

TÒ DIKAIÓN: EPICURO ACERCA DO JUSTO

TÒ DIKAIÓN: EPICURUS ON JUSTICE

IGNACIO CESAR DE BULHÕES*

Resumo: A noção de o justo em Epicuro implica, por um lado, o interesse que cada um e todo indivíduo tem em evitar o desconforto físico e psíquico nas relações recíprocas; implica, por outro lado, o prazer como critério ético da vida boa, a prenoção como critério canônico do conhecimento, e o acidente como critério físico de existência. Este artigo pretende justificar essas afirmações.

Palavras-chave: justo, interesse, prazer, prenoção.

Abstract: The notion of the just in Epicurus includes, on the one hand, the interest that each and every individual has in preventing physical and psychic discomfort in reciprocal relationships; and, on the other hand, includes pleasure as the ethical criterion of the good life, pre-notion as canonical criterion of knowledge, and accident as physical criterion of existence. This article aims to justify these assertions.

Keywords: Just, Interest, Pleasure, Pre-notion.

Então, eles começaram a se ligar pela amizade,
em vizinhos desejosos de evitar o mal e as ofensas,
recomendaram-se as crianças e as mulheres,
significando pelo balbucio, da palavra e do gesto,
que era justo cuidar-se dos mais fracos.
Mesmo que a concórdia não pudesse nascer sempre,
em boa parte eles respeitavam os pactos,
se não o gênero humano teria desde então desaparecido,
as gerações não teriam podido se propagar até nós.
(Lucrecio, *Da natureza*, V 1019-1027)

As considerações de Epicuro sobre o justo e a justiça encontram-se principalmente em suas Máximas Capitais (MC), as *kýriai doxai*. A de número XXXI equivale a uma definição de “o justo”, *tò dikaión*. Das outras Máximas, há aquelas que estabelecem sua relação com as posições epicuréias acerca de temas clássicos na filosofia helenística, tais como o da vida plena ou feliz

* Ignacio Cesar de Bulhões é professor da Univ. Fed. de S. J. Del Rei e pesquisador visitante no IFCH / UNICAMP, Brasil. E-mail: ignacio@ufsj.edu.br

(*makários dzên*), o da formação e alcance das noções gerais (*prólepseis*), o da existência ou realidade das coisas (*tâ ónta*). No pensamento epicureu, estes temas correspondem, respectivamente, à ética, à canônica e à fisiologia (*physiología* ou estudo da natureza). Por outro lado, as fontes que subsistem do filósofo grego, e o poema *De rerum natura* de Lucrecio, não explicitam, embora certamente subentendam, uma teoria abrangente e articuladora daquilo que compreenderam como justiça com seus aspectos ético (hedonístico e atarácico), epistemológico (proléptico) e físico (acidental).

A articulação da noção de “o justo” da MC XXI com os demais aspectos a ela correlatos patenteiam a riqueza do conceito epicureu que, em linhas gerais, diz: o justo refere-se àquele acordo de utilidade ou conveniência entre indivíduos para a garantia e o consequimento de seu interesse primeiro, a vida boa, coisa que se conhece a partir da experiência, e se dá na realidade corpórea do mundo como uma propriedade acidental sua. As quatro noções que estarão aqui em pauta indicam os temas e os tópicos a serem abordados, respectivamente: o interesse ou utilidade (*symphéron*) mútua que define o justo; a vida prazerosa e serena (*hedýs kaí atáraktos*) para o qual ele concorre; o seu caráter epistemológico de noção geral (*prólepsis*); e, finalmente, a coisa existente a que o termo se refere, o acidente (*symptoma*). A elas, correspondem as Máximas de número XXXI, XVII, XXXVII e XXXIII respectivamente.

1. O JUSTO COMO INTERESSE

A Máxima que primeiro se refere ao “justo” e identifica os elementos que lhe concernem mais propriamente é a de número XXXI. Diz ela: “o justo da natureza é um sinal do interesse do não prejudicar um ao outro nem ser prejudicado”.¹ Ela pode ser desdobrada mais livremente do seguinte modo: “o justo segundo a natureza é um sinal de manifestação do interesse que todos temos em vista de estabelecer uma situação na qual não prejudicamos o outro nem somos prejudicados”. A seguir, procura-se desenvolver os argumentos que justifiquem a tradução de cada termo grego e da Máxima, já que ela não é consensual, sobretudo quanto às expressões “da natureza” e “sinal do interesse”².

¹ τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.

² Está-se levando em conta as traduções propostas por GOLDSCHMIDT (*apud* MORAES), MORAES, SCHOFIELD, BALAUDÉ (in: DIOGÈNE LAËRCE), BAILEY, HICKS (in: DIOGENES LAERTIUS), LONG e SEDLEY, nas edições inglesa e francesa, e KURY (cf. as referências bibliográficas).

1.1. Em primeiro lugar, por que Epicuro escreve “o justo” e não “a justiça”? Embora a expressão “o justo” seja um substantivo, refere-se ao adjetivo que qualifica, por exemplo, um acordo, uma lei, um indivíduo ou um comportamento, isto é, um acordo pode ser dito justo, uma lei, justa, um indivíduo e um comportamento, justos. Por outro lado, a expressão de gênero neutro *tò dikaión* diferencia-se intencionalmente do feminino “a justiça”, *bē dikaiouσύne*. Esta indica uma realidade em si. Em contraposição, como observa Balaudé, “o justo é, a cada vez, alguma coisa de singular, decidido por um grupo, uma comunidade, sob a forma de um engajamento do conjunto dos membros no tocante a um interesse comum. É assim que não existe justiça, mas somente coisas (leis, regras, comportamentos) justas”³ (cf. MC XXXIII e XXXVI).

1.2. Em segundo lugar, pergunta-se o que significam “natureza” e “o justo da natureza”? “Natureza” refere-se ao cosmos, ao mundo ou aos homens? E, ainda, em que medida o agrupamento humano é dito “natural”? Ora, é bastante evidente que as cidades, as línguas e as convenções são múltiplas, não raro contrastantes, dificilmente concebíveis como resultantes das leis físicas ou orgânicas. Cabe, então, lembrar que Epicuro quis esclarecer, de modo geral, a origem das instituições. Sua teoria sobre a origem da linguagem pode ser tomada como modelo para tal esclarecimento. A explicação epicuréia é de tipo “evolucionista e experimental”⁴. Se a natureza do ser humano o leva a se afastar da dor e procurar o prazer, os modos como isso se fará, por meio de suas criações e intervenções sobre o contexto imediatamente natural são os mais variados possíveis. Essa variedade se produz a partir da reação e da ação dos homens relativas às situações empiricamente dadas, caso a caso. Tudo ficará por conta de uma experimentação permanente que deverá selecionar e agregar bons ensaios a bons resultados, ao mesmo tempo em que rejeita aqueles que não o são. É assim que, na origem e na evolução da linguagem, isso se dá a partir dos primeiros indivíduos humanos que “instintivamente proferiram diferentes sons em reação a diferentes sentimentos e impressões, tal como a maioria dos animais”⁵. Como deviam desenvolver

³ *Le vocabulaire d'Épicure*. Paris: Ellipses, 2002, p. 36. Schofield traduz *tò dikaión* por “a justiça” reconhecendo que se trata originariamente de um adjetivo e, portanto, de um predicado. Cf. Social and political thought. In: ALGRA, K.; BARNES, J.; MANFIELD, J.; SCHOFIELD, M. *Hellenistic philosophy*. Cambridge: Cambridge UP, 1999, p. 753-4.

