer uma sensação semelhante, pois se equivalem, nem uma sensação dissemelhante, outra dissemelhante (como queriam os cétricos, ao mostrarem que o fruto pode ser agradável à vista e desagradável ao paladar), pois seus objetos são distintos (não há um substrato “fruta” para além de seu aparecer aos sentidos), nem a razão pode contradizer a sensação, pois é essa que determina aquela e o derivado não pode servir de critério para o fundamento. A enxurrada de dificuldades que vem no rastro dessa constatação é o grande desafio de toda teoria sensualista do conhecimento. São clássicos já os contra-exemplos: a flecha mergulhada na água, o paladar do doente, as visões do louco. Todo problema reside na identificação de sensação, verdade e realidade. No *Teeteto* de Platão, por exemplo, uma tese semelhante é remontada à célebre frase de Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas, do ser das que

são é do não-ser das que não são”, interpretada como um relativismo extremo que nivela toda apreensão do real por falta de um critério outro, discriminador do verdadeiro e do falso. Aqui o sensualismo derivou na euforia anti-metafísica da sofística. Os céticos, por sua vez, se valem exatamente da constatação de que as coisas sempre aparecem segundo uma relação (seja quanto às diferenças entre os seres vivos ou entre os indivíduos de uma mesma espécie, ou quanto à diferença entre os cinco sentidos ou entre disposições, afecções e humores, seja quanto à multiplicidade de leis, crenças e costumes, que diferem enormemente entre os povos, ou quanto às misturas e uniões, que fazem com que nada apareça puro, em si e por si, ou ainda quanto à distância, posição, lugar, quantidade, qualidade, frequência, etc., segundo o que cada coisa aparece a cada vez) para descredenciar toda pretensão de um conhecimento estável e universal, isto é, absoluto. Nessa suspensão do juízo, o cético alcança a ἀταραξία, deixando de lado o afã inquieto de verdade ontológica. Mas o epicurista, como vimos, alcança ao invés pelo conhecimento da *physis*. O liame entre a *physis* e o *physiologo* (o que garante a sensação como cânone) é dado pela “teoria dos ídolos”, segundo a qual as coisas emitem ininterruptamente partículas da mesma forma e cor que elas, partículas essas que vêm tocar as partículas dos olhos (no caso da visão) afeitas a uma tal interação. Reconhece-se que os εἶδωλα não são as próprias coisas, mas vive-se da fé na identidade entre ambos, sem que se precise lançar mão de εἶδοι eternos e almas imortais que se entrelaçam num lance noético transcendente. Semelhante tese faz do fisiólogo um obediente, isto é, auscultador, dócil, receptivo. Por isso, a falsidade, ou pelo menos a multivocidade que se quer equivocidade, só podem ser explicadas como desobediência, indocilidade, pressa, como quando emitimos uma opinião (δόξα) acerca “daquilo que espera confirmação” (τὸ προσμένον εἰσήχθη, ao pé da letra: esperando de pé firme um ruído sonoro), como

se, desde que de mais perto, a visão da torre dissipasse qualquer dúvida quanto à sua forma. Aliás, a multivocidade não é um problema, desde que o fenômeno apareça de múltiplas formas. O que não se pode fazer é admitir algo contrário ao fenômeno. Por isso, *τά τε τῶν μαινομένων φαντάσματα καὶ κατ'ὄναρ ἀληθῆ. κινεῖ γάρ. τὸ δέ μὴ ὄν οὐ κινεῖ* (as aparições dos delirantes e as dos sonhos são verdadeiras (isto é, desvelam), pois movem, e o não-ente não move). Por isso também, no tocante “as coisas que estão para além do ar” (*τὰ μετ-έωρα*), os meteoros, uma vez que não permitem “uma visão de mais perto”, deve-se admitir o método “dos múltiplos modos (de explicação)” (*τοῦ πληνάρχου τρόπου*), desde que cada um deles seja plausível por analogia aos fenômenos terrestres.

