

O CUIDADO DE SI NO EPICURISMO*

*Thiago Rodrigo de Oliveira Costa***

RESUMO: Discutiremos alguns dos temas centrais do Cuidado de si no epicurismo, articulando as considerações de Michel Foucault às contribuições de Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud. Epicuro nos proporcionará um melhor entendimento do cuidado de si e da estética da existência a partir da compreensão do *τόπος* que a ciência da natureza deve ocupar em relação à felicidade, seu maior objetivo.

PALAVRAS-CHAVE: Epicuro; Cuidado de Si; Arte de Viver; Liberdade; Ataraxia.

THE CARE OF THE SELF IN EPICUREANISM

ABSTRACT: We will discuss some of the central themes of the care of the self in epicureanism, making an articulating the considerations of Michel Foucault to the contributions of Karl Marx, Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud. Epicurus will provide us a better understanding of the care of the self and of the existence's aesthetics through the comprehension of the *τόπος* nature science should be placed on as related to happiness, its main goal.

KEYWORDS: Epicurus; Care of the Self; Art of Living; Freedom; Ataraxia.

INTRODUÇÃO

Levados por Foucault a uma revisitação da antiguidade clássica nos encontramos desdobrando linhas antes não desdobradas da subjetividade antiga. O *Cuidado de Si* tem nos sido um novo horizonte de possibilidades ético-estéticas e começamos por nos esforçar em compreender e reaprender uma arte bastante antiga: a arte de cuidar de si mesmo, a arte de viver e de se constituir enquanto sujeitos de discurso e enquanto um campo de singularidades. A *τέχνη τοῦ βίου*, essa 'arte de viver' antiga possibilitou a Foucault reencontrar o possível, novos traçados e devires onde antes se sufocava diante de um bio-poder gestor e controlador das vidas e dos corpos.

Dentre as demais formas assumidas pela estética da existência do platonismo ao neoplatonismo nos deparamos com uma formação particular que em certos aspectos se diferencia

* O presente artigo é resultado de Projeto de Iniciação Científica PIBIC/CNPq apoiado com bolsa PIBIC/CNPq, sob orientação do Prof. Gabriele Cornelli (UnB).

** Estudante de filosofia pela Universidade de Brasília, atualmente realiza pesquisas junto ao grupo *Archai: As Origens do Pensamento Ocidental*, coordenado pelo professor Gabriele Cornelli, de quem é orientando, sobre o conceito de *ἀταραξία* no interior da ética do Cuidado de Si no Epicurismo.

das demais por linhas intensivas de fuga agenciadoras de belas vidas prazerosas. Não foi o epicurismo a única forma de hedonismo, os antigos tiveram outras como o modo de vida cínico, uma hedonismo mais regrado, e o modo de vida cirenaico, um hedonismo mais intenso. Digamos para uma primeira aproximação que o epicurismo tal como podemos o reconstituir nos parece ser algo entre estas duas últimas. O hedonismo tem um papel bastante dessemelhante às demais formas de viver filosoficamente. Sua singularidade está na plena afirmação da vida, num dizer sim fino e característico de uma obra de arte dionisiaca, um singular sim à física, uma suspeita radical diante toda certeza absoluta e a afirmação da liberdade.

Nos *textos-epicuristas*¹ podemos ver emergir uma ‘estética da existência’ — uma arte de viver como modo de vida filosófico — a partir do estudo da natureza (*φυσιολογία*) (FOUCAULT, 2006, p. 291). Neles a vida em seu ato mais intensivo afastará as amarguras da existência, as dores e desprazeres com a serenidade do gozo calculado. Não um mero desfrute de tudo e qualquer coisa, mas antes uma seleta e peculiar escolha dos prazeres mais altos, uma escolha calculada, uma aplicação da *Gaia Ciência* que ali atinge seu objetivo de “dar ao homem a maior quantidade de prazer e a menor quantidade de desprazer possível” (NIETZSCHE, 1981, p. 47).

Essa arte consiste em estabelecer relações entre os indivíduos, deles para consigo mesmos e para com os demais. De grande importância nos será compreender as relações de si para consigo por meio das quais os indivíduos se transformam passando por um processo de aquisição de um discurso tomado como pertencente *ao verdadeiro*, é esse discurso o operador da transformação do indivíduo em sujeito etopoético (formador do *ἔθος*) (FOUCAULT, 2006, pp. 289-290), ou seja, artista de si mesmo. Talvez a história da filosofia antiga possa ser lida a partir de dois desses preceitos agenciadores das subjetividades, preceitos estes que se entrelaçam constituindo-se reciprocamente, quais sejam: “conhece-te a ti mesmo” e o “ocupar-se consigo, preocupar-se consigo, cuidar de si”.

Neste nosso percurso buscaremos esboçar uma transversal difícil que exige uma leitura cuidadosa, indo da antiguidade clássica às apropriações que dela se fizeram no Ocidente; de modo especial, nos concentraremos nas apropriações de Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud que tanto subsidiaram as investigações realizadas por Michel Foucault, cuja apropriação também será objeto de estudo.

Para tanto analisaremos, em um conjunto de textos delimitados (a saber, as *cartas* e as *máximas* que nos foram transmitidas por Diógenes Laércio e atribuídas a Epicuro) (DL, 1987), as diferentes relações que os enunciados² destes textos, em seus conjuntos (ou redes) (CABRERA,

¹ Cf. Parte I, § 1 (deste próprio trabalho) e nota nº 4 (abaixo).

² Estamos nos referindo ao conceito de *enunciado* cunhado por Michel Foucault na *Arqueologia do Saber* (FOUCAULT, 1997, pp. 89-99); estaremos de modo bastante intuitivo realizando algumas aproximações entre alguns dos conceitos foucaultianos e os conceitos utilizados por Julio Cabrera e Olavo Leopoldino da Silva Filho (CABRERA, 2007).

2007, pp. 32-33 e FOUCAULT, 1997, pp. 35-45), estabelecem (e estabeleceram) com:

1. As temáticas da: necessidade; causalidade; caos e acaso; liberdade; *clinamen*, derivação ou desvio oblíquo; autonomia e autarquia. Nesta primeira parte nos interessará, fundamentalmente, analisar as considerações feitas por Karl Marx, em sua tese de doutorado (MARX, 1978).
2. Faremos uma explanação dos pressupostos e das concepções acerca do conhecimento, e seus respectivos critérios de verificação internos; exploraremos, também, as noções de: percepção; técnica(s) ou arte; o conceito de materialidade; sensações; etc. Nesta segunda parte nos interessaremos em mostrar como esses diferentes conceitos se articulam de forma tal que possam, tomando os elementos conceituais da física epicurista (desdobrados na primeira parte), se relacionar, e fundamentar, uma ética, ou seja, subsidiar as considerações éticas a partir de um sistema, em seu conjunto, todo ele integrado. Nesta parte faremos uso de algumas considerações de Aristóteles referentes à temática dos “saberes práticos”, “produtivos” e “teoréticos”, bem como das considerações de Foucault³ a esse respeito.
3. Na terceira parte mostraremos a que conjunto de problemas éticos alguns dos conceitos dos *textos-epicuristas*⁴ respondem, como eles são organizados e produzidos nas relações com a física e a canônica que os colocam, e como eles se relacionam entre si inseridos no mesmo contexto daquela ética. Nesta parte buscaremos analisar os conceitos de dor; tormentos, ou perturbações da alma; e aqueles aos quais estes se relacionam. Ainda nesta parte usaremos largamente as considerações de Freud em seu texto “*O mal-estar na civilização*” (FREUD, 1974) onde poderemos melhor situar o campo de preocupações que mantêm, em certa medida, relações de aproximação entre esses dois conjuntos de discursos, sem que, de modo algum, pretendamos a qualquer espécie de identificação entre os mesmos.
4. Buscaremos nesta parte mostrar como nos *textos-epicuristas* uma série de conceitos vem para responder aos problemas que haviam sido colocados no tópico anterior. Articularemos os pontos de aproximação conceitual entre Epicuro, Nietzsche e Foucault, mostrando como, e em que medida, esses dois últimos fizeram uso de instrumentos

³ Nos referimos ao curso proferido no Collège de France: *A Hermenêutica do Sujeito*, (FOUCAULT, 2006) e aos livros *Cuidado de Si e Uso dos Prazeres*, respectivamente os volumes dois e três da *História da Sexualidade*, (FOUCAULT, 1984 e FOUCAULT, 1985).

⁴ Tomamos aqui como sendo os *textos-epicuristas* o conjunto de discursos que atribuem a Epicuro uma série de enunciados. Estes *textos-epicuristas* não podem ser confundidos com os “textos de Epicuro”, nem tão pouco com os “textos dos epicuristas”, isso justificaremos na primeira seção da parte I.

intelectuais formados em suas origens naquele domínio de discursos epicurista, e sua importância relativa para esses diferentes sistemas de pensamento. E tentaremos desenvolver melhor o conceito de estética da existência por meio de alguns desdobramentos. De nenhum modo esgotaremos as possibilidades que abriremos neste texto, muito antes daremos os passos iniciais nestas investigações.

PARTE I

§1

O primeiro problema que devemos desenvolver antes de começarmos nossas considerações acerca dos objetos anteriormente esboçados é de cunho metodológico e historiográfico. Acreditamos que usos de expressões como: “Epicuro dizia que...”, “Epicuro pensava que...”, “Para Epicuro...” e outras similares podem ser por vezes equivocadas.

Tomemos um exemplo para análise. No texto de Diógenes Laércio (DL)⁵ encontramos quatro cartas: a *Idomeneus*, a *Heródoto*, a *Pitocles* e a *Meneceu*; um testamento e um conjunto de 40 máximas que Diógenes atribui a Epicuro (observe-se que também se encontram algumas outras sentenças dispersas ao longo do texto). Muitos autores tomam esses textos como se fossem os próprios textos autógrafos sem quaisquer restrições e cuidados, e essa atitude nos parece um equívoco.

Veja-se, pois que entre Epicuro e Diógenes existem aproximadamente cinco séculos. Não temos informações suficientes para poder afirmar por quantas “cópias” estes textos passaram e ainda que pudéssemos supor com grande chance de acerto não saberíamos ao certo qual o estatuto de uma “cópia” naquele contexto (ROSSETTI, 2006, pp. 49-58). É muito plausível supor que uma série de interpolações possa ter ocorrido; mais que isso, é de se supor que eventuais “erros” tenham sido “corrigidos” ou ainda que explicações mais complexas tenham sido substituídas por outras mais simples (ou vice-versa), enfim é de se supor que, de uma série de maneiras diferentes, estes textos possam ter sido modificados ao longo destes séculos antes que tenham chegado às mãos de Diógenes (ou modificados ainda pelo mesmo). Não nos parece haver qualquer delimitação de critérios para citação naquele contexto a partir dos quais se estabeleceria uma verificação, estabelecimento e manutenção do texto “mais original” em seus aspectos morfológicos e sintáticos (não nos interessa neste momento saber como uma possível noção de citação foi ao longo dos séculos sendo introduzida e modificada no período de IV-III a.C. à II d.C). Vemos, todavia, que elas, as citações, ocorrem de forma mais “livre” do que gostaríamos. É bastante plausível que um texto memorizado e assimilado por um discípulo, em

⁵ Faremos uso da seguinte notação para o texto de DL: o numeral romano refere-se ao Livro e o numeral arábico ao parágrafo; citaremos as páginas da edição que consultamos apenas se a tradução for decisiva, ou implicar em dificuldades para a nossa análise (DL. 1987).

algum momento deste intervalo, possa ter vindo a “substituir” um manuscrito “mais original”, ao gosto de um comprador, ou colecionador qualquer, e ter logrado, por acaso das contingências, sobreviver enquanto aquele texto primeiro, mais original, não tenha tido a mesma sorte. De toda forma o que se pode observar até aqui é que não se pode afirmar de forma decisiva que os textos tais quais nos chegaram através de Diógenes constituam palavra por palavra os textos de Epicuro.