⁴ Cf. LONG, A. A.; SEDLEY, D. *The hellenistic philosophers*. 1º vol. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 100-101. LS abrevia, doravante, essa referência bibliográfica .

⁵ Ibidem. p. 100.

pactos sociais, pode-se pensar que tenham começado a utilizar esses sons para se comunicarem.

No que diz respeito ao justo, a base natural que move todo indivíduo é igualmente a fuga da dor e a busca do bem-estar físico e mental. É sobre esta base, a experiência de cada um e de todos, que os indivíduos, em suas relações recíprocas, se comportam e se manifestam tendo em vista o interesse da vida prazerosa – vale dizer, básica e minimamente isenta de dor – e a conveniência e utilidade dos meios para esse fim. O “justo da natureza” significa aqui o “justo” que predica o interesse natural – e o instrumento que é útil para garanti-lo e realizá-lo – de todo ser humano estar livre da dor e seguro de que assim permanecerá. “O caráter natural, escreve Balaudé, de todo acordo convencional [...] está no que é considerado útil, isto é, conforme o interesse de cada um, que contribui à salvaguarda e ao bem-estar individuais”⁶. O justo da natureza, portanto, “não tem qualquer conteúdo intrínseco, não repousa sobre qualquer lei natural e não impõe qualquer obrigação jurídica. Está-se longe das posições aristotélicas e estoicas”⁷. O que a natureza regula, por assim dizer, é o interesse do indivíduo humano pelo bem-estar e da garantia de sua permanência (esta, na verdade, parte integrante do primeiro), e, portanto, prioritariamente, o afastamento da dor. Isso é desprovido de qualquer conteúdo *a priori*.

Deve-se, portanto, entender esses processos, a gênese da linguagem e do justo (e seus acordos e leis resultantes), na perspectiva do empirismo epicureu: as coisas acontecem por experiências de acerto e erro em circunstâncias e momentos singulares, isto é, a cada caso do entorno das “coisas” e das “ocasiões”, por assim dizer. Aqui, do mesmo modo, Epicuro posiciona-se contrariamente à teleologia cosmológica de Platão e estoicos, à idéia de que alguma razão e racionalidade prévias à própria experiência a tenham orientado. Mas fica igualmente excluída a idéia de que a linguagem e as instituições sociais em geral tenham sido “criações artificiais de um ou mais indivíduos, humanos ou divinos” independentes e desconectados do ambiente⁸.

1.3. Em terceiro lugar, o que dizer de “sinal”, *sýmbolon*? Uma referência que merece ser tomada em conta, para o entendimento do significado desse termo, é aquele que Lucrecio sugere em sua “antropologia” acerca dos primeiros homens. Diz a expressão latina: *uocibus et gestu cum balbe*

⁶ Ibidem, p. 35.

⁷ Ibidem, p. 36.

⁸ Cf. IS, p. 100

significarent. Esta se encontra em Lucrécio, *De rerum natura*, Livro V, no verso 1022 citado na epígrafe deste estudo. Kani-Turpin a traduz: “significando em balbucios, da palavra e do gesto”; LS, por sua vez, traduzem: “quando com ruídos e gestos infantis eles indicaram”⁹; e Silva: “balbuciano e exprimindo por gestos”¹⁰. O verso lucreciano sugere que o justo é qualificativo que predica coisas e situações, resultante da indicação, de cada indivíduo aí envolvido, daquilo que basicamente lhe importa na relação com o outro – procurar e assegurar seu bem-estar natural.

Ora, cabe chamar a atenção para essas considerações sobre a tradução e o significado da Máxima. O que parece estar em jogo é, primeiramente, aquele interesse fundamental do indivíduo; a seguir, sua expressão e, finalmente, o meio útil à realização daquele. Novamente, de que se trata? À noção do justo está associada a idéia da natureza primária, de cada um e todo indivíduo, da repulsa à dor e à inquietação, e à busca do prazer e da tranqüilidade. Mas este é, desde logo, uma condição que se mostra ameaçada, na experiência das relações recíprocas. O que, por sua vez, sugere a motivação e o momento iniciais da comunicação e socialização dos indivíduos entre si pela significação, indicação, expressão do que basicamente importa, e do que temem quanto a isso. Tudo acontece antes da estruturação da linguagem mediante o gesto e o som proferido que ainda não é palavra.

Em apoio a esse argumento, deve-se considerar que não procede identificar prioritariamente *symbolon* à idéia de acordo ou pacto, a qual traduz o termo grego *synthéke*. É o indivíduo que se deve ter em mente aqui, isto é, aquele que, possuidor natural dos critérios do prazer e da dor, e a partir deles, assume e se expressa por uma conduta e uma virtude de justiça pessoal que, elas, asseguram o pacto, e não o inverso. “É justamente, escreve Schofield, a conduta, e a virtude pessoal associada de justiça (*dikaiosýne*), que consiste em ou depende de se manter um acordo”¹¹. Daí ser razoável se pensar que é o interesse – coisa da esfera do indivíduo, naquilo que lhe é mais próprio –, e não a utilidade – momento segundo, isto é, meio ou instrumento – que tem mais radicalidade para a definição de “o justo” na MC XXXI.

É o que, aliás, Lucrécio parece sugerir na passagem posta em epígrafe. Aí, o poeta epicureu indica a ordem das noções que deverá elaborar o conceito

⁹ O fragmento 22 K2 é traduzido, nas edições inglesa e francesa, respectivamente por: “*when with babyish noises and gestures they indicated*” e “*signifiant balbutiant, de la parole et du geste*”.

¹⁰ Ver as referências bibliográficas. Itálicos do autor.

¹¹ SCHOFIELD faz essa observação como parte da justificativa de sua tradução de *tò dikaión* por “a justiça”, portanto contrariamente à tradução do autor (op. cit., p. 753, nota 37).

de “o justo”. O “pacto” relaciona-se ao “sinal” expressivo, mas lhe é posterior. O balbucio sinaliza e expressa, por sua vez, o desejo pelo bem-estar, e a preocupação de garantir a circunstância favorável à sua realização e sua permanência, onde tudo começa. É a busca dessa garantia que sugere os meios úteis, o pacto e a virtude (igualmente utilitária) a serem desenvolvidas e mantidas pelas partes no acordo.

1.4. Em quarto lugar, até aqui a MC XXXI tem, para além de uma tradução ao pé da letra, o seguinte significado: o justo segundo a natureza é um sinal de manifestação dos homens de sua preocupação quanto à segurança das crianças e mulheres. Assim é se se toma a sugestão de Lucrecio para o cuidado que, na prática, representa a condição mínima e básica de manter a vida humana no que diz respeito às relações entre os indivíduos. Mas, trata-se de um sinal de quê, exatamente? O que está sinalizado no sinal (*symbolon*)? É aqui que a expressão *toû symphéron* deve ser bem compreendida. Diversas têm sido as traduções propostas: sinal da utilidade, do interesse, da conveniência e da vantagem. Propõe-se aqui ser a versão “sinal do interesse” a que melhor mantém o sentido da Máxima grega. A interpretação lucreciana, já mencionada, do que está fundamentalmente em jogo quanto à justiça, sugere-a enfaticamente.