Heráclito diz secamente do sol: *εὖρος ποδὸς ἀνθρωπέου* (da largura de um pé humano). Não pronuncia nem o verbo ser nem o verbo aparecer. Apenas diz do sol. Epicuro também experimenta o tamanho do sol, mas diz assim: *ἐστὶ* tão grande quanto aparece (*φαίνεται*). Por que não se limitou então a dizer como sendo o que aparece ao invés de enunciar o próprio princípio? Porque um é pré-socrático e o outro, pós, entre ambos a Grécia viu vacilar o nexos que diferencia e identifica ser e aparecer. Porém, o mais grave é que Epicuro fala de uma experiência do tamanho de um sol *πρὸς ἡμᾶς* (para nós), como se ele pudesse não o ser. E ele pode. Pode ser *κατ'αὐτὸ ἦτοι*, “segundo si mesmo certamente”. Sendo assim, pode ser menor ou igual ou maior do que como é visto (*ὄρᾶται*). Acerca desde sol aquém-horético é o que se pode falar. Calar como decorrência da impossibilidade de se dizer uma só determinação é o ceticismo. Epicuro prefere a multi-tropia da linguagem fisiológica. Como Platão, que entre abandonar uma certa doutrina e renunciar a empresa de uma *episteme* do *logos*, decide pela primeira via, Epicuro abre mão de dizer a determinação precisa do *αὐτό*, mas não abre mão de dizer. Se entretanto resta mau resolvido um

problema colocado por Platão, é porque não se quer demasiada solenidade. O ser é simplesmente todas as maneiras possíveis de aparecer. O αὐτό é determinado como possibilidade múltipla de aparência. “Opinar que todos os fenômenos ocorrem de um modo único e descartar todas as outras possibilidade é cair na verbosidade vã”. Em todo caso, se o em-si não é apenas o jogo de átomos indiferentes, mas quem sabe de formas diferentes, onde jaz esse ἥλιος κατ’αὐτὸ ἦτοι? É por isso que a determinação de acidente (συμβεβηκός) e sintoma (σύμπτωμα) é a passagem mais ambígua de toda física de Epicuro, em sua tensão com a metafísica. Todo atomismo reconhece como qualidades realmente existentes, isto é, que são na condição de *a priori*, uma meia-dúzia de propriedades dos átomos, no caso de Epicuro, a grandeza (μέγεθος), o “esquema” (σχῆμα) e o peso (βάρος), os quais garantem a pluralidade e alteração dos fenômenos pelo seu jogo de entrelaçamento (περιπλοκή). Tudo mais é uma questão de arranjo mecânico desses portadores de qualidades originárias. Se um corpo, desses da experiência ordinária, é um aglomerado de outros pequenos corpos indivisíveis, as qualidades desse corpo não são em sentido primário, mas apenas secundário. No entanto, o problema maior é o seguinte: se um corpo é um aglomerado de outros pequenos corpos indivisíveis, onde estão o centro de articulação desse aglomerado e a linha que separa um corpo de outro corpo? Em todo caso, esses corpos existem mesmo e suas qualidades não são nem “naturezas existentes por si mesmas” (καθ’ἑαυτὰς φύσεις), contra Platão, “nem totalmente inexistentes” (οὐθ’ ὅλως ὡς οὐκ εἰσί ν), é claro, “nem como outros incorpóreos aderentes a esse corpóreo (οὐθ’ ὡς ἑτέρά τινα προσυπάρχοντα τούτῳ ἀσώματα), contra Platão novamente, “nem como parte deste” (οὐθ’ ὡς μορία τούτο), como Platão havia notado. Portanto, devemos considerar que “o corpo inteiro derivou sua própria natureza permanente de todas essas qualidades” (τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μ ν ἐκ τούτων ἀπάντων),