Em segundo lugar é freqüente que os autores, antigos e contemporâneos, passem imediatamente da referência aos pretensos “textos” à definição dos próprios “pensamentos” de Epicuro. Aqui nosso incômodo é muito maior fundamentalmente para com os “modernos”. Tomando ainda o contexto dos textos transmitidos por DL, supomos que primeiramente eles constituam uma *seleção* de um conjunto maior de textos aos quais teve acesso (DL pode não ter tido acesso a toda a produção de Epicuro tal como ela se encontrava naquele momento quando a recebeu, mas apenas a uma parte que ignoramos que pode ser maior que o conjunto que nos transmitiu, mas que não necessariamente o foi). Indo mais além esses textos correspondem a certa leitura e apropriação da produção de Epicuro que lhe sobreveio. Supomos que um pensador qualquer, em medidas variáveis, não pense sobre um determinado assunto a mesma coisa ao longo de toda a sua produção, ou seja, que ele a modifique, uns autores mais, outros menos, mas que de toda forma existam modificações na forma como se concebe um determinado conceito ou um problema ao longo de sua vida. Supomos que Epicuro ao começar seus estudos não devia pensar da mesma forma, sobre os mesmos conceitos e problemas, que ao fundar sua escola (o Jardim), e que tenha continuado a rever seus conceitos, suas posições e pensamentos. Infere-se desta hipótese que uma determinada produção corresponda aos pensamentos e as formas conceituais de um determinado período no desdobramento de sua filosofia (observe-se que não estamos dizendo que as modificações tenham sido muitas, nem tão pouco intensas a ponto de uma revisão teórica mais radical, apenas assumimos que possam ter ocorrido tais mudanças ainda que se refiram as particularidades do sistema, ou mesmo novas formas de lhe arranjar, de relacionar os conceitos no sistema). Das diferentes cartas inferimos que correspondam diferentes momentos da produção de Epicuro e que entre si, ainda que façam uso dos mesmos termos, possam tomá-los em diferentes sentidos e acepções⁶.

⁶ Enfrentamos aqui algumas dificuldades que os próprios textos, tal como nos chegaram, nos colocam. A primeira delas refere-se ao período no qual teriam sido escritas as epístolas. Em (DL. X, § 28 e § 29) DL diz: “Tentarei expor a doutrina desenvolvida por Epicuro nessas obras [referência às obras de Epicuro mencionadas em § 27 e § 28] transcrevendo três de suas *Epístolas*, nas quais ele apresenta uma epítome de toda a sua filosofia. (29) Transcreveremos também suas *Máximas Principais* e demais sentenças dignas de menção, de tal forma que possas, o leitor, apreender todos os aspectos da personalidade do filósofo, ficando em condições de poder julgá-lo.”, mais à frente em X § 35, § 36, § 37 e em X § 84 e § 85 temos de modo geral a mesma apresentação, em um e no outro caso os textos serão

Parece-nos que de uma seleção tão estreita de textos, que podem ter sofrido as mais diversas modificações antes de chegar a Diógenes e que podem corresponder a diferentes extratos temporais com finalidades de discutir dentro de escopos diferentes e bastante delimitados (até mesmo pelo formato de carta no qual estes textos se encontravam: endereçados a indivíduos específicos e que mantinham com Epicuro relações difíceis de saber tornando impossível inferir em que medida elas, as relações entre Epicuro e seus destinatários, poderiam interferir naquela produção específica), não se pode deduzir o pensamento de Epicuro.

Uma atitude criteriosa, historiográfica e arqueológica, é a de não passar dos textos tais quais nos chegaram aos pensamentos de Epicuro; em nossa opinião, simplesmente, não se tem condições objetivas de inferi-los (os pensamentos), salvo se nossa formulação fosse algo assim: “Assumindo que os textos tenham chegado a DL sem modificações, que representem mais que simplesmente uma seleção, e que contenham o fundamental das teses de Epicuro, correspondendo a uma temporalidade na qual o pensamento de Epicuro já havia tomado uma forma bastante consistente, não sofrendo, portanto nas teses e conceitos que nestes textos aparecem modificações futuras, então acreditamos que Epicuro dizia e pensava que...”.

Nós, contudo não nos comprometeremos com todas essas asserções e para tanto forjamos o termo de *textos-epicuristas* que nos permitirá, sem ter de nos referir ao indivíduo Epicuro, tanto nos discursos como nos pensamentos, trabalhar esse conjunto de textos que são, ou foram, atribuídos a ele, seja na condição de fragmento ou de testemunho e nos permitirá referir a Epicuro como uma personagem conceitual a qual se lhes atribui autoria de textos e

apresentados como “uma epítome de todo o meu sistema” (§ 35), “os elementos fundamentais de todo o sistema doutrinário” (§ 35), “os elementos fundamentais da doutrina sobre a natureza do universo, em forma resumida” (§ 82), “uma exposição sumária e suficientemente clara sobre os fenômenos celestes, a fim de que possas fixá-la facilmente na memória, pois o que escrevi em outras obras é difícil de recordar, embora, como dizes, tenhas continuamente entre as mãos aquelas obras” (§ 84), (§ 85), (§ 35). O que nos interessa nestas passagens é primeiro que elas remetem a obras anteriores (no caso da epístola a Pitoclés a referência é mais totalizante: “Sendo assim, após haver escrito *tudo que tinha de escrever*, preparo-me para executar esta exposição” § 85) estabelecendo uma ordem entre a epístola a Heródoto (anterior) e a epístola a Pitocles. Ambas seriam posteriores a outras obras e em particular nos parece que a segunda sendo posterior a todas ou ao menos à maior parte das demais. Em segundo lugar nos interessa o caráter de generalidade a que elas se propõem com a ressalva de que essa generalidade é circunscrita a um determinado campo de investigação (cf: § 82 e § 84). Na epístola a Meneceu não encontramos marcas temporais com as características das anteriores o que nos coloca em uma situação ainda mais delicada. De toda forma os pontos aqui apresentados apenas corroboram os argumentos que estamos sustentando sobre as dificuldades de atribuir os textos que nos chegaram tais como nos chegaram a Epicuro e mais ainda de deles extrair o próprio pensamento do autor como se pode observar em muitos comentadores.

pensamentos, mas não como a um autor no sentido “moderno”, ou seja, aquele indivíduo que após ter escrito o que tinha a escrever e tomado como objeto de uma investigação crítica a qual se atribui a tarefa de compreendê-lo por meio de seus escritos e compreende-os por meio de sua vida. Finalmente, faremos então uma análise dos *textos-epicuristas* (no escopo do nosso trabalho usaremos apenas as atribuições e referências feitas a partir do texto “de” DL) e não dos textos *de* Epicuro, nem tão pouco dos textos *dos* epicuristas, e muito menos dos pensamentos *de* Epicuro.

§2

No texto de Diógenes Laércio (DL) encontramos a seguinte enunciação:

No primeiro livro de sua Vida de Epicuro, o epicurista Apolodoro afirma que Epicuro se voltou para a filosofia após haver repudiado os mestres-escolas porque não souberam explicar-lhe a significação de 'caos' em Hesíodo. Hêrmipos, todavia, diz que o próprio Epicuro foi mestre-escola, e que mais tarde a leitura das obras de Demócrito o levou a dedicar-se avidamente à filosofia (X. 2).

Notem-se dois elementos que queremos ressaltar, por hora: o primeiro é o conceito de “caos” e o segundo a referência a Demócrito. Karl Marx sustentará em sua tese que os conceitos de “caos” e de “acaso” são fundamentais na diferenciação das filosofias da natureza de Demócrito e de Epicuro. Note-se que Epicuro havia “repudiado os mestres-escolas porque não souberam explicar-lhe a significação de 'caos' em Hesíodo”. Este incômodo de Epicuro em relação aos seus antecessores reaparecerá em outras passagens. Epicuro aparece vinculado aos físicos em (DL. X. 3, X. 4, X. 7-8, X. 12-14). Salvo por duas aparições de Leucipos (X. 13), as associações relacionam mais freqüentemente Epicuro a Nausífanos (X. 13: “seu mestre”) e a Demócrito. Elas são importantes porque em conjunto sempre se referem a uma negação ou distanciamento entre Epicuro e os outros três, no caso de Leucipo nega-se até mesmo que ele tenha existido. Seja como for, Epicuro apareceu na condição de autodidata (X. 2, X. 7-8, X. 13). Essa condição nos parece significar certa oposição aos físicos, observe-se que mesmo seu discípulo Metrodoro teria escrito um livro intitulado “Contra Demócrito” (X. 24), e o próprio Epicuro um outro intitulado “Epítome dos Livros Contra os Físicos” em (X. 27).

O que nos interessa em todas essas associações são as relações de rivalidade e oposição nas quais Epicuro aparece de uma ou de outra forma associado seja aos físicos que lhe antecederam, seja aos conceitos que eles defendiam. Em (X. 28) se pode observar que o tema “Do Destino” lhe sugeriu um escrito e com isso devemos entender um escrito onde dadas as outras referências ele provavelmente polemizava com os defensores do conceito do destino. Em (X. 133) lê-se: “(...) o destino, introduzido por alguns filósofos como senhor de tudo, é uma crença vã (...) as coisas que dependem de nós são livremente escolhidas e são naturalmente

acompanhadas de censura e louvor”. Em (X. 134) lê-se: “Seria melhor, realmente, aceitar os mitos sobre os deuses do que aceitar ser escravo do destino adotado pelos filósofos naturalistas (...) pois o destino dos filósofos naturalistas é uma necessidade inflexível (...)”. Nestas passagens se estabelecem de forma bastante clara as relações entre os “filósofos naturalistas”, “o destino”, a “necessidade”, o “acaso” e a escolha livre (“livremente escolhidas”). Retomemos o fragmento nº 2 de Leucipos: “Nada deriva do acaso, mas tudo de uma razão e sob a necessidade” (BORNHEIM, 2003, p. 103). Imaginamos que é a esta necessidade que o texto fazia referência. Uma “necessidade inflexível”. Um dos filósofos modernos que mais se incomodou com a problemática do determinismo da causalidade foi Karl Marx. Vejamos, então, como em sua famosa tese de doutorado, Marx articulou estas relações e buscou responder com Epicuro a esse antiqüíssimo problema filosófico.

§3

O primeiro elemento a ressaltar é a compreensão do conceito de átomo como princípio (*ἀρχή*).

“Buscar a causa desta determinação equivale então a inquirir a causa que converte o átomo em princípio, questão evidentemente despojada de sentido para quem o átomo é a causa de tudo, mas ele mesmo carece de causa”.⁷

Esta passagem é uma das mais difíceis, porém é uma das mais importantes por dois motivos. Primeiro porque articula os conceitos de átomo e de princípio, o que buscaremos desenvolver mais à frente. E segundo porque articula a passagem da física à ética a partir do conceito de átomo, relacionando os dois elementos fundamentais da nossa discussão que são de um lado a necessidade dos filósofos da natureza anteriores a Epicuro e de outro a escolha livre deste último.⁸

Começemos pelo princípio, o átomo enquanto tal. Não nos é dado “escolher” as coisas como gostaríamos que elas fossem. Elas são como são. Nem tão pouco nos é dado conhecer o porquê das coisas serem como são. Nossa dificuldade é a de entender o sentido primeiro de

⁷ “Buscar la causa de esta determinación equivale entonces a inquirir la causa que convierte al átomo en principio, cuestión evidentemente despojada de sentido para quien el átomo es la causa de todo, pero él mismo carece de causa” (MARX, 1978, p. 47).

⁸ Para uma discussão mais pormenorizada acerca da necessidade em Demócrito e a sua negação por meio do conceito de derivação, ou desvio oblíquo em Epicuro (MARX, 1978, pp. 32-38). Adotemos de agora em diante que sempre que nos referirmos aos termos: “desvio”, “derivação”, “declinação”, “*clinamen*”, “*παρέγκλισις*” e “*πλάγιον*” estaremos nos referindo ao desvio da linha reta, portanto oblíquo, que o átomo realiza.

princípio como fundamento da realidade arbitrária. Vejamos um exemplo para melhor compreender.