A expressão grega *toû symphéron* tem um peso particularmente significativo, senão central, na interpretação da MC XXXI. Ela parece indicar a fonte última – que deve ser lembrada a cada vez, quanto ao hedonismo e empirismo epicureus – da natureza humana em relação à dor e ao prazer como critérios últimos de orientação para o que buscar e o que repelir. Escreve Epicuro a seu discípulo e amigo Meneceu: “Pois é o prazer que reconhecemos como o bem primeiro e congenial, e é a partir dele que começamos a escolher e a recusar, e é a ele que retornamos, julgando todo bem segundo a afecção tomada como medida”¹². Daí que a conceituação de “o justo” esteja referida ao interesse natural do prazer como a medida do que basicamente importa na relação entre os indivíduos. É em função disso que se predicarão os meios como “úteis”, e não o inverso. A antropologia de Lucrecio resguarda essa prioridade. São os indivíduos envolvidos diretamente na situação que concretamente articulam a memória do acontecido, experimentam agora o que acontece e calculam o que pode vir a acontecer em termos de dor e prazer. A opção, portanto, pelo termo “interesse” indica esse “perspectivismo” de

¹² DL X, 129.

cada qual envolvido no trato com o outro e que, *a posteriori*, podem ambos reconhecer empiricamente como experiências e critérios comuns.

São todos esses elementos em jogo que se podem depreender da situação elementar descrita por Lucrecio. É este interesse, quanto ao que a cada vez e sempre importa, que é expresso e comunicado como pano de fundo das estratégias úteis entrevistas e sugeridas pelas partes. Como escreve Moraes, comentando a MC XXXI, “temos interesse [*symphéron*] em não nos prejudicar porque nosso supremo interesse é viver prazerosamente”¹³. Mais especificamente, como se verá mais adiante, “o prazer radical é estar vivo, a vida é o bem de raiz”¹⁴. Assim é que, acompanhando em parte V. Goldschmidt, Moraes traduz a Máxima: “o justo segundo a natureza é a regra do interesse que temos em não nos prejudicarmos nem sermos prejudicados mutuamente”¹⁵. Aliás, esse argumento parece ganhar reforço pela caracterização que o epicureu faz do sábio. Para esse, o que conta primordialmente não é a lei, pois “as leis existem para o bem do sábio, não para lhe interditar fazer o mal, mas para que não venha a sofrê-lo”¹⁶. Isto é, enquanto a lei se impõe ao ignorante pela sanção, ao sábio ela apenas expressa, *a posteriori*, o entendimento de sua razão de ser. A lei é uma ferramenta na busca de seu interesse, o prazer.

1.5. O último termo da sentença, *bláptō*, traduz-se por fazer mal, prejudicar, lesar, causar dano físico ou psíquico. Claro está que isso se reporta, para o epicureu, a causar dor ou desprazer, físico ou mental. Contrariamente a prejudicar, “o homem sereno não causa qualquer perturbação para si ou para outro”, diz ele na Sentença Vaticana 79. Vale observar, ao final deste item, que há uma valiosa referência de Diógenes Laércio sobre o motivo de alguém, afinal e fundamentalmente, causar mal a outro: “os danos (*blápas*) provenientes dos homens são causados pelo ódio, inveja ou desprezo”¹⁷. Isso remete à “interioridade” individual. E ao próximo item.

¹³ Op. cit., p. 41

¹⁴ Ibidem. p. 15.

¹⁵ Ibidem. p. 39.

¹⁶ Fragmentos de fontes incertas, nº 81. In: EPICURUS. *The works of Epicurus*. The extant remains of the greek text translated by Cyril Bailey with an introduction by Irwin Edman. New York: The Limited Edition, 1947.

¹⁷ DL X, 117.

2. O JUSTO COMO SERENIDADE

A noção do justo implica, como já referido, uma correspondência a outras noções capitais na filosofia epicuréia. Dentre essas, às noções de ataraxía (*ataraxía*) e do prazer (*hedoné*) que lhe corresponde.

2.1. A MC XXXI, como se viu, faz referência ao que deve importar de fato, em primeiro lugar, e, em segundo, à sua condição básica. Isto é, ter uma vida isenta de dor o quanto possível e, portanto, de prazer sereno, supõe garantir “não nos prejudicarmos mutuamente”. Isto constitui o primeiro momento, fundamental e mínimo, na relação recíproca entre os indivíduos. Este momento caracteriza-se, por um lado, como explicitamente indica a Máxima, por sua formulação negativa: não ser objeto e causa do desprazer do outro¹⁸. O momento positivo ou afirmativo, por outro lado, é representado pela experiência da serenidade prazerosa. A MC XVII explicita essa relação entre justiça e serenidade na perspectiva positiva.

2.2. A MC XVII diz que “o [homem] justo desfruta de plena serenidade (*ataraktótatos*); o injusto, porém, está cheio da maior perturbação”¹⁹.

Mas por que o justo é sereno? Para responder a esta pergunta, é preciso, antes, tomar em consideração alguns outros elementos do pensamento epicureu.

2.3. Considerações prévias.

2.3.1 Em primeiro lugar, considerem-se os critérios da vida moral, o prazer, e a dor. Aqui é importante assinalar três pontos. (1) A reflexão epicuréia sempre se reporta à experiência, isto é, à empiria como o guia seguro no conhecimento e na ação. Em relação à ação e, portanto, no campo da ética, os critérios de verdade são as afecções (*patbê*), as “paixões” de prazer e dor. São elas que nos permitem pesar ou medir a correção dos nossos atos quanto ao que buscar e ao que repelir. (2) Basicamente, escolhemos o prazer e repudiamos a dor. Escreve Epicuro na Carta a Meneceu: “é o prazer que nós identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem

¹⁸ A caracterização negativa das coisas, não rara em Epicuro, é apontada por MORAES, por exemplo, na Máxima VIII: “nenhum prazer é em si mesmo um mal...” (In: EPICURO, *Máximas principais*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2006, p. 20).

¹⁹ *Hó dikaiós ataraktotató bó adikós pleisté taraxés gemon...*, em tradução de Moraes. In: EPICURO, op. cit.

de acordo com a distinção entre prazer e dor”²⁰. O bem maior é o prazer. Ele se identifica, portanto, às experiências prazerosas mais básicas que a natureza humana proporciona: o bem-estar físico relacionado às ausências de sede, fome e qualquer outro desconforto físico, e o bem-estar psíquico equivalente à ausência de inquietações. (3) Deve-se considerar, ainda, que a busca do prazer é, de certo modo, concomitante e, até certo ponto, equivalente à fuga ou neutralização da dor.

A rigor, o tipo de prazer que importa é aquele experimentado na ausência de toda e qualquer dor corpórea e psíquica. O bem epicureu é o prazer estático, isto é, aquele da ausência do movimento, o da experiência da *aponía* e da *ataraxía*. Escreve Epicuro: “A liberdade de inquietação na mente e de dor no corpo são prazeres estáticos, mas a alegria e a exultação são consideradas prazeres ativos envolvendo movimento”²¹. E, uma vez que alguém se perceba livre da dor, descobre-se que o prazer de sua ausência é superior aos prazeres “ativos”. “De fato, só sentimos necessidade de prazer quando sofremos pela sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa necessidade não se faz sentir”²². Por outro lado, é evidente que alguns prazeres geram grandes desprazeres. O contrário também é verdade, algumas dores acabam por proporcionar prazeres mais consistentes. É necessário, por isso, a cada vez, calcularem-se os ganhos e perdas na escolha dos prazeres e das dores, cálculo hedonístico próprio de uma sabedoria de tipo prática, a *sophrosýne*.