“sem ser um amontoado delas”. O corpo não é uma substância sobre a qual se agregam os acidentes, mas é, em sua totalidade e unidade (τὸ ὅλον καθόλου), o aparecer fenomênico de suas qualidades, sem que no entanto o somatório de qualidades separadas dê o corpo, em sua totalidade e unidade. O brilho não é atributo do raio, mas é o próprio raio. E no entanto a justaposição das páginas não é o próprio livro, mas da unidade do livro é que vão emergindo as páginas. E a ambiguidade se prolonga ainda por mais um nível: agora não mais quanto à relação entre unidade do corpo e acidentes, isto é, propriedades “perenemente concomitantes” (ἀίδιον παρακολουθοῦντα), mas à relação entre unidade do corpo, acidentes e o que Epicuro chamou *symptomata*. Por exemplo: a ironia de Sócrates não é algo posterior a Sócrates, senão até anterior. Sócrates só é concebível como a plena atividade concreta da atitude irônica. Mas um estado passageiro qualquer, como uma doença, é o quê, em relação ao mestre de Platão? Ao determinar sintoma, em última análise, como algo do tipo “acidente de acidente”, Epicuro novamente ronda a armadilha da substância, pois reconheceria na frase “Pedro pesca” “Pedro” como sujeito e “pesca” como predicado e ainda que Pedro seja o que é, independentemente de pescar ou não, como haveria de ser, independentemente de toda e qualquer ação temporal, de todo e qualquer verbo? Surpreendente é que Epicuro parece querer escapar da armadilha indo mais além, considerando o próprio tempo como o sintoma dos sintomas (σύμπτωμα συμπτωμάτων), fazendo da realidade “Pedro pesca agora” algo ainda mais derivado do que “Pedro pesca” simplesmente, o que nos arremessa de volta para a única realidade realmente existente: os átomos e o vazio eternos.

Todas essas são dificuldades inerentes à própria tentativa de reabilitação do fenômeno, na verdade de toda tentativa de recuperação de algo que de saída parece estar perdido. Outras dificuldades subsistem e por isso Epicuro teve de supor outros cânones fundados na ἐνάργεια, mas

diferentes da αἴσθησις, por exemplo: a πρόληψις, comumente traduzida por “antecipação”, mas que ao pé da letra significa “tomada (de λαμβάνω, tomar) prévia (pro-)”. Aristóteles mostra, no início da *Metafísica*, que a sensação sublimando-se em memória, começa a caminhar na direção do universal. Se a sensação é sempre do particular e “sem memória” como reconhece Epicuro, há um outro tipo de aparição e apresentação que parece extrapolar a imediaticidade estética. Epicuro porém põe isso que chamou μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος (memória do que aparece frequentemente de fora) na total dependência da sensação, para não parecer que o salto para a memória corresponde a uma ascensão numa cadeia hierárquica, ou que esse τύπος de origem corpórea acaba derivando em um εἶδος incorpóreo. Ao invés de a memória, partindo desses tipos do que frequentemente e repetidamente vem de fora, dever interiorizar-se e daí por diante caminhar prescindindo desse fora, é preciso que ela retorne a todo momento ao “de fora”, para a confirmação (ἐπιμαρτύρησις) ou infirmação (ἀντιμαρτύρησις) daquilo que foi antecipado, como aquilo que se vê ao longe e se supõe ser um cavalo. Se Epicuro não reconhecesse a originariedade dessa καθολικὴ νόησις (intuição universalizante) acabaria caindo no relativismo do concidadão de Demócrito (sua referência teórica na empresa de uma ciência das causas sem teleologia), o abderita Protágoras, pelo menos do Protágoras platônico apresentado no *Teeteto*. Um problema, porém, fica em aberto, e que Platão resolve com a noção de reminiscência (ἀνάμνησις), derivada da co-originariedade da alma imortal e das idéias eternas, a saber: quando é a primeira vez que se vê um homem qualquer e se diz “isto é um homem”? Como se deu o salto da particularíssima e fragmentária sensação para o conceito? Está na própria sensação a possibilidade desse salto?