Por que os átomos desviam-se de suas trajetórias retilíneas? A essa questão poderíamos (estamos apenas conjecturando por absurdo) “responder”: Ora, uma série de interações físicas e químicas se dão de tal forma que em uma determinada faixa de tempo ao observarmos a trajetória, sob certas circunstâncias, ela se nos mostrará desviante. Ou seja, é devido a fenômenos físicos ocorridos em seu interior e na interação com outros corpos e sob o efeito de forças responsáveis por este movimento.

A essa resposta, e aqui talvez nosso esforço se deva concentrar, perguntaríamos: mas *por que* aquela série de interações e processos físicos (sejam eles quais forem: interações nucleares ou reações moleculares de forças) são tais quais são, ou seja, por que os processos, que se dão, se dão da forma como se dão e não de uma outra forma, por que *desta* e não de *outra* maneira? Aos que se aventurassem a responder recorrendo, por exemplo, as propriedades subatômicas dos compostos atômicos que estão ali interagindo perguntaríamos: Mas por que as propriedades daqueles compostos específicos são aquelas que são e não outras, ou seja, por que os fenômenos ali implicados têm estas e não outras propriedades? E se em uma atitude de recuo nosso interlocutor dissesse: “No atual estado dos conhecimentos da física, não podemos responder a essa questão”; nós lhe objetaríamos do seguinte modo: Em se tomando como dado que há lá um determinado fenômeno (ou um conjunto de fenômenos), que envolve elementos particulares, cujas propriedades lhes são singulares e que interagem segundo uma dinâmica específica que lhes é própria, queremos, quando perguntamos, não que nos responda *descrevendo* (seja as propriedades seja os acontecimentos) o que se passa tal como se passa, mas antes que estabeleçamos (ou não) um acordo sobre as coisas que são como são, isto é, de uma determinada maneira, etc, e onde o porquê delas serem como são se nos mostrará arbitrário ou não. E com isso queremos dizer não que não existam causas para os fenômenos, mas que não existem causas para que sejam os fenômenos como são⁹.

⁹ Uma outra atitude possível para nosso interlocutor, que não consiga lidar com o caráter arbitrário da existência seria responder: “Por que Deus assim o quis!”. Seja como for, essa formulação de modo algum se desvencilha do problema, muito antes apenas o estende. Perguntar-lhe-íamos mas por que Deus quis, tal qual o quis, deste modo e sob aquelas circunstâncias específicas e não de outro? E por quanto nosso interlocutor pudesse, ainda que estendesse o problema ao infinito, supondo-se que pudesse fazê-lo, continuar a sustentar a não arbitrariedade da existência sempre poderíamos lhe inquirir sobre a arbitrariedade daquele estado de coisas, estivesse ele na origem, enquanto causa, de qualquer que fosse o nível ao qual o problema, e suas “respostas”, se estendessem. O caso particular do recurso ao infinito, se fosse utilizado para argüir que sempre existirão causas, porquanto nos estejam distantes (ou mesmo para além de qualquer possibilidade de conhecimento), é facilmente contornável com a seguinte questão: Mas *por que* a existência é de tal modo que existem sempre, e desde o começo,

Façamos agora a passagem que Marx marca como sendo uma das diferenças fundamentais entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro. Toda a primeira sessão da segunda parte de sua tese buscará marcar como, no acréscimo de um movimento ao átomo (a declinação ou desvio da linha reta), as duas correntes de pensamento vão se separar radicalmente. Uma se apoiará no determinismo da “necessidade inflexível” e a outra na escolha livre que não rejeita a necessidade, mas fundamenta a liberdade na arbitrariedade primeira da declinação, ou desvio, do átomo da linha reta. O que nos interessa nesse momento é compreender que tanto em um quanto noutro sistema a diferença é posta no princípio (*ἀρχή*) como fundamento, indo, portanto, para além da noção de temporalidade interna à causalidade, ou seja, não prescindindo da causalidade por se colocar em um sentido diferente. Para Demócrito os únicos movimentos do átomo são “a queda em linha reta” e o “rechaço de numerosos átomos”, para Epicuro, todavia, há um terceiro: “a desviação do átomo de sua linha reta”¹⁰.

§4

Para Karl Marx, Lucrécio foi “o único de todos os antigos que compreendeu a física de Epicuro” e, foi a sua exposição, frente a dos demais, a “mais profunda”¹¹. A menção de Marx a Lucrécio, não apenas não é aleatória como, é fundamental para os desdobramentos que realizaremos. Notemos que Marx ao tomar Lucrécio como fora acima citado estará se comprometendo com os enunciados de Lucrécio ao menos no que se refere ao *clinamen* e suas

infinitas causas, isto é, por que a “natureza” não é de tal forma que existam princípios onde o procedimento cessaria? Por que tem de haver infinitas causas de causas de causas ..., sendo por tanto deste modo e não de outro? Ainda aí a arbitrariedade se mostraria claramente. Contudo gostaríamos de observar que não estamos nos comprometendo seja com uma ou com outra forma de enxergar a “natureza” (palavra demasiado ambígua). O que nos interessa é mostrar o tipo de procedimento de pensamento, raciocínio, a partir do qual se pode observar na “natureza” seu caráter de arbitrariedade, e é preciso lembrar que não apenas não nos interessa investigar as formulações que tentem dar conta deste problema como também não fora esse o interesse dos filósofos de natureza. Nos deteremos apenas na análise das decorrências, partindo da forma como se concebiam os princípios, que Epicuro tirará para a ética, ou seja, para um modo de vida filosófico possível; isto é, não estamos interessados em saber se os átomos se desviam ou não de suas trajetórias, nem tão pouco nos interessará saber quais as causas se é que as há neste desvio caso ocorra, nosso interesse está em primeiramente compreender a noção subjacente de princípio, enquanto estrutura arbitrária da realidade e seguir o mais de perto que conseguirmos os desdobramentos conseqüentes das escolhas destes ou daqueles princípios, e portanto os desdobramentos conseqüentes do desvio dos átomos da sua trajetória linear.

¹⁰ “la caída en línea recta”, “rechazo de numerosos átomos” e “la desviación del átomo de su línea recta” (MARX, 1978, p.41).

¹¹ “el único de todos los antiguos que comprendió la física de Epicuro”, “más profunda” (MARX, 1978, p.44).

decorrências.¹²

Façamos uma observação acerca da passagem X.61 da epístola a Heródoto. No grego se enuncia: “(...) Nem o movimento ascendente é mais veloz, nem o movimento oblíquo através do espaço das colisões, nem o movimento descendente devido ao próprio peso (...)”¹³. Queremos destacar nesta passagem dois elementos. O primeiro é o termo “πλάγιον” (oblíquo) que se refere ao termo “φορά” (“ação de levar adiante”, “ação de mover-se”, “inclinação”, enfim, “movimento”). Temos então na passagem anterior a designação do “movimento oblíquo” do átomo. O segundo se refere ao termo “δία”, e é este o ponto mais complicado. “δία” naquele contexto desempenha a função de uma preposição que seguida de genitivo pode designar: 1) Lugar ou espaço: movimento em linha; movimento através de um espaço; entre, no meio de, em; à, à distância de; por cima de, sobre; ao largo de; passando por meio de, por; 2) Tempo: depois de cada (tempo); intervalo entre dois pontos; duração; 3) Causal: agente; por causa de; na prosa tardia: a matéria da qual uma coisa é feita; 4) expressar uma condição de estado. Dos demais todos, salvo o 3, têm um sentido de passagem seja espacial ou temporal, dão um certa noção de um movimento que

¹² Nem todos os autores concordam com essa passagem. João Quartim de Moraes, por exemplo, argumentará em defesa da tese de que o *clinamen* foi cunhado por Lucrécio e, portanto, não é de autoria de Epicuro. Seus dois argumentos principais consistem em mostrar que: primeiramente, o *clinamen* não é necessário para que haja colisões, ou seja, para que os mundos possam se formar; em segundo lugar, o *clinamen* não aparece em nenhum dos textos de Epicuro que nos chegaram. O primeiro argumento se encontra desenvolvido ao longo das páginas: 47-51 e o segundo nas páginas que vão de 72 a 75 (MORAES, 1998). Sobre os seus argumentos pensamos o seguinte: 1) De fato o conceito de *clinamen* não é necessário para a produção das colisões, todavia, Lucrécio também não pretendeu que o fosse e sim Cícero. O *clinamen* desempenha uma outra função (cf. Parte I, §4); 2) Quanto ao fato de que o termo não apareça em nenhum texto de Epicuro que nos tenha chegado, esperamos que tenhamos desenvolvido suficientemente os motivos pelos quais não concordamos com esse enunciado: “texto de Epicuro”, bem como já discurremos suficientemente sobre a relevância dos textos que nos chegaram em comparação aos que (segundo DL) Epicuro teria escrito. De todo modo é fundamental recorrer ao Livro X §27 e §28, onde se contam de suas obras as “melhores” (as obras somam 38 em 79 livros e as epístolas apresentadas não correspondem necessariamente ao total de epístolas que teriam sido escritas dado que em X §136 DL cita uma outra epístola “Aos filósofos de Mitilene” que não estava anteriormente mencionada). Conferir para um melhor esclarecimento Parte I, §4; 3). As páginas 72-73 encontram-se em contradição com sua própria tradução da “Carta a Heródoto” na p.90 onde, Moraes, traduz “πλάγιον” por “oblíquo” tendo afirmado em p.73 que não se encontrava em nenhum de seus escritos “Nem o termo e nenhum outro equivalente: a doutrina da declinação ou desvio dos átomos no vazio não é de sua autoria [de Epicuro]”.

¹³ A tradução da passagem é de nossa autoria (DL. X.61):
“(…) οὐθ’ ἢ ἄνω οὐθ’ ἢ εἰς τὸ πλάγιον δία τῶν κρούσεων φορά, οὐθ’ ἢ κάτω διὰ τῶν ἰδίων βαρῶν.”

vai de um ponto a outro no espaço¹⁴ ou ainda um estado de coisas.

O ponto central é que a maior parte dos tradutores, a despeito da importância dos demais sentidos, fará uso do terceiro. Parece-nos que isso se deve ao fato de que o mais das vezes essa partícula recebe o sentido causal (é seu sentido primeiro quando seguida de acusativo). Todavia para nós é de suma importância notar que as leituras de Cícero e Lucrécio, entre os antigos, e de Bayle e Schaubach, entre os modernos, divergem segundo Marx justamente neste ponto (de nossa parte podemos acrescentar que a maior parte dos comentadores está até hoje em divergência com relação a esse ponto: não há consenso quanto ao desvio oblíquo). Para Marx, se apoiando na leitura de Lucrécio, e para nós, com as considerações que já foram apresentadas, seja pelo número de leitores antigos que atribuem a Epicuro o conceito de “desvio” (Estobeo, Cícero, Plutarco, Lucrécio¹⁵), ou pelos usos dos termos nas fontes que nos chegaram (que de modo algum podem ser reduzidas a DL) é plausível que Epicuro tenha feito uso do conceito de desvio oblíquo da linha reta. E mais que isso, os textos de que dispomos levam-nos a suspeita de que possam não estar totalmente corretos em suas traduções alguns dos mais importantes comentadores¹⁶.

Vejam, agora, algumas das propriedades dos átomos. Inicialmente o conceito de átomo remete àquilo que por sua natureza é não-vazio, ou seja, é pleno ou cheio: solidez e grandeza etc., remetem a esse caráter. Em segundo lugar o átomo atualiza o conceito de “*ser*” enquanto o vazio atualiza o conceito de “*não-ser*”. Em terceiro, o átomo não pode ser tomado a partir de um referencial puntiforme (MARX, 1978, pp.44-46), dado que o ponto espacialmente “*não-é*”, ainda que abstratamente seja. Decorre da anterior que o átomo não atualiza o conceito da linha (MARX, 1978, p.44). Dado que a linha é o ser do movimento do ponto. Outra característica do átomo, segundo Marx atribui a Epicuro, é o de que da mesma forma que os astros efetuam o movimento

¹⁴ Cf. HG Liddell, R Scott, HS Jones, 1996.