2.3.2. Em segundo lugar, Epicuro considera que a busca da *ataraxía* implica, de um lado, a erradicação das opiniões falsas e o bom entendimento quanto: (1) à *phýsis*; (2) aos prazeres e ao bom cálculo acerca de seus valores circunstanciais, isto é, o cálculo da sabedoria prática ou prudência, a *sophrosýne*; (3) à possibilidade e ao estabelecimento da segurança, *asphaleía*, em relação aos outros, nas relações recíprocas; e, de outro lado, mas não menos importante, ao estabelecimento da relação de amizade, *phília*, entre aqueles que têm afinidades.

(1) O estudo da *phýsis* deve desmitificar os fenômenos naturais, tornando-os compreensíveis, isto é, explicáveis mediante a identificação de razões ou causas naturais. Os critérios de verdade aqui são as percepções vindas dos sentidos. Distinguir as verdadeiras coisas e causas no terreno da *phýsis*, e ter

²⁰ DL X, 129 = LS 21, B2.

²¹ EPICURUS. *The works of Epicurus*. The extant remains of the greek text translated by Cyril Bailey with an introduction by Irwin Edman. New York: The Limited Edition, 1947, Fragments B: remains assigned to certain books, n. 1.

²² DL X, 128.

claro o motivo de tal estudo, constituem a mensagem central da carta que escreve para o discípulo e amigo: “eis aí, Heródoto, os pontos recapitulativos mais importantes sobre [...] a natureza em seu conjunto [...], para ganhar a paz de espírito (*galenismón*)”²³. É o que lembra o filósofo ainda em outra carta sobre os fenômenos celestes: “não se deve pensar que o conhecimento de realidades celestes tenha outro fim que não seja a *ataraxía* ou a certeza firme”²⁴. Refere-se ele ao mundo dos corpos materiais, seus movimentos e relações, visíveis ou não, e ao vazio que ele ocupa. Este universo, único e considerado em sua totalidade, perfaz um arco de realidades que se estende do vazio e do átomo aos corpos celestes e aos deuses, do menor organismo vivo ao homem e sua psique. Nosso próprio mundo, dentre outros possíveis, estrutura-se em aglomerados, corpos compostos de átomos e vazio, regidos por leis internas e caracterizados por propriedades, umas permanentes, outras apenas contingentes como o tempo e os acontecimentos da história humana. Voltar-se-á a isto mais adiante.

A *physiología* epicurêia desmitificava e rompia de modo absolutamente novo, em grande parte apoiada em Demócrito, com as crenças mais persistentes acerca da suposta intervenção dos deuses nos fenômenos da natureza e de seus finalismos. Tanto à época de Epicuro (c. 300 a.C.), em Atenas, quanto à de Lucrecio (c. 50 a.C.), em Roma, essas crenças eram dominantes. O epicurismo propôs um saber sobre aqueles fenômenos que, obviamente, arruinava essas crenças. Mas isto tinha um objetivo muito preciso, pois, para ele, as falsas opiniões sobre o assunto são as maiores fontes dos males humanos. Dentre essas, as mais insidiosas, já que compunham uma espécie de fundo das demais, bem como sugeriam falsos caminhos para a felicidade, eram as que incutiam temor às divindades ou às forças inexplicáveis e arbitrarias que, concebia-se, intervínham no fluxo das coisas e na vida dos homens. Essas intervenções tipicamente se mostravam nos fenômenos meteóricos, o raio e o trovão. O arbítrio dos deuses era igualmente relacionado à dor física, à doença e, especialmente, à morte e ao destino posterior da alma. Portanto, insistia Epicuro, a promoção e sustentação da condição serena da psique dependem da construção de um saber consistente sobre a natureza.

(2) Outra fonte da intranqüilidade são as opiniões acerca do que é desejável e do que é prazer. Os desejos (*epithymiaî*) e os prazeres (*hedonai*) não são, certamente, eles mesmos, origem de insatisfação e desprazer. Mas é isto que com frequência se vê e se experimenta. Para Epicuro, tal coisa se

²³ DL X, 82-83.

²⁴ DL X, 85.

deve a um dimensionamento errôneo que deles se faz quando experimentados ou buscados. Há uma sentença exemplar sobre isso atribuída a Epicuro ou a algum epicureu: “não é o estômago que é insaciável, como é dito em geral, mas a falsa opinião²⁵ [de] que o estômago necessita uma quantidade ilimitada para enchê-lo”²⁶. Esta relação entre opinião e experiência (no caso, de afecção de prazer-desprazer) é análoga à relação entre percepção sensorial e objeto. Aqui, também, é sempre na opinião que acontece o acerto ou o erro. A percepção de um objeto visto de longe, e que nos parece cilíndrico, por exemplo, deverá equivaler a uma opinião que reconheça prudentemente a necessidade de aproximação para que essa aparência se confirme ou não²⁷. Deve haver sempre uma espécie de cálculo prudente que retoma as experiências passadas para ajuizar a experiência atual. No análogo ético, diga-se assim, esse é um cálculo hedonístico, um cálculo dos prazeres. Pois, aí também, a experiência e o cálculo, que sopesa essas coisas, podem indicar a recusa a muitos prazeres, que de outra feita resultaram ou resultariam em desprazer maior, bem como, contrariamente, a preferir sofrimentos, se deles advém prazer maior²⁸. Como escreve Epicuro a Meneceu:

“Não são, pois, [os prazeres das] bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam prazerosa uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos”²⁹

Mas isso também supõe uma avaliação dos desejos. O que são? Qual é a sua verdadeira força? Por que nos empurram para diante, ou assim parece, mesmo que à nossa revelia ou, pior, contra nós? Os desejos, diz Epicuro, se bem observados, são desiguais. Do modo mais geral, alguns são naturais, outros não. Estes últimos correspondem a representações vazias como, por exemplo, a esperança de ser poupado ou beneficiado pelo julgamento dos deuses; e o desejo de não morrer. Aqueles primeiros, os desejos naturais,

²⁵ Outra questão, que não se abordará aqui, é a de se explicar como é possível o erro da opinião. Por que, mesmo depois de um aprendizado de vida prático, comum a todos os indivíduos, ainda se ajuíza erroneamente? Cf. BALAUDÉ (in: DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris: Librairie Générale Française, 1999, p. 1273, nota 8, e, principalmente, p. 1289, nota 3).

²⁶ *Sentença Vaticana* 59.

²⁷ Cf. LUCRÉCIO IV, 353-363 = LS 16 G.

²⁸ Cf. *Carta a Meneceu*, 129.

²⁹ *Ibidem*, §132.

também comportam distinções relevantes. Há aqueles que, embora naturais, não satisfazem necessariamente a um imperativo da vida, como beber e comer no grande estilo dos banquetes. Esse tipo de desejo, parece sugerir o escólio à MC XXIX, pode “tornar-se vazio por excesso ou desregramento”³⁰. Mas também há aqueles que são naturais e necessários tanto à própria vida, quanto ao bem-estar do corpo ou à própria felicidade: o desejo de satisfazer às imposições da sede ou da fome; defender-se do frio ou do calor excessivos bem como de todo outro incômodo do corpo; finalmente, a ausência da inquietação, ou do desprazer psíquico, preenche o desejo de felicidade. Esses três últimos tipos de desejos não estão no mesmo patamar e, na verdade, sua classificação coloca a felicidade como o desejo mais natural e necessário dentre todos³¹: um desejo radical que corresponderá ao “prazer também radical de viver”³². Os desejos de satisfazer à sede e à fome, eliminar qualquer outro desconforto do corpo, de livrar-se do mal-estar psíquico são condições que antecedem a esta última, e não fins em si mesmos.