O salto soa em grego ἐπι-βολή. Βολή é o lance, o lançamento. Provém do verbo βάλλω, lançar a lança, que pode vir entretanto seguido de outros complementos, como

em Homero, λίθον, uma pedra, ou em πίνδαρο, κρηπίδα, as fundações de alguma coisa. No sentido de lançar a âncora (εὐνάς) não significa o anelo de um fim, nem a instituição de uma estrutura, nem a destruição de algo por apedrejamento, mas fixar estada em meio a viagem. Sófocles fala de lançar “dor em alguém” (λύπην τίνι), bem como de lançar algo no coração de alguém” (τί τινι ἐν θυμῷ). O lance é algo repentino, mas promove uma suspensão. O sentido do salto é uma mudança de nível. O salto é o lugar da mudança, da passagem, pois a simples variação quantitativa no âmbito de um mesmo nível jamais poderá fundamentar por si só a passagem para outro, isto é, a alteração. Na passagem, o fio sem espessura, o ponto instantâneo, o fragmento atômico dilata-se e permanece pelo tempo necessário para uma certeza, para a captação de uma imagem, para o deixar-se estar de um olho atento. Se considerarmos que o grego corresponde ao pro-latino, isto é, “movimento na direção de”, “para diante”, então *projectus* é como soa em latim a ἐπιβολή. Projeto, o lance para diante. O fato de nesse projeto aparecer e permanecer o liame atômico entre todas as coisas, a ἐπιβολή é φανταστική ἐπιβολή, isto é, projeto que “fenomeniza” (φαίνει), capaz de aparência, um *phantastico* projeto. Mas um tal projeto é projeto de algo, é articulado com algo por um *genitivo*. A gênese do projeto é o pensamento (διάνοια). Mas διά-νοια fala na verdade de um νοῦς atravessador (διά-). Como traduzir latinamente essa experiência trans-noética? Chantraîne diz que a palavra νοῦς (ou νόος) é rara nos textos antigos e frequente nos filósofos, e que significa “inteligência, espírito, enquanto o que percebe e pensa”. “Mas esse pensamento”, prossegue, “pode estar misturado a um sentimento, do que resulta que o campo semântico de νόος e θῦμος se recobrem parcialmente”. Desse recobrimento parcial e de um outro que ainda ressoa num falso arcaísmo analógico de ὄναρ (sonho), νόαρ, aparição, espectro, surge parentesco entre senso, sensação e sentimento. Assim, se traduzir-

mos διά-voia por percepção, pelo menos para aguardar o sentido de travessia do διά- dado pelo per- e o sentido de “tomada”, “apropriação” do νοεῖν, a expressão φανταστικὴ ἐπιβ ο λή τῆς διανοίας fica assim: o pro-jeto da percepção, no qual se dá aparência. Esse princípio e critério é o responsável pelo desvelamento dos ἄδηλα, das coisas que de saída não são evidentes (πρόδηλα), porque são exatamente o fundamento de toda evidência. O pensamento salta e vê, na presença de corpos componíveis e decomponíveis uns nos outros, a existência de corpos elementares e indivisíveis, e, na presença do movimento, o vazio, como o “em quê” dos “quês”, que não lhes oferece resistência alguma. Esse projeto do pensamento terá de ser algo espontâneo, embora dependa de uma receptividade, por isso Lucrécio, o discípulo latino de Epicuro, fala de um “evoluar-se do impulso livre e espontâneo” daquilo que na sua tradução soa .