¹⁵ Outro grande trabalho a esse respeito foi feito por Domenico Pesce que nos acrescenta entre as fontes antigas Diógenes de Enoanda (PESCE, 2002, pp.63-64 e MARX, 1978, pp.41-53).

¹⁶ Referi-mo-nos a Marcel Conche, Jean Bollack, Mayotte Bollack, Heinz Wismann (CONCHE, 1999, pp. 112-113 e BOLLACK, 1971, pp. 120-121). Há uma pequena diferença no texto em grego nestes dois autores, o primeiro traz no feminino nominativo singular: *φορά* e o segundo no feminino nominativo plural: *φοραί*; quanto à tradução desse termo trazem respectivamente: *côté* e *oblique*; ambos trazem na tradução de *δία*: *résultant* e *résultent*). As traduções de Mário da Gama Kury e João Quartim de Moraes (KURY, 1987, p.297 e MORAES, 1998, p.90) trazem “oblíquo” para *φοραί*, todavia divergem na tradução de *δία*: *decorrente* e *determinado* respectivamente. De toda feita entendemos que uma boa tradução para o termo *δία* deve dar conta de abarcar o sentido de movimento e passagem ‘através de’, ‘entre’, e ‘por meio de’; e não repetir a tradução de: *por causa de*, ou, *em decorrência de*; que nos parece não dar conta do sentido conceitual ali expresso e da adequação gramatical de *δία* + genitivo: *τῶν* (Sobre o conceito de conceito: DELEUZE, 1992, pp.27-47).

oblíquo, os átomos também o podem efetuar. Decorre imediatamente que para além do movimento de queda em linha reta o átomo possua outro movimento que é o da desviação da linha reta, o movimento oblíquo (MARX, 1978, p.46). Outra característica do átomo é seu caráter de individualidade absoluta. O átomo é concebido como sendo completamente separado e não podendo se misturar a nada. Note-se que não estamos nos referindo às interações entre os átomos, mas ao seu caráter de inteireza e indivisibilidade, logo a sua unicidade. Destes elementos: individualidade absoluta e declinação ou desvio da linha reta sem causa, segue-se outra propriedade: sua autonomia¹⁷.

PARTE II

§1

Tomemos agora um outro problema. Utilizaremos aqui de Aristóteles porque ele formulou no que diz respeito a várias questões filosóficas como a sabedoria, a felicidade, a prudência e em outros tantos pontos o arcabouço do qual Epicuro pode se servir e usar. E ainda que não nos ocupemos de mostrar essa herança aristotélica de Epicuro nos contentaremos em mostrar sua relevância e indispensabilidade na discussão das técnicas etopoéticas do eu. É no domínio dessas tecnologias de subjetivação que Aristóteles nos interessará fundamentalmente. Foucault, recolocando a questão “a que preço posso ter acesso à verdade?”, dirá que Aristóteles constitui uma exceção enigmática sobre a temática do acesso à verdade, por meio de um trabalho a ser operado sobre si mesmo (FOUCAULT, 2006, pp.233-234).

Isso que parece um enigma para Foucault não é tratado com menos dificuldades por Pierre Hadot que inicia da seguinte forma o capítulo sobre Aristóteles, em sua obra “*O que é a filosofia antiga?*”:

¹⁷ “Los átomos son cuerpos puros autónomos, o más bien, el cuerpo pensado em su autonomía absoluta, como los cuerpos celestes. Ellos se mueven, em efecto, como éstos, aunque no en línea recta sino oblícuo. El movimiento de la caída es el movimiento de la dependencia.”; “Por eso afirma con razón Lucrecio que la desviación quebra las *fati foedera* (los pactos del destino), y como él aplica en seguida esto a la consciencia, se puede decir del átomo que la desviación es esse algo em su interior que puede luchar y resistir.” e, finalmente, “También observa Cicerón, y, según Plutarco, muchos autores antiguos, que la desviación del átomo acaece *sin causa*; y nada más humillante, dice Cicerón, puede sucederle a un físico. Pero, ante todo, una causa física, tal como la quiere Cicerón, empujaría la desviación de los átomos dentro del determinismo, del que ella debe precisamente liberarnos. Así, pues, el átomo no se há completado del todo antes de haber sido colocado em la determinación por la desviación. Buscar la causa de esta determinación equivale entonces a inquirir la causa que convierte al átomo em principio, cuestión evidentemente despojada de sentido para quien el átomo es la causa de todo, pero él mismo carece de causa.” (MARX, 1978, pp.46-47).

“A representação que se faz habitualmente da filosofia de Aristóteles parece contradizer totalmente a tese fundamental que defendemos nesta obra, segundo a qual a filosofia foi concebida pelos antigos como um modo de vida” (HADOT, 1999, p.119).

Contudo, seguindo uma série de elementos deixados nos textos que nos chegaram atribuídos a Aristóteles, Hadot reorganizará a forma como se deve colocar a questão.

“Parece que para Aristóteles a filosofia consiste em um modo de vida 'teorético'. Em relação a isso, é importante não confundir 'teorético' com 'teórico'. (...) o próprio Aristóteles só emprega a palavra 'teorético', e a utiliza para designar, por um lado, o modo de conhecimento que tem por fim o saber pelo saber e não um fim exterior a si mesmo e, por outro, o modo de vida que consiste em consagrar sua vida a esse modo de conhecimento. Neste último sentido, 'teorético' não se opõe a 'prático'; em outras palavras, 'teorético' pode aplicar-se a uma filosofia prática, vivida, ativa, que leva à felicidade. Aristóteles diz explicitamente: '*A vida prática não é necessariamente voltada para o outro, como o pensam alguns, e não são somente os pensamentos que visam resultados produtivos pelo agir que são 'práticos', pois são 'práticos', bem mais ainda, as atividades do espírito (theoriai) e as reflexões que têm seu fim em si mesmas e se desenvolvem em vista de si mesmas...*'” (HADOT, 1999, pp. 124-125 e ARISTÓTELES, VII, 3, 8, 1325b).

Finalmente, atinge-se a perspectiva na qual:

“(...) a filosofia 'teorética' é, ao mesmo tempo, uma ética. Assim como a *práxis* virtuosa consiste em escolher como fim tão-somente a virtude, em querer ser um homem bom, sem procurar outro interesse particular, da mesma maneira a *práxis* teorética --- é o próprio Aristóteles que nos induz a arriscar essa fórmula aparentemente paradoxal --- consiste em escolher como fim apenas o conhecimento, em querer o conhecimento por ele mesmo, sem perseguir outro interesse particular e egoísta estranho ao conhecimento” (HADOT, 1999, p.125).

Parece-nos que Aristóteles também toma as relações *teorética-práxis* de uma forma bastante diferente da qual, o mais das vezes, nós tomamos as relações teoria-prática. E é o que buscaremos desenvolver, em suas linhas gerais, agora.

Primeiramente, é sempre no âmbito de certa atividade, exercício (ARISTÓTELES, 2002, Livro I, § 8 e 9), um maneira de fazer¹⁸, um hábito¹⁹ e, ou, um cultivo²⁰ da alma que veremos

¹⁸ Observe-se que na metáfora do nó, o que se encontra verdadeiramente em jogo é um conjunto de

associados o intelecto, a ciência, e o saber, de um modo geral, nos textos aristotélicos. Mais que isso, está na origem da atividade da alma aquilo que há de mais material: os sentidos. Ainda no primeiro livro da *Metafísica* pode-se observar que na origem das ciências bem como das artes se encontram a experiência, a memória e os conhecimentos adquiridos pelos sentidos (ARISTÓTELES, 2000, Livro I, § 1).

Em segundo lugar, gostaríamos de observar que tanto a prática, a produção e a teórica são concebidas como concepções intelectuais (ARISTÓTELES, 2000, Livro VI, § 1). Deste ponto de vista, um modo de vida contemplativo (ARISTÓTELES, 2002, Livro I, § 5) não nos parece poder ser entendido como abstrato, ou ainda desvinculado da vida, mas antes como um conjunto bastante complexo de procedimentos e atividades da alma humana considerada em suas limitações e empenhada “na ação e contemplação do que é conforme à virtude” (ARISTÓTELES, 2000 Livro II, § 1 e 2002. Livro I, § 10). São todas as formas diferentes entre si de atividades da alma que jogam com um princípio racional do homem, princípio este a ser entendido como um “exercício ativo” (ARISTÓTELES, 2002, Livro I, § 7).

Enfim, não nos interessa esgotar as diversas passagens que subsidiam a tese de Hadot segundo a qual para Aristóteles a vida teórica é ela mesma um modo de vida contemplativo, dado que isso nos parece verossímil²¹. O que devemos guardar destas passagens é que segundo os textos-aristotélicos, o saber e a prática se encontram ligados profundamente. Que as atividades artísticas adquirem um estatuto de concepção intelectual, ou atividade da alma segundo a razão, e que a teórica contemplativa é ela mesma uma forma de atividade definidora de um modo de vida.

procedimentos que visam a esclarecer as dificuldades que se encontram nas ciências (ARISTÓTELES, 2000, Livro III, § 1). Note-se que Aristóteles se coloca em continuidade com Platão neste ponto. A metáfora do homem que se encontra acorrentado nas dificuldades e dúvidas e, portanto, não pode ir adiante é exatamente a mesma que podemos observar em Górgias (PLATÃO. *Górgias*. 458 a-b) e constitui também uma das metáforas essenciais da República (PLATÃO. *República*. 514 a-c). Observemos ainda que no segundo livro da *Metafísica* a temática platônica da obstrução da verdade pelo sujeito (em si mesmo limitado) que conhece é claramente expressa. A metáfora que é usada nesta passagem é exatamente a mesma que encontramos na célebre alegoria da caverna. A luz das coisas verdadeiras ofusca nossa visão da mesma forma que a luz do dia ofusca os olhos dos morcegos (acrescentamos: das cavernas) (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro II, § 1).

¹⁹ Observe-se que nesta passagem a própria linguagem é produtora em relação ao hábito, e que a forma como se parecem as coisas se modifica em conformidade com o hábito lingüístico (ARISTÓTELES, 2000, Livro II, § 3).

²⁰ A ciência aparece nesta passagem como algo que se cultiva, que se cuida (ARISTÓTELES, 2000 Livro III, § 1).

²¹ O próprio Aristóteles diz na *Ética a Nicômaco* que existem três tipos principais de vida dentre os quais ele incluirá a vida contemplativa (ARISTÓTELES, 2002, Livro I, § 5).

§2

A análise que Foucault traça a partir da Antigüidade quando caracteriza dois conjuntos de técnicas: as produtivas e as de si comporta algumas colaborações de Aristóteles, vejamos quais.

Em “As técnicas de si” (FOUCAULT, 2009), Foucault divide em quatro grupos as técnicas, sendo elas: as técnicas de produção “graças as quais podemos produzir, transformar e manipular objetos”; as técnicas de sistemas de signos por meio das quais o discurso se depara com uma série de mecanismos de controle, organização, seleção e distribuição; as técnicas de poder “que determinam a conduta dos indivíduos, submetendo-os a certos fins ou à dominação, objetivando o sujeito”; e as técnicas de si “que permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou imortalidade”. Lograremos êxito em nossa exposição se conseguirmos mostrar que em alguma medida esses quatro domínios de técnicas já se encontravam articulados, ainda que segundo uma outra disposição, nos textos aristotélicos.

Enfatizaremos, fundamentalmente, às técnicas de produção e de si, passando um pouco ao largo das técnicas do poder e de sistemas de signos. Começemos pelas duas últimas.