Esse “conhecimento seguro dos desejos, escreve Epicuro a Meneceu, leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que essa é a finalidade da vida feliz: em razão desse fim praticamos todas as nossas ações, para nos afastarmos da dor e do medo”³³.

Por outro lado, o prazer não se identifica ao desejo. Aliás, parece ser este o caso nas avaliações negativas que preconceitos cristãos e platônicos fazem sobre o prazer assimilando a sua análise à dos desejos. “Vãos, observa Moraes, não podem ser os prazeres e sim certos desejos que, não correspondendo a nenhuma solicitação do corpo, resultam em opiniões vazias”³⁴. O que os distingue, no epicurismo, é justamente o limite que um tem e o outro não. Os desejos tendem a ser ilimitados, mas não os prazeres. O impulso elementar do desejo “incita à reprodução da sensação prazerosa correspondente à satisfação de uma carência, mesmo quando essa já foi suprimida”³⁵. Ora, os prazeres não; eles justamente indicam o bem-estar de uma necessidade satisfeita. Ao bom cálculo hedonístico, cabe reconhecer essa indicação certíssima da satisfação, que ela mesma é um prazer, por confronto com as “satisfações” excessivas, em geral tornadas em desprazeres ainda maiores. A sabedoria prática leva

³⁰ BALAUDÉ, op. cit., p. 1215. Veja-se e o escólio à p.1321-2, nota 8, da mesma obra.

³¹ Cf. BALAUDÉ, op. cit., p. 1215.

³² “Escapa aos cirenaicos que o prazer radical é estar vivo” (MORAES, op. cit., p. 15).

³³ §128.

³⁴ Op. cit., p. 38.

³⁵ Ibidem., p. 30.

em consideração, por isso mesmo, não apenas o prazer do momento. Ela o situa sobre o fundo da recordação das experiências passadas – o que equivale confrontá-la com a noção genérica correspondente, a prenoção (*prólepsis*) do prazer – e o projeta ao futuro, isto é, na perspectiva de sua continuidade, “em sensações duráveis, de intensidade estável”³⁶. Essas são as dimensões que constituem o prazer epicureu por oposição às sensações intensas. Não basta ter prazer, já que todos o experimentam - como lembra Moraes -, mas sim viver prazerosamente³⁷. Essa é a reflexão que cabe desenvolver sobre os prazeres, a fim de identificar a satisfação e, portanto, o limite de que ele mesmo é indicação. Não reconhecê-los é prova de ignorância. E essa se prova por si mesma, de maneira imediata, nas experiências do desprazer corporal e da confusão mental.

Até aqui, as reflexões em torno da física e da ética³⁸ podem ser reunidas e resumidas na seguinte Máxima:

“se nunca fôssemos perturbados pelo temor dos fenômenos celestes e da morte, imaginando que esta pudesse afetar-nos, e se não desconhecêssemos os limites próprios às dores e aos desejos, não teríamos necessidade de estudar a natureza”³⁹.

(3) Outra fonte de inquietação, de medo (*phóbos*), especificamente, é o outro indivíduo, isto é, aquele com quem se estabelece algum tipo de relação. O outro é, em geral, imprevisível em alguma medida quanto a causar desprazer de qualquer tipo, seja porque assim atua, seja porque sugere alguma expectativa nessa direção. Somente os amigos, os *philoí*, estabelecem entre si uma relação isenta de qualquer violência e expectativa desse tipo. Mas, nos casos das relações não caracterizadas pelo vínculo da amizade, o que é possível e necessário é estabelecer algum tipo de iniciativa que possibilite um sentimento bem fundado de segurança em relação à eventual agressão. Para referir à segurança, nesse caso, os epicureus têm a noção de *asphaléia*. O que de melhor se pode conseguir nesse caso é um acordo ou pacto de não agressão mútua entre as partes. A garantia, maior ou menor, que se consiga, quanto à não-agressão mútua, confere segurança às partes. A segurança assim conseguida é um patamar mínimo, também ele formulado negativamente, mas primordial e necessário à vida prazerosa.

³⁶ MORAES, op. cit., p. 23.

³⁷ Op. cit., p. 19.

³⁸ DL, X, 29 refere essas divisões da filosofia epicuréia, *physikòn kaí êthikón*, como já visto anteriormente.

³⁹ MC XI. In: *Máximas principais*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2006.

Portanto, nessas questões de segurança, trata-se de conseguir o análogo possível à certeza buscada em outra área, como já se viu, “o estudo da natureza, como tudo mais, não tem qualquer outro fim em vista que a paz de espírito e a convicção firme”⁴⁰.

(4) Finalmente, a questão é se é possível, e, em caso positivo, como fazer para que as relações recíprocas concorram para a vida serena. Como se viu, a resposta a isto estabelece, numa primeira etapa, a condição negativa da segurança: estar seguro de que essas relações não vão prejudicar ou dificultar a vida serena. Na etapa seguinte, aquela “linha” de fronteira expande-se e sabiamente incluem, em seu interior, as relações que não mais apenas atendem à segurança do afastamento, mas, agora, à da segurança de aproximação e cooperação. Epicuro estabelece assim essa gradação, em sua MC XXXIX: “aquele que melhor sabe lidar com as inquietações que vêm de fora, age de maneira a tornar familiar tudo que puder...”. Nos casos onde isso não é possível, as atitudes serão outras tendo em vista a obtenção da *asphaléia* e da *ataraxía* (a figura jurídica da legítima defesa parece não ser incompatível com o espírito epicureu, portanto). Mas, no caso dos outros se tornarem familiares ao ponto de se tornarem amigos é estabelecida uma relação de cooperação na empreitada comum de reflexão e de vida filosóficas. Isto alia, “dentro de nossos limites”⁴¹, o exercício da vida filosófica à experiência do outro empenhado no mesmo exercício⁴². E, nesse mesmo exercício, garantem ambos não apenas a ausência de desprazer e perturbação recíproca, mas, positivamente, os motivos do prazer e da serenidade.

O elogio da amizade⁴³ certamente não indica um programa político. Mas certamente “celebra a amizade, que percorre o mundo (como casa comum), convidando a todos a despertar para a vida prazerosa”⁴⁴.

2.4. A esta altura, pode-se retornar ao tema principal deste estudo. Perguntava-se: de que maneira esses temas da serenidade prazerosa e da segurança

⁴⁰ *Carta a Pítocles*. In: DL X, 85. Cf. também a MC XIII.

⁴¹ Não se trata de uma utopia, mas uma atenção constante ao que não está garantido por nenhum absoluto, e sim tão somente pelo cuidado em relação ao que empiricamente se dá caso a caso.

⁴² Cf. MC XXVIII.

⁴³ Cf. MC XXVII, *Sentença Vaticana* LII e *Fragments B*, n. 50.