Esses cânones garantem uma fisiologia, uma falação da *physis*. Essa falação já foi mal tratada por rótulos como atomismo, materialismo, mecanicismo. Dizemos “mal tratada” porque tais rótulos não se detêm sobre a frase τὸ πᾶν ἐστὶ σῶμα e logo criam mais um -ismo. A partir de uma tal identificação de “todo” e “corpo” por intermédio de “ser”, surgem reações que vão de amuo a encanto, como mostram essas ponderações de Platão e Nietzsche:

“ESTRANGEIRO: Alguns procuram trazer à terra tudo o que há no céu e no invisível, tomando num simples aperto de mão as rochas e carvalhos. E, na verdade, é em virtude de tudo o que, dessa forma, podem alcançar que afirmam obstinadamente que só existe o que oferece resistência e o que se pode tocar. Definem σῶμα e οὐσία como idênticos e logo que outros pretendam atribuir o ser a algo que não tenha corpo, mostram por estes um soberbo desprezo, nada mais querendo ouvir.

TEETETO: É verdade. Os homens de que falas são inatratáveis! Eu mesmo já encontrei vários deles.”

(*Sofista* 246 a-b. Tradução de Jorge Peleikat e João Cruz Costa).

“Nós temos o costume de desprezar um pouco os democriteanos de hoje em dia - e com direito. Pois são pessoas incultas, cuja alma é ressecada. Em si e por si, há no atomismo uma extraordinária poesia. Uma chuva eterna de corpúsculos diversos, que caem em múltiplos movimentos e nessa queda se entrelaçam de maneira a formar um turbilhão.”

(*Sobre Demócrito*. Tradução da tradução francesa de Philippe Ducat).

Os democriteanos de hoje em dia são os que, na pretensão de tornar corpo uma certa alma incorpórea, acabam ressecando-a do *πνεῦμα* vital, por *secura* da própria; são os intratáveis que não sabem ouvir e por conseguinte não sabem proferir a extraordinária poesia. Os democriteanos de hoje em dia são os mesmos dos dias de Platão. Mas há também democriteanos arcaicos. “Os fragmentos éticos de Epicuro”, por exemplo, segundo o mesmo Nietzsche, “têm o tom livre de um homem do mundo e são de uma forma elegante (...) Eles não são indignos de Demócrito”. Na verdade uma Física do Corpo deve ser tratada como uma forma literária. (Uma cosmo-logia da não teleo-logia poematiza uma *logia* em que aparece expressões como: “afluxo”, “pressão”, “impressão”, “compacto”, “corrente”, “achar poros propícios”, “exercer pressão violenta de fora”, “aglomeração”, “queda”, “fricção recíproca”, “quando ocorre uma união propícia à produção desse efeito”, “vórtice”, “concentração”, “combustão”, “adensamento”, etc.) Lucrécio percebeu a poesia que havia nessa formulação lacônica de Epicuro:

κόσμοι ἄπειροί εἰσι.
(mundos são ilimitados).

e transformou-a nessa outra:

Quare etiam atque etiam talis fateare necesse est es-
ses alios alibi congressus materiai, qualis hic est, auido
complexu quem tenet aether.

“É força, por conseguinte, confessares que existem
outros agrupamentos de matéria semelhantes a este nosso,
o qual o éter estreita em ávido abraço.”

(*De Rerum Natura* II, 1048. Tradução de Agostinho
da Silva).

Democriteanos como Epicuro dissolvem a dicotomia corpo-alma e propõem uma hierarquia de corpos quanto à sutileza. Assim a alma, formada por corpúsculos muito sutis de sopro, fogo e ar, pode, por intermédio de uma outra parte ainda mais sutil e sem nome, experimentar as imagens sutis dos deuses que aparecem de quando em vez. Epicuro permanece, a despeito da decadência de seu tempo, no rastro da nobreza ateniense, que caminhava pelas ruas e respirava o ar cidadão sabendo que a qualquer momento Athena poderia, num fenômeno, romper o céu guiando uma parelha de cavalos alados. Tampouco devemos nos enganar com a impressão de novidade que traz a afirmação da pluralidade e até infinitude de mundos. A desgeoctrização está fundada num sentimento muito antigo: o reconhecimento de um único céu (οὐρανός), de um único “Éter que a tudo estreita em ávido abraço”. O princípio da física de Epicuro é mui grego: πρῶτον μὲν ὅτι οὐδὲν γίγνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. πᾶν γὰρ ἐκ παντός ἐγγιγνέται, σπερμάτων γε οὐθὲν προσδεόμενον (primeiramente nada nasce do nada, pois se não tudo nasceria de tudo e coisa alguma teria necessidade de semente). A conclusão é: τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον νῦν ἐστὶ καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται (o todo sempre foi como agora é e sempre assim será), afinal nada há fora do todo que pudesse penetrar nele e “provocar a transformação” (τὴν μεταβολήν