Quanto às técnicas de sistemas de signos gostaríamos de marcar, grosso modo, que foram desenvolvidas em larga medida por Aristóteles. O mesmo dedicou ao estudo da linguagem seja sob a forma da poesia ou do silogismo, ou ainda dos exemplos e entimemas da retórica um extenso volume de textos. A concepção segundo a qual a linguagem produz realidade não passou de modo algum despercebida para Aristóteles²². Que todo um conjunto de técnicas, sua lógica por exemplo, tenham sido desenvolvidas para controlar o aparecimento aleatório do discurso, seus poderes “divinos”²³, isso não podemos negar.

Quanto às técnicas do poder, lembremos suas principais considerações sobre a ciência política (ARISTÓTELES, 2002, Livro I, § 2). Ela é a tal ponto superior às demais ciências e mais prestigiosa que: 1) determina quais as ciências que devem ser estudadas e até que ponto, pelos indivíduos (caráter pedagógico do poder); 2) inclui em seu interior as faculdades tidas em maior “apreço” como: a estratégia, a economia e a retórica (domínio dos instrumentos e tecnologias de dominação); 3) utiliza as demais ciências e ainda legisla sobre o que devemos fazer e sobre o que

²² Sobre este ponto basta ver suas considerações na *Metafísica*. A linguagem está, nesta passagem, atrelada ao hábito e é a partir deste que se pode verificar a força persuasiva que possui (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro II, § 3).

²³ Ainda que o sistema de signos mais elaborado se encontre desenvolvido por Aristóteles, foi Platão que colocou as principais questões a esse respeito. Para uma primeira aproximação conferir o texto Górgias que discute alguns dos temas fundamentais acerca da linguagem, como o estatuto do discurso e a persuasão.

devemos nos abster (normalização, controle e docilização dos corpos). Enfim, sabemos bem que o objetivo da ciência política, para Aristóteles, é tornar os cidadãos “homens bons e obedientes às leis” (ARISTÓTELES, 2002, Livro I, § 13).²⁴

No que diz respeito às técnicas produtivas a proximidade das apresentações de Aristóteles e Foucault é muito mais nítida. São formas de atividade, que usam de determinados saberes, visando a fins que são exteriores as próprias atividades de produção. São produtivas porque manipulam objetos e buscam lhe modificar e transformar. Ocupam-se em “inventar” e “estudar” “as maneiras de produzir alguma coisa”. Dizem respeito “àquilo que pode ser de outro modo” e que “é possível” (ARISTÓTELES, 2002, Livro VI, § 4). Os exemplos que se pode dar a esse respeito mostram claramente como essas duas concepções coincidem largamente: a escultura, a pintura, enfim toda arte que vise a transformação de materiais exteriores a quem os manipula e cuja finalidade permanece exterior após o resultado da fabricação.

Finalmente, e aqui teremos nossas maiores dificuldades, consideremos as técnicas de si nos textos-aristotélicos. Começemos pelos princípios do “conhecimento de si” e do “cuidado de si” que norteiam as referidas técnicas.

“(…) εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὐτῷ εἰδέναι· (saber o que é bom para si mesmo): ἀλλ’ ἔχει διαφορὰν πολλήν· καὶ δοκεῖ ὁ τὰ περὶ αὐτὸν εἰδὼς καὶ διατρίβων (o modo de vida, ocupação) φρόνιμος εἶναι, (...)”²⁵

Ocupar-se consigo mesmo, buscando saber o que é o melhor para si mesmo é um modo de sabedoria prática, ou seja, cuidar de si, ocupar-se de si e se conhecer não poderiam estar ligados de forma mais íntima.

Pode-se observar pela passagem citada que na sabedoria prática (onde se incluem a ciência ética e a ciência política²⁶) tal como Aristóteles as concebe, aqueles dois princípios se encontram articulados de tal forma que um e outro se pressupõem mutuamente. Isso se pode

²⁴ Sobre o poder e suas técnicas conferir: FOUCAULT, 2005.

²⁵ “Desse modo, saber o que é bom para si mesmo é uma espécie de conhecimento, mas é bem diferente das outras espécies, e considera-se que o homem que conhece os próprios interesses e com eles se ocupa tem sabedoria prática” (ARISTÓTELES, 2002 e ARISTÓTELES, 1959, 1141 b 1- 1142 a 1).

²⁶ Observe-se que a ciência política têm mais importância e relevo que a ética para Aristóteles, isso pode ser constatado confrontando-se a *Ética a Nicômaco* (livro I, §2: 1094a-1094b; livro I, §4: 1095a; livro I, §9: 1099b; e livro VI, §12 e §13: 1143b-1145a), a *Política* (1252a - 1253a) e a *Metafísica* (Livro III, §2). (Em todas as passagens considerar as partes de forma inclusiva). Estas passagens bastam para demonstrar o que havíamos afirmado, contudo não se pretende que as relações entre as ciências ética e política se restringem às passagens mencionadas.

observar de diversos modos. Inicialmente, porque “o fim ao qual se visa não é o conhecimento, mas a ação” (ARISTÓTELES. 2002, Livro I, § 3). Todavia, a aquisição da sabedoria prática implica uma escolha de um modo de vida segundo a razão (ARISTÓTELES. 2002, Livro I, § 3). Esse modo de vida é fundamentalmente um modo de conhecimento científico, todavia, prático. Sua finalidade é o exercício da felicidade (uma forma de atividade do sumo bem) (ARISTÓTELES. 2002, Livro I, § 8), exercício esse que implica a produção de um bem viver e bem agir (ARISTÓTELES. 2002, Livro I, § 4).

Encontramos desta forma a finalidade do bem atrelada às ações e propósitos em si mesmos, constituindo estes a felicidade, tendo esta também por característica a auto-suficiência (ARISTÓTELES, 2002, Livro I, § 7). O próprio “ser humano” tem sua função definida neste contexto por uma espécie de vida constituída por uma atividade da alma que implica um princípio racional (ARISTÓTELES, 2002, 1097 b - 1098a). Finalmente, podemos acrescentar que se incluem na finalidade de uma vida que se possa chamar feliz, para Aristóteles: a virtude, a sabedoria filosófica, a sabedoria prática e o prazer.

Quanto à virtude, essa Aristóteles toma como já dada pela tradição, é pressuposto para a sabedoria prática uma educação que tenha proporcionado o conhecimento e a aquisição desta, ou ao menos que lhe permita a aquisição com alguma facilidade (ARISTÓTELES, 2002, 1095 b). Já a sabedoria filosófica, ainda que seja tomada como mais excelente que a sabedoria prática, não pode prescindir desta, dado que é a sabedoria prática que fornece os meios para produzi-la (ARISTÓTELES, 2002, Livro VI, § 12 e 13). No que concerne ao prazer, a atividade conforme a virtude é por si mesma aprazível, pois “o prazer é um estado da alma, e para cada homem é agradável aquilo que ele ama” (ARISTÓTELES, 2002, 1099a).

Esperamos que essa apresentação nos possibilite relacionar o conceito de técnicas de si formulado por Foucault com o de sabedoria prática como o encontramos nos textos aristotélicos. Para tanto vejamos com um pouco mais de detalhes no que consistem estas técnicas e comecemos por contextualizá-las.

Dos dois preceitos centrais às análises de Foucault (conhece-te a ti mesmo e ocupa-se, ou cuida de si mesmo) as técnicas de si constituem justamente as relações entre campos de saberes verdadeiros e as práticas de modificação de si a partir daqueles. Estas relações por sua vez, são simultaneamente relações que os indivíduos estabelecem consigo mesmos, e conjuntos de práticas para consigo (FOUCAULT, 2006, pp. 3-24). Estas técnicas, contudo, estabelecem exigências aos indivíduos. Exige-se que se comprometam com um determinado modo de vida, que se exercitem para adquiri-lo. O modo de vida segundo esses preceitos comporta ainda uma outra dimensão que vale salientar. Trata-se de uma quádrupla funcionalidade desses preceitos: primeiro, o indivíduo deve corrigir os maus hábitos e a educação deficiente que aprendeu; segundo, o indivíduo no interior do cuidado e do conhecimento de si se prepara para a vida política (isso se pode ver ao menos de Platão a Aristóteles para os quais é a política a ciência por

excelência); terceiro, deve-se, como na medicina, promover a cura da alma, expurgando-a das perturbações que lhe afligem (a ênfase na metáfora médica é consideravelmente acentuada no período helenístico); e, finalmente, os dois preceitos (conhecer-se e cuidar de si mesmo) possuem uma finalidade em si mesmos dado que é a partir de si que, por um lado, se pode modificar-se e, por outro, superando sua própria ignorância e limitações, ascender filosoficamente. Em suma, esses preceitos acabam por constituir uma verdadeira cultura de si (FOUCAULT, 1985) que atinge seu mais acabado desenvolvimento numa arte filosófica de viver. O conhecimento, ainda que em si mesmo e para si mesmo, é constituído num conjunto de práticas de si que, o tomando, têm por finalidade uma obra de vida, ou uma vida como obra de arte (FOUCAULT, 2006, pp. 209-230).

Dado que não pretendemos esgotar aqui também as possibilidades que nos são dadas pelo tema em seus detalhes desdobrados nas obras de Foucault, esperamos que a apresentação que fizemos possa dar conta das aproximações que havíamos mencionado²⁷.

§3

Nas análises de Foucault e de Marx emerge como ponto de convergência a questão das relações entre o sujeito e a verdade. Mais que isso a verdade que se propõe é necessariamente transformadora em relação ao indivíduo que a porta, e neste sentido nos dirá Marx que “Epicuro reconhece que seu modo de explicação se propõe somente à [*ἀταραξία*] ataraxia da autoconsciência, não o conhecimento da natureza em si e para si” (MARX, 1978, p.37 e DL. 1987, X.80, X.81 e X.83). Foucault acrescenta a esse respeito que se trata justamente do cerne da questão a qual ele tem se proposto a desdobrar. A questão que nos coloca é a seguinte: “como se estabelece, como se fixa e se define a relação entre o dizer-verdadeiro (a veridicção) e a prática do sujeito?”, “como o dizer-verdadeiro e o governar (a si mesmo e aos outros) se vinculam e se articulam um ao outro?” (FOUCAULT, 2006, pp. 281-297).

O ponto que nos interessa é o trato que se dará à fisiologia (*φυσιολογία*: estudo da natureza) epicurista (FOUCAULT, 2006, pp. 291-297). A fisiologia por um lado se opõe à cultura ostentativa e por outro afirma uma formação, um preparo “para todas as circunstâncias possíveis da vida” (FOUCAULT, 2006, p.293) uma *παρασκευάζει*, autárquica, ou seja, se preocupa com o governo e domínio que os indivíduos têm de si mesmos e sua correspondente independência e

²⁷ Tomemos por exemplo as relações entre o saber verdadeiro, a razão, as atividades da alma e a vida conforme a virtude e a sabedoria prática. Perceber-se-á, logo, que os pontos de análise sobre os quais as investigações de Foucault recaíram em uma boa medida já se encontravam articulados de uma outra forma, também, na filosofia aristotélica. E ainda que não possamos apontar em detalhes, ponto a ponto, onde e de que forma os desdobramentos dos preceitos do conhecimento e do cuidado de si se dão, o leitor se encontra a partir da nossa apresentação com algumas das ferramentas e conceitos para uma investigação mais pormenorizada.

auto-suficiência em aquisição.

“A *physiología* dota o indivíduo de uma ousadia, de uma coragem, de uma espécie de intrepidez que lhe permite afrontar não apenas as múltiplas crenças que se pretendeu impingir-lhe, como igualmente os perigos da vida e a autoridade dos que pretendem determinar sua lei.” (FOUCAULT, 2006, p.293).