⁴⁴ MORAES, op. cit., p. 37. Diógenes de Oenoanda (200 d.C.) escreveu nos muros da cidade “... a terra inteira é um só país natal para todos, e o mundo é uma única casa” (LS 22 P). A referência anterior foi sugerida pela leitura de R. RORTY, *Philosophy and social hope*, London: Penguin, 1999, p. xiii. Um ícone contemporâneo da idéia é composto no quadro de Matisse, *La danse II*, com suas dançarinas, de mãos dadas, em roda sobre a Terra.

nas relações humanas se articulam com o tema do justo? Por que, finalmente, o homem justo é também sereno, isto é, realiza a própria experiência do bem epicureu? O homem justo é sereno (isto é, experimenta básica e atualmente o prazer de encontrar-se isento da dor e da inquietação) porque ele soube reconhecer e estabelecer as condições – incluso aí seu exercício de saber e de virtude – de relações interpessoais propícias a, na pior das hipóteses, garantirem minimamente que não sofrerá violência e, na melhor delas, estabelecer laços de amizade. Em primeiro lugar, o homem justo, naquilo em que pode ter iniciativa quanto às relações recíprocas⁴⁵, percorre os três estágios possíveis do caminho que aproxima ou afasta um indivíduo do outro:

“aquele que melhor sabe lidar com as inquietações que vêm de fora, age de maneira a tornar familiar (homóphyla) tudo que puder; quanto ao que não puder, a que pelo menos lhe não seja hostil (allóphyla); quanto àquilo que, enfim, relativamente ao qual nem isso é possível, ele evita qualquer contato e faz tudo que é útil para mantê-los à distância”⁴⁶.

Portanto, a atitude do “justo” sugere e eventualmente promove, antes de tudo, uma relação cujas bases e finalidades estão nas afinidades comuns, na percepção de se pertencer a uma mesma comunidade. O justo é sereno porque se sabe senhor, e age em conformidade, do que ele mesmo pode fazer em prol das boas relações com o outro. Isso, é claro, não esconde o que de incerto possa advir. Mesmo assim, para aquilo que escapa à iniciativa do justo, outras razões e ações ainda terá para a sua serenidade: tudo fazer para que não seja hostilizado ou, em último caso, que não seja abordado pelo outro. É, portanto, a busca do bem maior, o prazer da *ataraxia*, que recomenda ao justo sua virtude, e não, mais uma vez, o inverso.

Ainda um último comentário sobre a segurança e a convicção firme⁴⁷ que suportam a serenidade do justo. Evidentemente elas têm sentido se se referem ao conhecimento da natureza ou do reconhecimento, por cada um, do interesse mútuo nas relações recíprocas. No caso dos fenômenos naturais, a compreensão dada pela explicação é necessária e suficiente para promover a segurança e convicção firme quanto a eles. Nas relações recíprocas, por outro lado, a segurança e a convicção têm outro fundamento: a prudência, quanto a

⁴⁵ Sobre o que está em nosso poder, Epicuro considera que, contrariamente àqueles que crêem no destino, “as coisas acontecem ou por necessidade, ou por acaso, ou por vontade nossa; e que a necessidade é incoercível, o acaso, instável, enquanto nossa vontade é livre, razão pela qual nos acompanham a censura e o louvor” (DL X, 133). Isto é, cabe refletir sobre a natureza das coisas quanto ao que está e ao que não está sob nosso poder de iniciativa.

⁴⁶ MC XXXIX. Tradução de MORAES (op. cit.). Itálicos do autor.

⁴⁷ Cf. nota 32.

si próprio e ao outro, e a vontade e o arbítrio, bem como a razoabilidade das partes envolvidas na reciprocidade. Essa razoabilidade é um tipo de “cálculo da utilidade”⁴⁸ que permite ao sábio a segurança de que inexistirá qualquer ação danosa de um em relação ao outro e vice-versa. Não se trata primordialmente de uma questão de conhecimento, embora também não deixe de sê-lo. Trata-se de se estabelecer um reconhecimento mútuo, de utilidade comum, quanto a favorecer ao que fundamentalmente interessa a ambos, a busca do prazer sereno. Isto está eminentemente relacionado aos desejos de cada um, às afecções do prazer e da dor de cada um. É verdade que nem todos o enxergam, devido às opiniões falsas que sustentam. Mas, por outro lado, o desejo da felicidade, como visto na *Carta a Meneceu*, é o mais natural e necessário dentre todos. Sua força para romper os entraves e vir à tona parece ser permanente. Novamente a antropologia de Lucrecio na epígrafe acima dá o melhor exemplo.

Parece haver uma base comum que torna semelhantes ambas atitudes: um método, digamos, flexível o bastante, o da razoabilidade quanto à variação daquilo que pode em determinado momento preencher a exigência de utilidade – isto quanto à justiça – bem como quanto à variação das causas possíveis e não descartáveis dos fenômenos fora do alcance de confirmação – quanto aos astros e as estrelas, por exemplo⁴⁹. Razoabilidade ou “cálculo” flexível que estabelece, por sua vez, a convicção firme de uma opinião verdadeira sobre as coisas da natureza e das relações recíprocas.

3. O JUSTO COMO PRÓLEPSIS

Como o epicurismo justifica que se conheçam e reconheçam as coisas, pessoas, comportamentos, acordos ou leis caracterizadas e caracterizáveis como “justas”? Como entender que o nome “justo”, substantivo ou adjetivo, refira uma característica comum, geral e, portanto, abstrata de entidades existentes? Ou, em outros termos, como se forma a noção genérica de “justo” e que permanência tem seu significado, se este é o caso?

A MC XXXVII diz, em passagem que aqui interessa particularmente: “E mesmo quando a utilidade intrínseca à justiça se altera, após ter sido

⁴⁸ BALAUDÉ, *Les théories de la justice dans l'Antiquité*. Paris: Nathan, 1996, p. 106. Este cálculo é análogo ao “cálculo hedonístico”, isto é, à mensuração de qual prazer representa um prazer contínuo e tranqüilo. Veja-se a *Carta a Meneceu*: “convém, portanto, avaliar todos os prazeres e sofrimentos de acordo com o critério dos benefícios e dos danos” (EPICURO, *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu). São Paulo: Unesp, 1997, p. 39).

⁴⁹ Veja-se a questão do método científico em Epicuro, por exemplo, em LS 18, p. 90 a 97. A melhor referência continua sendo ASMIS, E. *Epicurus' scientific method*. Ithaca and London: Cornell UP, 1984.

durante um certo tempo conforme esta prenoção (*prólepsin*), não terá sido menos justa...”⁵⁰. A máxima caracteriza a justiça como uma prenoção e sugere em que sentido ela possui um significado “permanente” sem que isso equivalha a um universal absoluto ou a uma idéia platônica. Desse ponto de vista da canônica epicuréia, a Máxima é muito significativa por explicitar a idéia de que “o justo” é aquilo que é por estar conforme a prenoção. Ora, todos concebem esta noção, pois resulta de uma abstração realizada a partir das experiências de prazer e dor implicadas nas relações recíprocas de todo ser humano. Experiência essa que não é dedutível de qualquer princípio que se conceba para além do que está ou tem sua raiz na empiria. Mas é, a cada vez, a repetição acumulativa e seletiva dada aos sentidos e à memória, de eventos semelhantes, próprios a uma natureza objeto de constatação experiencial.