ποιήσαιτο). Tal conclusão soa como o fragmento 30 de Heráclito, que fala do πῦρ αἰείζων. Como no pensamento pré-socrático, o infinito, o ilimitado em Epicuro é a inesgotabilidade do limite, é a ausência de começo e fim no círculo do princípio e não a reclamação voluptuosa de muito e de mais. Desse modo, a variedade ilimitada dos fenômenos decorre do jogo de uma variedade não ilimitada (ἄπειροι) de figuras atômicas, embora indeterminável (ἀπερίληπτοι). Não fosse assim, cairíamos ou na simples repetição de um círculo vicioso ou na progressão de uma perpétua criação de novidade desde nada, e abandonaríamos a Grécia. Uma variedade não-ilimitada, embora indeterminável, de figuras atômicas pode gerar uma variedade ilimitada de fenômenos desde que essas figuras não sejam prisioneiras de um determinismo mecânico. Mas os átomos caem todos da mesma maneira e se desviam de quando em vez minimamente numa trajetória inesperada. Não se trata de vontade, de livre arbítrio ou de finalismo. Trata-se de liberdade, mas como bem apontou Jean Brun, de “liberdade mecânica”. Desse modo, porque não há fora que pudesse penetrar no todo e causar a transformação, o todo é uma eterna insistência de si mesmo, um eterno retornar sobre si mesmo; porque os átomos caem e declinam, o acontecimento acontece livre. Talvez daí não posamos concluir que cada acontecimento só acontece uma vez, mas se é possível que todos os dados caiam da mesma maneira uma vez sequer, então, visto inclusive que o tempo não é um índice originário, todos os acontecimentos já aconteceram infinitas vezes pela eternidade. Mas em qualquer de um dos dois casos, aquela experiência, que experimenta a ausência de fora e o retorno do todo, a causalidade mecânica com acontecimentos livres, provoca um humor fundamental: o entregar-se à fruição do instante presente é o mesmo que viver a eternidade (não é apenas entregar-se à fugacidade como quem lamenta ou festeja a ausência de um além, pois tal atitude ainda vive do além. Essa

talvez a principal marca da ética de Epicuro e de toda ética do corpo, o não considerar a morte por não considerar qualquer fora, funda-se em uma física do corpo e serve de fundamento para ela. É por isso que, conforme bem nota Nietzsche, o Περὶ τῶν ἐν Ἄϊδου (Acerca dos que estão no Hades) de Demócrito, texto contra a imortalidade da alma, embora tenha a forma de uma obra física, é de tendência ética. O além da morte significa aqui não apenas o além da existência biológica, mas todo e qualquer fora, o fora do que é, o fora do que está sendo, o foram do instante, ainda que o instante possa ser marcado pela lembrança e esperança, mas que se fundam naquilo que é. A morte não existe toda vez que se reconhece a identidade entre “ser” e “estar fincado livre dentro do aberto”. Esse *pharmakon* cura não só o medo do fim da vida, mas também do prosseguimento sem fim da vida, é um antídoto à sabedoria de Silenos. Não há o que retardar ou apressar. Aqui está o sentido de uma ética do prazer. Fala-se que toda gnoseologia sensualista tende a uma física materialista, que tende a uma ética hedonista e vice-versa, o que é certo. Mas devemos ter cuidado com esses títulos. É preciso que sempre de novo se busque o nexos entre fenômeno, corpo e prazer. Falemos umas palavras mais acerca da ética.