De forma sucinta, a fisiologia caracteriza-se por: 1) constituir um preparo para a vida no por vir; 2) fornecer ao indivíduo uma independência de tudo que lhe é exterior, uma autarquia; 3) permitir ao indivíduo que se deleite consigo mesmo, que tenha em si mesmo o que é necessário para que se possa desfrutar, numa relação para consigo, o prazer; 4) permitir ao indivíduo que se orgulhe com os seus próprios bens; 5) permitir a liberdade de palavra (*παρρησία*: *parrhesía*) e 6) consiste em simultaneamente dizer a verdade e prescrever.

“Dizer profeticamente, somente a alguns capazes de compreender, as verdades tais da natureza, que podem efetivamente mudar seu modo de ser, nisto consiste a arte e a liberdade do fisiólogo. É uma arte que se aproxima da formulação profética. É uma arte que se aproxima também, da medicina, em função de um objetivo e em função da transformação do sujeito” (FOUCAULT, 2006, p.296).

Recordemos duas passagens extraídas dos *textos-epicuristas* onde o saber que se reivindica do sábio, e para o próprio, é aquele que, seja falando sobre os astros, ou sobre os deuses, ou ainda sobre o que quer que seja, pela verdade que porta, é capaz de modificar o indivíduo (FOUCAULT. 2006. p.297).

“(…) sendo tal caminho útil a todos que se familiarizam com a investigação da natureza, eu, que dedico incessantemente minhas energias à investigação da natureza, e desse modo de vida tiro minha calma, preparei para seu uso uma espécie de epítome e um sumário dos elementos fundamentais de minha doutrina em sua totalidade” (DL. X.37).

“(…) lembra-te de que, como tudo mais, o conhecimento dos fenômenos celestes, quer os consideremos em suas relações recíprocas, quer isoladamente, não têm outra finalidade além de assegurar a paz de espírito e a convicção firme, à semelhança das outras investigações” (DL. X.85).

Vê-se, pois, que não é suficiente que se adquira um saber, nem tão pouco é valoroso portá-lo se são apenas palavras vãs e cultura inútil. É fundamental que destes saberes se possam

extrair meios para se transformar, para realizar um estado outro. Os saberes são valorizados por sua eficiência na aquisição da felicidade. E esta é de tal forma “para Epicuro” que necessariamente não pode prescindir dos prazeres de que faz uso. São eles que não removerão os equívocos, são os mesmos que nos proporcionarão as condições necessárias para superar os tormentos e aflições e conseqüentemente, são também eles, e somente por meio deles que se poderá atingir após uma longa ascese a felicidade. Enfim, levantamos a hipótese de que Epicuro tenha se servido do modelo de sabedoria prática e o aplicado a fisiologia, ponto no qual não seguimos Foucault no que diz respeito a sua leitura de Aristóteles, que nos parece ter sido propícia a Epicuro.

PARTE III

Este é, justamente, o domínio no qual Freud e Epicuro se encontram. O domínio das aflições da alma que inculcadas pelos falsos valores perturbam os indivíduos.

“É impossível fugir à impressão de que as pessoas comumente empregam falsos padrões de avaliação – isto é, de que buscam poder, sucesso e riqueza para elas mesmas e os admiram nos outros, subestimando tudo aquilo que verdadeiramente tem valor na vida.” (FREUD, 1974, p.81).

Muitas das reflexões elaboradas por Freud, em particular no texto “*O Mal-estar na Civilização*” (FREUD, 1974) encontram grande proximidade com as que nos foram legadas por Epicuro. Nosso objetivo, em parte, é tornar mais evidentes as diversas formas de apropriação da Antigüidade clássica, em particular dos *textos-epicuristas*, que foram sendo realizadas nos mais variados âmbitos pelo “Ocidente”, e aqui, pelo pensamento psicanalítico de Freud.

Tradicionalmente, um dos principais problemas da filosofia, e conseqüentemente uma de suas principais funções, é o de desconstruir as ilusões e falsas opiniões que se formaram devido a uma educação deficiente e em decorrência das crenças nos mitos nas quais encontram-se mergulhados inúmeros indivíduos.

Este problema que pode ser observado nas investigações filosóficas “canônicas” (ou seja as que se preocupavam fundamentalmente com os critérios por meio dos quais poder-se-ia estabelecer acerca de uma proposição sua sustentabilidade, plausibilidade, verossimilhança ou verificação: DL. X.34; X.38; X.50; X.51; X.52; X.67; X.68; X.97; X.98) não é estranho aos *textos-epicuristas*, pelo contrário, constituem uma de suas preocupações fundamentais. Todavia essa inquietação possui uma função muito específica. Trata-se naqueles textos de se estabelecer um conjunto de preceitos e de métodos com os quais os indivíduos estarão preparados para investigar a natureza sem que tenham de recorrer a outros dogmas. Estes outros dogmas devem ser evitados, pois possuem uma característica comum: em seu conjunto são causadores das mais

diversas perturbações da alma. Não é, fundamentalmente, pelo fato de poderem ser chamados de mitos, ou sofismas, que se lhes deve evitar, dado que também se evitarão formulações defendidas por outras escolas filosóficas às quais não atribuiríamos estas características. Mas antes, por causarem aos indivíduos sofrimentos e dores, as mais variadas (DL. X.12; X.34; X.37; X.77; X.79; X.81; X.83; X.87; X.93; X.113; X.114; X.116; X.132; X.133; X.134; X.141; X.144; X.149; X.152).

Todavia, não são apenas os falsos padrões de avaliação, apontados por Freud, os únicos problemas que os indivíduos enfrentam em comunidade. Para Freud a religião também constitui um desses problemas na medida em que propaga falsidades. Assim como para Epicuro, a religião que o homem comum defende é “insustentável” e “patentemente infantil” (FREUD.1974, p.92), mais que isso produtora das piores perturbações em nossos espíritos (DL. X.77; X.78; X.123; X.124; X.134; X.139).

“Ímpio não é quem elimina os deuses aceitos pela maioria, e sim quem aplica aos deuses as opiniões da maioria. De fato, as afirmações da maioria sobre os deuses não são concepções verdadeiras e sim suposições falsas”. (DL. X.123-124)

Outro problema a ser enfrentado são as sensações de sofrimento, as perturbações e o sentimento de desprazer. “A vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós; proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis” (FREUD, 1974, p. 93). A esse respeito Ateneu elogia Epicuro da seguinte forma:

“Cansai-vos, homens, por coisas de nenhum valor, para conseguir algum proveito, e com vossa avidez provocai discórdia e guerras. Mas, a duração da riqueza pela própria natureza é breve, enquanto o vão juízo humano estende-se infinitamente” (DL. X.12).

Ademais, deve-se enfrentar a crença no destino, tomá-la por vã, e compreender que o medo e sofrimento que ela incute é um dos maiores responsáveis por perpetuar os mitos religiosos. É esse medo, para Freud, o prolongador permanente do sentimento religioso (FREUD, 1974, p. 90-91). Para Epicuro, a crença no destino não apenas é uma crença vã, como também é causadora das maiores perturbações, pois “o destino dos filósofos naturalistas é uma necessidade inflexível”, não possuindo em si mesmo alguma “esperança” (DL. X.134).

Três problemas sobre o sofrimento humano acabam por adquirir, na economia deste nosso ensaio, um lugar de maior destaque. O primeiro diz respeito à questão da sexualidade. Um dos modos de deleite possíveis, e para Freud um dos mais antigos, é o prazer obtido pelo sexo. Há, contudo, alguns problemas nesta forma de se atingir a felicidade. Um dos problemas apontados tanto por Freud como por Epicuro está no fato de que em certas circunstâncias o indivíduo se exporá a experiências onde o prazer de que goza será seguido de um mal ou dor muito maior em

intensidade. A morte ou rejeição de quem se ama, ou mesmo a circunstância da infidelidade descoberta, para além de tantas outras formas de exposição. À advertência que ambos fazem segue-se um cálculo daquilo que é útil e a ponderação daquilo que é prejudicial porque – nas palavras de Epicuro - “em certas circunstâncias o bem é um mal para nós e o mal é um bem para nós” (DL. X.129-130).

Para Freud, a própria civilização, pelas atribuições que nos impõe, é em grande medida responsável por nossa insatisfação. Ela impõe aos indivíduos atividades e exigências vãs que muitas vezes não são possíveis de se cumprir.

“Quando, com toda justiça, consideramos falho o presente estado de nossa civilização, por atender de forma tão inadequada às nossas exigências de um plano de vida que nos torne felizes, e por permitir a existência de tanto sofrimento, que provavelmente poderia ser evitado; quando, com crítica impiedosa, tentamos pôr à mostra as raízes de sua imperfeição, estamos indubitavelmente exercendo um direito justo, e não nos mostrando inimigos da civilização” (FREUD, 1974, p. 137-138).

Isto que Freud busca dizer, ainda que com alguma dificuldade, pode expressar o que poderia ter passado com Epicuro. Epicuro está colocado, nos textos, em uma posição um pouco ambígua a este respeito. Tal como Freud, Epicuro é muito crítico para com seus concidadãos e os valores de seu tempo, e realizou um projeto de sabedoria, com a intenção de dar condições de possibilidade de felicidade aos seus concidadãos. Esse projeto, o Jardim, pensado como solução do problema da felicidade e cuidado de si, acaba por colocar, todavia, Epicuro em uma posição, teórica e política, difícil de entender.

É uma posição difícil, primeiramente, porque o Jardim se encontra, ao mesmo tempo fora e dentro da *polis*. E nisto há algo de um relativo afastamento na proposta epicurista: algo semelhante à situação de uma outra celebre “escola” filosófica, a Academia de Platão. Este relativo afastamento é que possibilita a tranqüilidade para a investigação filosófica, bem como o exercício de um modo de vida que, se vivido em plena cidade, seria causa de muitos sofrimentos para os que o vivem. Os epicuristas citam, de fato, os cínicos como exemplos, por um lado de vidas virtuosas, por outro de vítimas das mais terríveis dificuldades, tendo de conviver com um estado de miséria muito grande, com todos os preconceitos atrelados ao seu modo de vida, e até mesmo com a fome (DL. X.119-120). E os textos nos mostram claramente que o modo de vida proposto por Epicuro não deve conduzir às dores, mas pelo contrário, deve livrar os indivíduos delas.

Esta é a segunda dificuldade que encontramos na interpretação daqueles textos. Epicuro, como Sócrates, é aquele que não deixa a cidade e que alimenta pelos seus cidadãos sentimentos “insuperavelmente bons”: uma “filantropia extensiva a todos”. É aquele que “apesar das terríveis

calamidades que se abatiam sobre a Hélade em sua época, passou toda a sua vida lá”. Há nesta postura de Epicuro uma aparente contradição com o primeiro problema apontado. A nossa suspeita é de que essas dificuldades sejam antes nossas que de Epicuro. É para nós que as duas atitudes, a do Jardim e a da filantropia, não se compatibilizam. Mas o que os textos nos dizem é uma outra coisa. Epicuro, ainda que não tenha participado da vida política e tenha prescrito que se afastasse dela, esteve sempre no interior de uma *polis*, não desgostou dela. Ao contrário, alimentou os melhores sentimentos para com seus concidadãos: no caso de Epicuro, todos os cidadãos significam realmente todos. Estão incluídos os excluídos: mulheres, estrangeiros, escravos. Epicuro, diferentemente de Freud, não se permitiu apenas pensar e criticar sua comunidade no plano teórico (não negamos as iniciativas práticas e políticas de Freud, todavia, não nos satisfazemos com elas), se dispôs a agir e intervir na realidade segundo suas possibilidades, todavia não o fez de tal forma que expusesse aos sofrimentos aqueles que escolhessem esse modo de vida.