Ela diz que se a lei é útil às relações recíprocas, então ela é justa. Mas então, pode-se perguntar se no caso de não haver um universal de “justiça” válido em si mesmo, o que pensar de tal noção no caso das circunstâncias se alterarem e as mesmas leis se tornarem nocivas àquelas relações? Dirá o epicureu que a lei deixa de ser, nessa nova circunstância, justa, mas não quando considerada na circunstância anterior. O que determina a justiça de uma lei é sua utilidade às relações recíprocas. É nestas relações, experimentadas, que a análise de Epicuro descobre o “mínimo” do justo, no caso de seres como nós, assim existentes e vivos neste mundo: sua referência ao momento de afastamento da dor e da busca do prazer. Nisto é que reside a “essência” do justo, absolutamente empírico, particular, generalizável apenas ao modo da indução⁵¹.

Tal noção genérica equivale ao termo grego, cunhado provavelmente por Epicuro, *prólepsis*, que se traduz comumente, embora não consensualmente, como prenoção. A prenoção se constitui como um tipo genérico, a “mesa”, a “árvore”, etc. Como se forma uma prenoção? As experiências – guardadas,

⁵⁰ κἂν μεταπίπτη τὸ κατὰ τὸ δίκαιον συμφέρον, χρόνον δέ τινα εἰς τὴν πρόληψιν ἑναρμόττη...

⁵¹ V. GOLDSCHMIDT considera que a teoria do direito epicuréia repousa sobre um mínimo, uma “essência” de tipo husserliano, o que permitiria compreender que o direito realize variações consoantes às épocas e sociedades. Esse núcleo seria a sujeição consentida “que condiciona a coexistência dos homens no seio de uma comunidade”, e que foi expressa pelos romanos na máxima *alterum non laedere*, “não lesar a outrem”. Cf. La théorie épicurienne du droit, in: BARNES, J.; BRUNCSHWIG, J.; BURNYEAT, M.; SCHOFIELD, M. (editors). *Science and speculation*. Studies in Hellenistic theory and practice. Paris; Cambridge: Maison des Sciences de L’Homme; Cambridge University Press, 1982. p.325.

cruzadas, catalogadas e selecionadas pela memória⁵² – aliadas às percepções sensoriais das situações correspondentes, bem como, e talvez principalmente, submetidas ao arrazoado, de cada um, de o que, e como fazer para defender e realizar a vida prazerosa naquela situação de relacionamento recíproco, acabam por constituir, formar mesmo, uma noção genérica daquilo que basicamente tem a cada vez se firmado como útil para, pelo menos, livrá-los do prejuízo mútuo potencial ou efetivo. Num primeiro momento ela é constituída. Num segundo momento, uma vez formada, ela passa a ser – e neste caso o pré-, de “prenoção”, se justifica – o tipo genérico identificador das experiências novas e futuras. Essas serão reconhecidas como sendo ou não conformes com aquele tipo. Por outro lado, ainda nesta função prévia, pode-se pensar que a prenoção tenha um papel na projeção ou previsão de estados de coisas e experiências do indivíduo.

É esse tipo dado na prenoção, que pode ser, concreta e individualmente, identificado nas coisas, pessoas, e, no caso específico desta MC, nas leis enquanto concernentes ao não prejuízo mútuo nas relações recíprocas. Essas coisas, pessoas ou leis são justas ou não na medida em que podem ser, nos aspectos aqui relevantes, subsumidas ao tipo genérico. Isso, por sua vez, garante que, se a lei não é mais conforme ao contexto, isto é, o caso empírico, que a caracterizou como justa, seja identificada como inútil na realização e na garantia do interesse dos indivíduos de não se prejudicarem e assegurarem mutuamente a vida prazerosa.

4. O JUSTO COMO ACIDENTE

A passagem selecionada dessa MC XXXVII se refere ao justo também como algo de algum modo real. Mas que realidade pode ter “o justo” num universo de átomos, corpos formados por aglomerados de átomos e vazio? Outra Máxima, a de número XXXIII, expõe o tema dessa forma: “nunca houve justiça em si (*beautò dikaiosýne*), mas nas relações recíprocas, quaisquer que sejam seu âmbito e as condições dos tempos, uma espécie de pacto a fim de não prejudicar nem ser prejudicado.”⁵³ Em si, para os atomistas, são os

⁵² Sobre a explicação “memorista” da formação das noções gerais no empirismo epicureu, veja-se o estudo de FREDE, M. An empiricist view of knowledge: memorism. In: EVERSON, S. (editor). *Epistemology*. Cambridge: CUP, 1990. p. 225-250. Veja-se ainda GLIDDEN, D. K. sobre a possibilidade do empirismo epicureu inspirar-se nos médicos empiristas. In: *Epicurean prolepsis. Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, 1985, p. 175-218. Este é um tema fundamental e, aparentemente, até o momento, aberto à controvérsia. Impossível, aqui, abordá-lo.

⁵³ Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς καθ' ὀπηλικούς δὴ ποτε ἀεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι.

corpos indivisíveis (*á-tomoi*) e o vazio (*kenón*, espaço onde os primeiros se movimentam). Para além do átomo e do vazio, toda e qualquer outra coisa existente é dependente de ambos. Que tipos de coisas existem assim nesta dependência? De que dependência se trata? Lucrécio escreve em seu poema *Da natureza* que sob os diversos nomes, tudo se refere a essas duas coisas (os corpos e o vazio) como propriedade (*coniuncta*) ou acidente (*inuenies*) [...]. Propriedade é aquilo que não poderia ser separado ou isolado sem causar a destruição total: o calor do fogo, a fluidez da água, o caráter tangível de todos os corpos, intangível do vazio. Ao contrário, a escravidão, a pobreza e a riqueza, a liberdade, a guerra, a concórdia, e todos os outros fatos dos quais o vai-e-vem deixa a natureza intacta, são justamente nomeados por nós acidentes⁵⁴.

Portanto, os atributos permanentes – peso, grandeza, forma, cor, etc. – tanto quanto os atributos não permanentes ou acidentais (*symptómata*) – liberdade, servidão, guerra e paz, riqueza e pobreza, movimento e repouso – são entidades reais que existem nos corpos e nos estados de coisas de uma ou outra maneira. A guerra, por exemplo, nem existe por si, isolada de um estado corpóreo das coisas, nem, por outro lado, é algo que se reduza ou equipara ao vazio. Também não será o objeto de uma opinião vazia, uma opinião que, de fato, a nada se refere, como, por exemplo, aquela que crê no destino. Assim também é a realidade da justiça.