Aristipo viu na figura de Sócrates o seguinte ensinamento: o prazer é o sumo bem. Epicuro imitou-lhe. Da obra de Platão não se depreende exatamente esse ensinamento, mas também o Sócrates de Platão não é mais que ficção, o que faz de Platão mais que um historiador: um vivificador da História. Devemos crer que a personalidade de Sócrates continua vivendo historicamente na vida concreta de seus pósteros. Que ela é plural e por isso encontra-se e desencontra-se consigo mesma. O hedonismo não deve soar como palavra de ordem de uma ideologia qualquer. As passagens éticas de Epicuro estão embebidas da μετριοπάθεια aristotélica. A ἀπάθεια dos cétricos é na verdade uma grande μετριοπάθεια, é μετριοπάθεια a todo

tempo, pois longe de estarem livre de *pathos*, os cétricos são os mais *patheticos*. Uma certa indiferença é traço moral de todo filósofo. Nenhuma coisa pode ser demasiado importante para quem uma vez já lançou um olhar sobre o abismo de todas as coisas, isto é, para o seu fundamento. A *συμμέτρεξις* de Epicuro faz da memória serena de conversas aprazíveis entre amigos, que se dá entre dores contínuas resultantes da estrangúria e da disenteria, uma experiência de franco prazer, semelhante ao daquele da própria conversa, sem o calor juvenil, mas com riso de velho. Os estóicos, aparentes discordantes, dizem que o primeiro impulso de todo ser vivo é no sentido de preservar-se e perseverar naquilo que é, pois a natureza fez cada qual caro a si mesmo. O *telos* é portanto a consecução e conservação da *σύστασις* (constituição) de cada ser, e não o prazer. Mas o que é o prazer (*ἡδονή*) para Epicuro senão um *pathos οἰκειον*, isto é, “de casa”, “próprio”, ou conforme a tradução corrente, “segundo a natureza”, oposto a dor (*ἀλγηδόνα*), um *pathos ἀλλότριον*, “estranho”, “alheio”, “contra a natureza”, e que com ela se constitui num critério, num cânone, aquele responsável pelas escolhas e rejeições (*τὰς αἰρέσεις καὶ φυγὰς*)? Ambas as teses são maneiras diferentes de reconhecer uma necessidade imediata: ninguém deseja, procura ou escolhe senão o bem (que Sócrates, o pai da formulação, também parece aproximar do “próprio”). Que esse bem se constitua num paradigma transcendente e que o indivíduo possa errar nesse desejo é um outro problema. Qual é o prazer da ave senão voar e do porco senão chafurdar-se em lama (fragmento 13 de Heráclito: *ὕεσ βορβόρω ἡδονται μᾶλλον ἢ καθαρῶ ὕδατι*), isto é, aquilo que lhes é próprio? A indiferença dos estóicos frente ao prazer e a dor, desde que não digam respeito à virtude e ao vício, é apenas um refinamento no trato com o prazer e a dor, semelhante àquele resumido no discurso do agrilhado Sócrates no dia derradeiro, que sugeria a Esopo unir o prazer e a dor no mesmo corpo de uma figura bicéfala.

Do mesmo modo, a identificação de prazer e sumo bem, realizada por Epicuro, é apenas um refinamento no trato com a virtude e o vício. Para um filósofo digno do nome não há diferença entre virtude e prazer. Nas ênfases da linguagem, reside toda a diferença, não pequena, aliás. Desse modo, uma troca de preposições, a saber σύν por κατά (a σύστασις dos estóicos é a assimilação do prefixo sun- com um radical derivado do verbo ἴστημι e a famosa expressão de Epicuro, ἡδονὴ καταστηματική (mau traduzida por “prazer em repouso”), uma assimilação do mesmo radical com o prefixo κατά-, como se, ao alcançar a plenitude de sua constituição, o corpo gozasse o seu estado, στάσις), acaba gerando, por reverberação da linguagem dois tipos tão distintos e tão modelares para toda a moral posterior, o estóico e o epicúreo.