Este viver ao mesmo tempo afastado e próximo foi, sem dúvida alguma, a característica de sua escola e talvez tenha sido uma das heranças advindas da tradição da Academia de Platão. Retoma-se aqui a tese de Hadot segundo a qual: os antigos nunca se permitiram ver a filosofia como um exercício de pensar pelo pensar: todos os filósofos daquelas tradições, entre eles – como vimos acima – o próprio Aristóteles - buscaram colocar a filosofia a serviço de um modo de viver, e por esse modo muitos deles pagaram com a morte, outros com o exílio, outros ainda com distanciamento civil, desprezo social e ainda, não raramente, com a miséria. Os mesmos Nietzsche e Freud afirmam que uma vida que não se presta ao enfrentamento, ou que se faz submissa a tudo que a civilização nos impõe, é uma forma de vida característica de um espírito enfraquecido pela sociedade e pelas diferentes forças que por ela se exercem (FREUD, 1974, p.126). Quem não consegue viver segundo aquilo que pensa, segundo aquilo que acredita, antes não conseguisse viver consigo mesmo e sentisse de si a maior vergonha. A esse respeito Freud é muito claro, ainda que tenha se limitado no contexto do texto que discutimos ao sexo tal como ele nos é imposto pela civilização; mas também o é Nietzsche, que se atreve a falar aos espíritos-livres (NIETZSCHE, 2005, p.189). Esta atividade de estranhamento dos lugares comuns da civilização é seguramente uma das maiores contribuições para o cuidado de si de Epicuro e de boa parte da filosofia antiga.

O terceiro problema que Epicuro e Freud colocam, e talvez, nas palavras de Freud “provavelmente irreconciliável” (FREUD, 1974, p.166), é o da agressividade mútua (DL. X.150 a 153). Este problema está na origem de muitos sofrimentos pelos quais os seres humanos passam. Será útil interpretar o problema da forma mais geral: a agressividade pode ser entendida como o prejudicar uns aos outros nos mais variados graus com vistas ao benefício próprio. Este problema se desdobra em ao menos três níveis diferentes: o ético, o político e o jurídico. Dos quais Epicuro responderá no plano jurídico:

“Para todos os seres vivos incapazes de estabelecer pactos com o intuito de não prejudicar os outros e de não ser prejudicados, nada era justo ou injusto. Acontece o mesmo em relação aos povos que não podiam ou não queriam estabelecer pactos destinados a não prejudicar e não ser prejudicados” (DL. X.150 a 152).

“A justiça não era a princípio algo em si e por si, mas nas relações recíprocas dos homens em qualquer lugar e a qualquer tempo é uma espécie de pacto no sentido de não prejudicar nem ser prejudicado” (DL. X.150 a 152).

Nestas poucas linhas se pode observar com clareza que na escrita de Epicuro (da personagem a qual os textos são atribuídos e da qual tomamos uma leitura, cf. Parte I.) não há qualquer traço de essencialismo, nada que possa reivindicar um lugar derradeiro e último, como um juízo realista. A violência e a agressividade são assuntos a serem discutidos em coletivo e a se resolverem sobre a forma de um pacto político. A não essencialidade do justo e do injusto dão abertura neste pensador para a dimensão política dos indivíduos. É na *polis* com todas as suas dificuldades e peripécias que se devem resolver tais problemas. Na discussão política e não por meio do juízo categórico, final e dogmático.

PARTE IV

§1

Os problemas que vimos serem formulados na parte anterior são aqueles com os quais Epicuro se ocupou. Mas são tantos e tão complexos que podemos nos perguntar: haveria alguma alternativa a tais problemas? Seriam possíveis de se resolver?

O mais importante – segundo nossa leitura daqueles textos de Epicuro - parece não ser o saber, de forma cabal, se os problemas e questões levantados podem ser de fato resolvidos. O mais importante não seria, portanto, prescrever uma fórmula com a qual se possam resolvê-los, mas antes, e isto sim, o verdadeiramente importante é continuar a lutar para a realização de um futuro feliz, ainda que apenas sonhado. Pois “o futuro não é inteiramente nosso, de tal maneira que não devemos esperar a sua realização de qualquer modo”; mas também não podemos esperar “que não se realize de modo algum” (DL. X.127). Devemos nos colocar na ação, devemos agir, continuar a nos esforçarmos. Precisamos insistir na busca de uma bela vida (DL. X.123), de uma vida feliz. A atitude que nos propõe Epicuro é aquela por meio da qual buscamos não fugir dos sofrimentos, mas enfrentá-los, suportá-los, compreendê-los em suas origens para deles nos desvencilharmos. É assim que Epicuro e Metrodoro *enfrentaram* os tormentos e a morte. Não uma fuga, mas antes uma forma de enfrentamento (DL. X.22 e 23).

Esse enfrentamento se dá segundo um modo de vida que permita ao indivíduo a aquisição da felicidade entendida como uma vida prazerosa e desprovida de perturbações. Uma bela vida, uma vida como uma obra de arte. Pois o que é mais que evidente é que toda a investigação à

qual se propõe a filosofia de Epicuro visa exatamente a uma vida que seja fundamentalmente *bela* (DL. X.6; X.37; X.77; X.78; X.79; X.80; X.81; X.82; X.83; X.84; 85; X.93; X.96; X.114; X.116; X.122; X.123; X.125; X.128; X.129; X.130; X.132; X.134; X.142; X.143; X.146; X.148).

A filosofia de Epicuro participou profundamente da formação filosófica de Nietzsche e Foucault. Toda a *Gaia Ciência* (NIETZSCHE, 2005, pp. 171-207) pode ser lida como uma revisitação filosófica do epicurismo (NIETZSCHE, 1996, pp.139-145)²⁸. Quanto a Foucault, esta apropriação é ainda mais evidente. Os dois últimos volumes da *História da Sexualidade* dão mostras disto. Deve-se acrescentar seu curso *A Hermenêutica do Sujeito* proferido em 1982 onde de modo bastante manifesto esses empréstimos se mostram.

Tomemos uma pequena amostra destes encontros conceituais entre Foucault, Nietzsche e Epicuro. Para a arte de viver temos os aforismos: 58, 59, 78, 89, 107 e 299; para o cálculo temos os aforismos: 6 e 246; para a prudência e a sabedoria o aforismo: 375; para a ciência da natureza, física ou fisiologia se apresentam a aula de 10 de fevereiro, segunda hora, e os aforismos: 12, 51, 109, 155, 294, 300 e 335; para uma melhor compreensão da função da *φιλία* temos a aula de 3 de fevereiro, segunda hora, onde Foucault desenvolve em pormenores sua aplicação no epicurismo e dispomos também do aforismo 61; para uma análise detalhada da *παρρησία* temos a aula do dia 10 de fevereiro, segunda hora, e a aula do dia 3 de março, segunda hora; para o tema dos cuidados para com o corpo e a alma se apresenta o aforismo 326; sobre a *ἀταραξία, ἡδονή, μακαριότης e εὐδαιμονία* temos o aforismo 45.

Seja como for estes dois sistemas inquietantes de pensamento se permitiram atravessar por aqueles prazeres do deleite e da tranquilidade perfeita de Epicuro (DL. X.136 e NIETZSCHE, 1981, p.72). Há uma diferença, contudo, bastante visível, na forma como se apropriaram de Epicuro e de seus “rivais”, os estóicos. Enquanto para Nietzsche “*não estamos passando mal o bastante para termos de passar mal à maneira estóica*” (NIETZSCHE, 2005, p.189 e NIETZSCHE, 1981, p.210), para Foucault os estóicos desempenharam um papel positivo. Pensadores como Sêneca e Marco Aurélio foram fundamentais, por um lado, às análises do Cuidado de Si na antiguidade, e, por outro, também, o foram para a formulação de seu próprio pensamento ético (GONDRA, 2006, pp. 129-150).

Salvo por esta não pequena diferença, Epicuro, para ambos, exerceu, como uma fonte de vida e prazer, um papel bastante significativo, nos parece. E isso se deve ao modo de vida que propôs. Epicuro propôs viver belamente.

A felicidade que propôs é em primeiro lugar um modo de vida segundo o prazer calculado pela sabedoria. Ela é uma forma de saúde do corpo e da alma. É uma paz de espírito e ausência de dores. É também a realização daquilo que é conforme a natureza e a necessidade, portanto

²⁸ Sobre os termos cf. NIETZSCHE, 2005, pp.173-175 (saúde, quietude, felicidade, física, alma e corpo, prazer, paixão, tormento e dor são apenas alguns dos muitos termos filosóficos que podemos encontrar de parte a parte na obra de Nietzsche).

conforme o que é mais fácil de se atingir, a vida simples.

O fim supremo, o prazer, não é outra coisa que senão uma ética, uma ciência da escolha e da rejeição segundo o cálculo do que é útil e desvantajoso, mas uma ciência experimental, uma investigação da natureza segundo as formas da excelência, uma Gaia Ciência. Uma alegria, um deleite, a tranqüilidade da alma e a ausência de sofrimentos corpóreos. Uma educação enquanto guia para a vida bela, enfim, devemos concluir que o fim supremo é um modo de cuidar de si mesmo, de sua alma-corpo, segundo uma arte de viver belamente. Tornar-se o que se é: uma vida como obra de arte, pois se somos das mais belas obras podemos sê-lo, ainda, das maiores de todas.

§2

Vejamos, contudo, como essa arte de viver dionisiacamente se constitui. Começemos por caracterizar a ascese filosófica que ela comporta.

Entenderemos por ascese filosófica a elevação do espírito que se dá por meio da prática de um conjunto de exercícios que por sua vez efetivam a realização da virtude (*ἀρετή*), fazendo uso da força da vontade-voluntária própria de cada indivíduo.

Primeira observação: usamos virtude aqui nos referindo ao seu sentido grego, ou seja, virtude como uma forma de excelência (*ἀρετή*); por elevação do espírito se deve entender o acréscimo de sua excelência na arte de viver; por vontade-voluntária entendemos a faculdade desejante capaz de adquirir um maior grau de liberdade mediante a prática de exercícios, e diremos que é tanto mais forte quanto maior for o seu grau de liberdade; enfim, entenderemos o grau de liberdade da vontade em três sentidos complementares: primeiro, liberdade quantitativa: a capacidade desejante será tão mais livre quanto maior for o número de possibilidades de efetuação de seus desejos, e conseqüentemente, tanto maior as possibilidades de efetuação do gozo; segundo, liberdade qualitativa: a capacidade desejante será tão mais livre quanto maior a heterogeneidade de formas desejadas; terceiro, grau de proliferação: a liberdade será tão maior quanto maior for sua capacidade de multiplicação e variação. Última observação, o desejo deve ser entendido como um intensificador do prazer, isso quer dizer, o desejo é sempre um ampliador do prazer e nunca o contrário, ele o intensifica por meios diversos, e mesmo a dor pode ser um dispositivo do desejo para ampliar o prazer, nesta mesma economia dos desejos temos que considerar as suas emergências múltiplas, por vezes concorrentes, mas ainda assim desejantes.

Antes de abordarmos a estética da existência vejamos as condições que ela deve satisfazer²⁹:

²⁹ Observe-se que estas características encontram-se, no texto, invertidas sob forma de crítica “Aos professores de desinteresse” (aforismo: 21) (NIETZSCHE, 1981, pp. 54-56).