Eliminadas essas alternativas, o que, positivamente, se pode afirmar? A MC XXXIII diz que há justiça nas relações recíprocas. Cabe lembrar que o mundo atômico de Epicuro foge do mecanicismo integral na medida em que nele, e a partir dele, existe um ser biológico, consciente, dotado da possibilidade de escapar à sua rede necessária de causas, o homem. Portanto, as relações entre os homens não podem ser representadas, obviamente, como resultando inteiramente da cadeia de causas e efeitos que impera no mundo físico. “As relações recíprocas” entre os homens são, portanto, se se pode dizer assim, “compostas” (sustentadas e mediadas) de coisas da *phýsis* (os corpos inanimados e animados, suas naturezas, suas relações e processos) e de estados de coisas produzidos pela presença atuante e interveniente dos

⁵⁴ I, 448-458. KANY-TURPIN (in: LUCRÈCE. *De La nature / De rerum natura*. Paris: Aubier/Flammarion, 1998, p. 474, n. 42) relaciona esta passagem à seguinte passagem de Epicuro, na *Carta a Heródoto*: “Para além dessas coisas [os átomos e o vazio], não se pode conceber nada mais, nem insensivelmente, nem por analogia ao sensível, que se tome como naturezas completas, e não como aquilo que se chama de acidentes (*sumptómata*) ou propriedades (*sumbebekóta*) dessas naturezas” (DL X, 40). Confrontar com a tradução que lhe dá BALAUDÉ (in: DIOGÈNE LÉRCE, op. cit., p. 1268 e n. 4).

seres humanos sobre os primeiros. Por exemplo, a construção de um muro de pedras que separa e defende uma comunidade de outras é um bom exemplo de articulação e complementaridade entre mundo corpóreo e a agência dos indivíduos. Identifica-se a justiça, neste sentido, com a guerra, a paz, a riqueza ou a pobreza. São *symptómata*, acidentes das coisas, dos corpos, dos mundos. Neste sentido, resultam daquelas atividades humanas que escapam à cadeia da causalidade da *phýsis*, que se ordena independentemente delas. Mas, ainda assim, atividades que se desenvolvem com e a partir do mundo físico⁵⁵. Dizer, portanto, que a justiça existe nas relações recíprocas é indicar que a justiça é uma propriedade acidental de um estado de coisas caracterizado como de relações recíprocas dos homens no mundo.

CONCLUSÃO

A noção de “o justo”, ao final dessa análise, mostra-se mais ricamente caracterizada. Foram explicitadas e reunidas suas raízes de sentido ético, canônico e físico. Este sentido pode então ser desdobrado como o predicado, possível a isto ou aquilo – por exemplo, uma lei, um comportamento ou uma atitude –, que expressa o interesse natural e fundamental de se viver prazerosamente no que se refere às relações entre os indivíduos. Isso ainda não é tudo: este significado do termo diz respeito ao primeiro, mínimo e básico elemento que deve garantir todo desenvolvimento subsequente daquele interesse. Esse elemento é a abstenção dos indivíduos se causarem reciprocamente mal. Seu critério primeiro de escolha e rejeição é o bem-estar físico e mental, isto é, a experiência do prazer, tal como este é entendido pelo epicurismo, e daquilo, ou daqueles instrumentos, que o possam assegurar. Essa experiência, que recua ao recém-nascido, enseja, por sua vez, o aprendizado, a memória, a síntese e a abstração formadora da prenoção, quando, então, o “justo” é nomeado, dito e pensado.

O que, por sua vez, ele nomeia e identifica é a realidade objetiva do “justo”, isto é, não um corpo de aglomerado atômico, certamente, mas a propriedade acidental de um mundo nele enraizado, tal como – e já que – esse acidente se dá nas relações recíprocas dos indivíduos, ao mesmo tempo naturais e responsáveis.

⁵⁵ O problema da relação mente-corpo e da liberdade do primeiro relativamente à causalidade natural é posto contemporaneamente, entre outros, por JOHN R. SEARLE (cf. as referências bibliográficas). A referência ao muro de pedras é extraída de seu *Mente, Linguagem e Sociedade*, p. 116 a 118.

Essa conceituação do justo epicureu resulta, pois, da explicitação e reunião daquilo que ele implica ou supõe em relação à ética, à canônica e à física, e o qualifica, quer-se crer, como referência original na discussão do tema em face de outras perspectivas filosóficas⁵⁶.

[enviado em outubro 2008; aceito em janeiro 2009]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASMIS, E. *Epicurus' scientific method*. Ithaca and London: Cornell UP, 1984.
- BALAUDÉ, J.-F. Introduction, traduction et notes. In: DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Introduction, traduction et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy. Avec la collaboration de Michel Patillon. Paris: Librairie Générale Française. 1999. Livre X. p. 1147-1235.
- _____. *Le vocabulaire d'Épicure*. Paris: Ellipses, 2002.
- _____. *Les théories de la justice dans l'Antiquité*. Paris: Nathan, 1996.
- _____. Traduction, introduction et commentaries. In: ÉPICURE. *Lettres, maximes e sentences*. Ed. rev. par Jean-François Balaudé. Paris: LGF, 1994.
- DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Introduction, traduction et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy. Avec la collaboration de Michel Patillon. Paris: Librairie Générale Française, 1999.
- DIOGENES LAERTIUS. *Life of eminent philosophers*. With an English translation by R. D. Hicks. Cambridge; London: Harvard University Press, 2000.
- DIÔGENES LAËRTIUS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário Gama Kury. 2ª edição. Brasília: UnB, 1977.
- ÉPICURE. *Lettres, maximes e sentences*. ed rev. Traduction, introduction et commentaries par Jean-François Balaudé. Paris: LGF, 1994.
- EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. São Paulo: Unesp, 1997.
- _____. Máximas principais. Introdução, tradução e notas de João Quartim de Moraes. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2006.
- EPICURUS. *The works of Epicurus*. The extant remains of the greek text translated by Cyril Bailey with an introduction by Irwin Edman. New York: The Limited Edition, 1947.

⁵⁶ Agradeço aos professores e às instituições cujo apoio possibilitou a realização deste trabalho: João Carlos Kfourti Quartim de Moraes (IFCH/Unicamp), Maria das Graças Augusto de Moraes (Pragma/IFCS/UFRJ) e o Departamento de Filosofia e Métodos da UFSJ.

- FREDE, M. An empiricist view of knowledge: memorism. In: EVERSON, S. (editor). *Epistemology*. Cambridge: CUP, 1990. p. 225-250.
- GLIDDEN, D. K. *Epicurean prolepsis*. Oxford Studies in Ancient Philosophy 3, 1985, p. 175-218.
- GOLDSCHMIDT, V. La théorie épicurienne du droit. In: BARNES, J.; BRUNCSHWIG, J.; BURNYEAT, M.; SCHOFIELD, M. (editor). *Science and speculation*. Studies in Hellenistic theory and practice. Paris; Cambridge: Maison des Sciences de L'Homme; Cambridge University Press, 1982, p. 304-326.
- HOUAISS, A. *Dicionário eletrônico da língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001.
- KANI-TURPIN, J. Traduction, introduction et notes. In: LUCRÈCE. *De La nature/De rerum natura*. Paris: Aubier/Flammarion, 1998.
- KURY, M. G. Introdução e notas. In: DIÓGENES LAËRTIUS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2ª edição. Brasília: UnB, 1977.
- LONG, A. A.; SEDLEY, D. *Les philosophes hellénistiques*. 3 v. Traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2001.
- _____. *The hellenistic philosophers*. 2 v. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- LUCRÈCE. *De La nature/De rerum natura*. Traduction, introduction et notes de José Kany-Turpin. Paris: Aubier/Flammarion, 1998.
- LUCRÉCIO. *Da natureza*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MORAES, J. Q. Introdução, tradução e notas. In: EPICURO. *Máximas principais*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2006.
- RORTY, R. *Philosophy and social hope*. London: Peguin, 1999.
- SCHOFIELD, M. Social and political thought. In: ALGRA, K.; BARNES, J.; MANFIELD, J.; SCHOFIELD, M. *Hellenistic philosophy*. Cambridge: Cambridge UP, 1999, p. 739-770.
- SEARLE, J. R. *Liberté et neurobiologie*. Paris: Bernard Grasset, 2004.
- _____. *Mente, Linguagem e Sociedade*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.