Podemos finalmente ver em Epicuro não só o tipo do helenismo, mas o próprio tipo filosófico de todos os tempos, na sua diferença epocal, obviamente. O tipo filosófico é aquele que moralmente atinge o limite do sublime pelo retorno à máxima simplicidade, que gnoseologicamente assente na propriedade das coisas, naquilo que realmente em verdade são, ainda que elas se revelem como aparência destituída de qualquer compromisso ontológico, diante da qual só é cabível a atitude gnoseológica da suspensão do juízo, do reconhecimento da não-gnose, o que tornaria problemáticas as palavras “realidade”, “verdade”, “ser”. O agnosticismo dos céticos é uma possibilidade do οὐκ οὐδὲν σοκράτικο, fundador da filo-sofia. E não seria o método de admitir como verdadeiras diversas explicações para os fenômenos, desde que conforme determinados critérios de verdade apresentados de antemão, uma outra possibilidade? Que o filósofo olhe com σκέψις, e não com a distração característica do senso comum, para as coisas, é uma necessidade. A dúvida é o sobressalto que ergue o homem do tatear rastejante, da proximidade do normal, que exila o filósofo de todas as coisas e o põe diante delas para a contemplação. E no entanto é preciso que haja um dizer sim em toda a negatividade dessa atitude. É preciso que haja um

sustentar um parecer (δοκέω), um declarar “isso que parece bom” (δόγμα). Por isso o papel do filósofo é falar e calar, e não exclusivamente uma dessas coisas, e que seu silêncio e discurso sejam um recíproco experimentar de um e de outro. No âmbito da ação, o filósofo aceitará a responsabilidade pela *politéia* e assumirá constrangido o governo da polis, será exilado e exercerá a *paidéia* entre particulares, cultivará a philia, poderá assentir no casamento e na procriação, mas também poderá assentir na abstenção de ambos, será cidadão do mundo e estrangeiro, e também dará ouvidos à máxima λάθε βιώσας, vive encoberto! Não dogmatizasse, a filosofia não seria aquele andarilho que transpõe com pés ligeiros o regato selvagem, que o espírito calculador não transpõe. Não mirasse as coisas em todo seu seu escopo (σκοπέω), não veria a necessidade de destruir os edifícios, para continuar a andar. Um grande sim e um grande “não” deverá dizer. E entre a σκέψις e o δόγμα, a κρίσις.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUBENQUE, P. “As filosofias Helenísticas” in *La Philosophie Païenne*. Paris, Librairie Hachette, 1972.
- BRUN, J. *L'Epicurisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- CORNFORD, F.M. *Epicuro in Principium Sapientiae*. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
- DIOGENIS LAERTII *Vitae Philosophorum*. Paris, Firmin Didot Freres, 1929.
- __ *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília, UNB, 1988.
- GRENET, P.B. *Historie de la Philosophie Ancienne*. Paris, Beauchesme et ses fils, 1960.
- HUMBERT, J. *Socrate et les Petits Socratiques*. Paris, Presses Universitaire de France, 1967.
- LUCRETIUS *De Rerum Natura*. Paris, Les Belles, 1920.
- __ *Da Natureza* in coleção Os Pensadores tomo V. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo. Abril Cultural, 1980.
- NIETZSCHE, F.W. *Sur Démocrite*. Tradução de Philippe Ducat. Paris, Éditions Metalié, 1990.
- PESSANHA, J.A.M. “As Delícias do Jardim” in *Ética*. São Paulo, Companhia das Letras.

PLATÃO *Sofista*. Tradução de Jorge Peleikati e João Cruz Costa. São Paulo. Abril Cultural.

WOLFF F. "Três Figuras do Discípulo na Filosofia Antiga" in *Discurso*. Tradução de Franklin de Matos. São Paulo, USP, 1993.

XENOFONTE *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. São Paulo. Abril Cultural.