1. Ela, a estética da existência, deve propiciar resultados para o artista de si (útil segundo o cálculo dos prazeres, DL. X.130);
2. Ela não deve ser prejudicial ao seu artesão (nos *textos-epicuristas* se percebe claramente que a dor é um mal do qual se deve fugir³⁰);
3. Ela deve ampliar os horizontes do artesão de si mesmo (prepará-lo e lhe fornecer sabedoria);
4. Ela deve fomentar a espontaneidade e o frescor do espírito do artesão (torná-lo mais livre e auto-suficiente) (DL. X.130 e 133-134);
5. Ela empresta maior importância à conservação do artesão (fugir de toda dor e valorizar a vida);
6. Ela empresta maior importância ao desenvolvimento, desdobramento, do artesão;
7. O artista de si por meio da arte de viver contempla-se a si mesmo (dentre os exercícios de meditação encontraremos a “meditação sobre uma vida bela” DL. X.126);
8. O artista de si não se sacrifica por meio da estética da existência, pois ela lhe intensifica a vida;
9. Os interesses particulares existenciais do esteta por meio da arte de si produzir sobrepujam os valores tornados naturais no processo de socialização do artista antes da arte (caráter pedagógico do cuidado de si: FOUCAULT, 2006, pp. 3-100 e pp. 449-499);
10. O artista de si é um vetor singular, e, portanto, não se deixa tratar em função de um conjunto de indivíduos, ou seja, o artista foge a toda tentativa de captura homogeneizante (esta é uma característica que Foucault encontrou no cuidado de si ao longo de suas análises, mas que não encontramos nos poucos textos de Epicuro que nos chegaram);
11. A arte de viver não deve ser coisa prejudicial na vida privada;
12. A arte de viver confere ao artista um nobre sentimento de amor próprio;
13. A estética da existência confere ao esteta auto proteção em relação aos acontecimentos futuros (as práticas meditativas se inscrevem neste contexto, resguardando o fato de que Epicuro não aconselhava a imaginação de acontecimentos ruins como os estoicos);
14. A estética da existência atribui ao artista a riqueza de si mesmo, sua auto suficiência;
15. A estética da existência atribui ao artista uma dignidade maravilhosa, em certo sentido, divina (τιμή);
16. A arte de viver não amolece os sentidos nem torna o espírito rebelde a toda nova excitação (NIETZSCHE, 1981, pp. 199-200, aforismo 306);
17. A arte de viver belamente fortalece o espírito do artista;

³⁰ A “exceção” ao que acabamos de dizer se dá no contexto do resultado do cálculo que pode evidenciar que o sofrer certas dores pode ser vantajoso e nos proporcionar prazeres maiores, salvo isso não há qualquer outra possibilidade de experimentação da dor, que não seja um infortúnio a ser superado (DL. X.130-131).

18. A bela arte de viver fortalece os sentidos do artista dionisíaco;
19. A estética da existência empenha toda a força e razão do artista em:
- a) manter-se;
 - b) desenvolver-se;
 - c) elevar-se;
 - d) progredir;
 - e) aumentar seu poder próprio (αὐτάρκεια).

§3

Primeiro ponto de encontro: prudência e cálculo.

Um dos pontos de aproximação entre Nietzsche e Epicuro é a prudência, todavia, não se trata de uma prudência qualquer. Começemos pela questão: “*Por que parecemos epicuristas?*” (NIETZSCHE, 1981, pp. 272-273, aforismo: 375): “*Somos prudentes, nós*” (NIETZSCHE, 1981, pp. 272).

“(...) prudentes acerca das últimas e supremas convicções; nossa desconfiança se mantém vigilante contra os feitiços e os enganos da consciência que existem em toda crença estabelecida, em todo sim e não absolutos; (...)” (NIETZSCHE, 1981, pp. 272-273, aforismo: 375).

A prudência aparece como “a circunspeção de criança que se queimou, de idealista desabusado”, mas também, e bem mais como “curiosidade cheia de alegria”.

“Uma tendência quase epicúrea, de buscar do conhecimento, desenvolve assim uma tendência que não deixa escapar facilmente o caráter incerto das coisas, uma antipatia contra as grandes palavras e os grandes gestos da moral, um gosto que não se acomoda com grosseiras oposições e que tem consciência e altivez de seu hábito de reserva” (NIETZSCHE, 1981, pp. 273).

Uma prudência selvagem e ferosa ainda que hesitante.

Outro ponto de encontro entre Nietzsche e Epicuro se dá no cálculo, na meditação. Mas de que tratamos ainda aqui? Não de qualquer cálculo certamente, mas daquele que confere ao pensador sua dignidade, ora perdida. O exercício do cálculo é o que confere ao que pensa sua sabedoria. É fundamental na arte de viver epicurista, mais fundamental que a própria filosofia (DL. X.129-132 e 140). A sabedoria não é fruto de mero acúmulo de conhecimentos e experiência; a sabedoria é, antes, fruto do aprendizado do calcular e com este fruto do acúmulo de um conhecimento e experiência calculados. E eis que há toda a diferença aí. E como se calcula? Meditando, refletindo vagarosamente, ponto por ponto, com paciência e em silêncio.

“A meditação perdeu toda sua dignidade exterior; tornou-se ridículo o cerimonial e a atitude solene daquele que reflete; não se poderia mais suportar um sábio da velha escola. Pensamos muito rápido, e a caminho, em plena marcha, em meio a negócios de toda sorte, mesmo quando se trata das coisas mais graves; necessitamos pouca preparação, mesmo pouco silêncio: como se tivéssemos na cabeça uma máquina que girasse continuamente e que prosseguisse em seu trabalho mesmo nas piores circunstâncias. Em outros tempos, quando qualquer um pensava — coisa excepcional! — percebia-se imediatamente; notava-se que ele tentava tornar-se mais sábio e se preparava para ter uma idéia: seu aspecto se compunha como ocorre na prece; o homem se detinha em sua caminhada; chegava a permanecer imóvel durante horas na rua, sobre uma perna, ou sobre as duas, quando a idéia 'chegava'. A coisa então 'valia' a 'pena'.” (NIETZSCHE, 1981, pp. 42-43, aforismo: 6).

O cálculo e a prudência são, portanto, as ferramentas principais na *τέχνη του βίου* epicurista, são os instrumentos que a sabedoria fornece a filosofia da natureza. O cálculo e a prudência, contudo, não são fins em si mesmos. São instrumentos com os quais o filósofo deve se preparar, exercitar e avançar em sua ascese. Em DL.X.130 encontramos o emprego do verbo *συμμετρέω* que quer dizer: medir ou calcular por comparação, aplicado aos termos *συμμετρέω* e *ασυμφορέω* que transmitem a idéia de: conveniente, suportável, proveitoso e de interessante. Mais a frente (DL. X.132) no texto temos o emprego de um outro termo, desta vez se trata do *λογισμός* com a idéia de: conta, cálculo, raciocínio e reflexão. E ainda nesta passagem a afirmação de que “a possessão mais preciosa da própria filosofia é a prudência (*φρόνησις*)”³¹. É claro que a *φρόνησις* é um saber racional, uma inteligência deliberativa ou calculadora. A sabedoria ou prudência desta forma pressupõe o cálculo, o raciocínio e a medida, contudo o fim supremo é o prazer³². Esperamos que essa apresentação possa ser útil e quem sabe em alguma medida que tenhamos proporcionado ao leitor experimentador algum prazer e acréscimo de felicidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Introducción: Miguel Candel. Traducción: Patricio de Azcárate. Madrid: Espasa Calpe, S.A., 18ª ed. 2000.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- _____. *ETHICA NICOMACHEA*. Por: I. Bywater. Oxford University Press, Amen House, London E.C.4. OXONII e TYPOGRAPHEO CLARENDONIANO: 1959.

³¹ Mário da Gama Kury não traduz *φρόνησις* por prudência, mas sim por sabedoria (DL. 1997, p. 313).

³² Cf. DL.X.128 e 137.

- _____. *Política*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 3ª ed. 1997.
- BOLLACK, Jean; BOLLACK, Mayotte; e WISMANN, Heinz. *La lettre d'épicure*. Paris: Les Editions de Minuit, 1971.
- BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: CULTRIX, 12ª ed. 2003.
- CANGUILHEM, Georges. *Escritos sobre a Medicina*. Tradução de Vera Avellar Ribeiro, e revisão de Manoel Barros da Motta, prefácio de Armand Zaloszcyc. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- CAPPELLETTI, Angel J. *Ensayos sobre los atomistas Griegos*. Caracas: Sociedad venezolana de ciencias humanas, 1979.
- CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; e SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (Org.). *A Tradição Clássica e o Brasil*. Brasília: Archaí-UnB/ Fortium, 2008.
- CONCHE, Marcel. *Épicure: Lettres et Maximes*. Texte grec, traduction, introduction et notes, Éd. de Mégare, 1977; 2ª éd., PUF, coll. <<Épiméthée>>, 1987; 3ª éd., 1990; 4ª éd., 1992; 5ª éd., 1995.
- DELEUZE, Gilles; e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol.2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995; 2ª reimpressão 2002.
- _____. *FOUCAULT*. Tradução de Claudia Sant' Anna Martins; revisão de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1988; 5ª reimpressão 2005.
- _____. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- (DL) LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- DUVERNOY, Jean-François. *O epicurismo e sua tradição antiga*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- EPICURO. *Antologia de textos*. (coleção: Os Pensadores). Traduções e notas: Agostinho da Silva, Amador Cisneiros, Giulio Davide Leoni; estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. São Paulo: Nova Cultura, 1998.
- _____. *Scritti Morali*. Introduzione di Carlo Diano edizione a cura di Giuseppe Serra. Milano: RCS Libri S.p.A., 9ª ed., 2004.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Epicuro y sus dioses*. Traducida por Léon Sigal. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1960.
- FOUCAULT, Michel, *A Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 5ª ed., 1997.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito*. Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução: Márcio Alves da Fonseca e Salma

Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A Ordem do Discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 14ª ed., 1996.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU, 3ª ed. 2ª reimpressão 2005.

_____. *História da Sexualidade: O uso dos Prazeres*. Tradução de Maria Thereza da costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 6ª ed., 1984.

_____. *História da Sexualidade: O cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 8ª ed., 1985.

_____. *Isto não é um cachimbo*. Tradução de Jorge Coli. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 4ª ed., 2007.

_____. *Nietzsche, a genealogia e a história* in: *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 4ª ed., 1984.

_____. *Vigiar e punir*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 30ª ed. 2005.

_____. *Técnicas de si*. (Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault> e acessado em: 3 de janeiro de 2009).

FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na Civilização*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: IMAGO, 1ª ed. 1974.

GIGANTE, Marcello. *Cinismo e Epicureísmo*. Napoli: Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1992.

GONDRA, José; KOHAN, Walter (Org.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

HIPÓCRATES. *Aforismos*. Tradução de José Dias de Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2003.

KIRK, G. S. e RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa e Maria Adelaide Pegado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.

HG Liddell, R Scott, HS Jones - 1996 - Clarendon Press New York; Tokyo: Oxford University Press, Oxford.

MARX, Karl. *Tesis doctoral: diferencia entre la filosofía de la naturaleza de democrito y epicuro*. Derechos reservados de edición, traducción, diseño y composición de textos, así como de la maqueta de colección, por PREMIA editora, s.a. PREMIA editora: La nave de los locos. México 7, D.F. ~ MEXICO. 1978.

MORAES, João Quartim de. *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo: Moderna, 1998.

_____. *Epicuro: Máximas Principais*. Introdução, tradução e notas de João Quartim de Moraes. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Visão Dionisíaca do Mundo*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira

Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultura Ltda., 2005.

_____. *Fragmentos Póstumos de Friedrich Nietzsche*. Tradução e introdução de Oswald Giacóia Júnior. In *Trans/form/ação*. São Paulo: 13: 1990; *Fragmentos póstumos*. Tradução de Oswald Giacóia Júnior. Campinas, IFCH/Unicamp, 1996 (textos didáticos, 22).

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Noberto da Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1981.

PESCE, Domenico. *Introduzione a Epicuro*. Gius. Laterza & Figli. 1ª ed., 1981; 7ª ed., 2002.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70.

_____. *República*. Tradução de Maria Helena de Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

SANTORO, Fernando. *Arqueologia dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal, RN: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Epicuro: O filósofo da alegria*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2ª ed. 1996.

VEYNE, Paul. *foucault revoluciona a história*, in: *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 4ª Ed., 1998.

YAZBEK, André Constantino. *A leitura da Antiguidade clássica por Michel Foucault*. Em: HYPNOS: revista do Centro de Estudos da Antiguidade Greco-Romana (CEAG). *Aspectos do Lógos*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Ano I, nº. 1 (1996). São Paulo: EDUC; PAULUS; TRIOM, 1996; Ano 13, 2º semestre. 2007.

Recebido em Setembro de 2008.

Aprovado em Dezembro de 2008.

