

Epicuro e o tema da amizade: a *philia* vinculada ao *érôs* da tradição e ao *êthos* cívico da *pólis*

Miguel Spinelli*

Resumo: Central na chamada doutrina ética de Epicuro, o tema da amizade é neste artigo analisado sob três aspectos: a) vinculado aos princípios tradicionais (denominados de *regra de ouro*) com os quais várias culturas buscaram reger as relações amistosas; b) de como Epicuro, num sentido diferente do da Academia de Platão, levou para o Jardim a prática da *philia* como um teste de reconstituição da *pólis*; c) de como o conceito de *utilidade* (da *opheleia*) se vincula ao de interesse e ao de reciprocidade.

Palavras-chave: amizade; egoísmo; interesse; reciprocidade; utilidade

Abstract: Central to the so-called ethical doctrine of Epicurus, the theme of friendship in this paper is analyzed under three aspects: a) in regards to its link to the traditional principles (the so-called *golden rule*) with which several cultures have sought to govern friendly relations; b) how Epicurus, in a sense different from that of Plato's Academy took to the Garden the practice of *philia* as a test for reconstituting the *pólis*; c) how the concept of utility (the *opheleia*) is linked to interest and reciprocity.

Keywords: friendship; interest; reciprocity; selfishness; utility

1 Princípios tradicionais reguladores das relações amistosas

A amizade concebida e intencionada por Epicuro não visa diretamente a dos homens raros, e sim a dos indivíduos comuns, cotidianos, que estão sempre bem dispostos a fazer algo em favor dos outros, mas não se esquecem facilmente de si mesmos. São raros os homens irrestritamente bons, que em tudo se movem por princípios de virtude, e que tanto na amizade quanto no amor são capazes de “amar o outro por ele mesmo” sob a justa medida que essa prática requer: nem demais e nem de menos para si, nem demais e nem de menos para o outro. A moderação (a justa medida) é em tudo para o humano a regra. Teoricamente ela é bem fácil de ser concebida, mas muito difícil de ser praticada: o motivo decorre de que permanecemos sempre em dúvida quanto ao justo que nos é devido, e, em razão disso, na maioria das vezes, tendemos antes para mais que para menos. O pior disso é que (na medida em que queremos nos emendar) o *para menos* (o moderar-se) em

* Professor de História da Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. E-mail: migspinelli@yahoo.com.br [Artigo recebido em 18.04.2011, aprovado em 30.06.2011.]

geral a nós se impõe como anulação, o *para mais* (na medida em que exageramos) desperta a frustração do querer, e, com ela, o nobre sentimento que, dessa vez, vamos nos emendar. O bom desse sentimento decorrente do exagero é que ele nos positiva o ânimo: dá força e, sobretudo, desperta a “emoção” de que estamos prestes a ser melhores.

Sob todos os aspectos, é difícil estabelecer um marco de quando os homens se puseram a buscar para si uma *justa medida* (conceito que define o amor para si) e em que momento, e sob que termos, estabeleceram, na relação com o outro, sentimentos de amor ou de amizade: emoção e zelo recíproco na administração de interesses. Por certo tais sentimentos não afloraram tardiamente e inclusive antecederam a consciência da justa medida, que deve ter advindo como consequência da busca sincera no sentido de administrar tais sentimentos e interesses. O amor e/ou a amizade (enquanto sinônimos de relações amistosas¹) tiveram o seu início assim que os homens, sob impulsos afetivos ou de cordialidade, começaram a reciprocamente se *carecer*, e constataram que isso era muito bom, sobretudo útil, e se dispuseram a regular e preservar essa *carência*.

Dos princípios tradicionais reguladores das relações humanas amistosas, temos alguns que circularam pelas diversas culturas e que nelas se alastraram feito ditames de um dever: um deles foi a chamada *lei de talião*, cujo nome foi convencionado a partir do latim, de *lex talis* (literalmente, *tal lei*), e expressava uma reciprocidade – *para tal crime tal lei* – tão ferrenha que resultou na máxima por todos conhecida: a do “dente por dente olho por olho” (pela qual ao agente da ação era aplicado como pena o mesmo crime por ele cometido). Talvez o princípio mais antigo, ou, pelo menos, o mais universal, aquele que mais se expandiu pelos diversos povos e culturas (em geral proferido em termos negativos) foi este: “não faça ao outro o que não quer para si”. O preceito, sob termos positivos, de “amar o outro como a si mesmo” também é antigo, faz parte da legislação do Levítico, concedida a Moisés como orientação para governar com justiça o seu povo². O preceito foi nesse momento concebido como uma forma de governo, como um modo de regular as relações entre governantes e governados, e não, a rigor, a vida dos indivíduos entre si.

¹ Cícero, no *De finibus*, registra que foi da palavra amor que derivou o nome de amizade – *amare, e quo nomen ductum amicitiae* (II, XXIV, 73).

² Lv., 19, 18 – *La Bible de Jérusalem*. Paris: Les Éditions du CERF, 1974.

Entre os gregos (no interior das *póleis*) consta uma máxima tradicional proferida para regular as relações dos cidadãos. A *Pólis* (cabe antes dizer), e esta era uma característica bem própria dela, não comportava uma rígida relação entre governantes e governados, e a razão disso é porque ela era constituída por uma comunidade de cidadãos, dentro da qual cada membro tinha a responsabilidade de preservá-la, e de, sobretudo, fazê-la prosperar. Daí o preceito – “dê ao outro o que lhe é devido” – sendo que esse *outro* não era o humano em geral, mas o cidadão em particular (aquele ao qual cabia preservar, para além do todo, interesses familiares e corporativos). Tal preceito teve longa vigência nas relações cidadãs, e também promoveu, no desenvolvimento histórico da Filosofia, muita discussão, em particular no sentido de determinar racional e verbalmente qual o *devido* que ao outro caberia ser dado.

De início, foram os pitagóricos que filosoficamente desdobraram o conceito de *devido*, sob outros termos. Para o conceito de *devido*, eles conceberam um *outro*, o que *convém*, e, para o que convém, ainda um *outro*, o que é *proporcional*. Platão, na *República* (no livro I, que trata *sobre a justiça*), além de pôr em questão o princípio – “dê ao outro o que lhe é devido” –, saiu em busca de um melhoramento. A partir dos pitagóricos, e, sobretudo, por influência de Heráclito, que inventou para os gregos o conceito de *logos comum* como critério de verdade, Platão concluiu que o devido enquanto *comum* não era propriamente o *logos* (a palavra racionalmente proferida), mas o *bem*: pressuposto de que a razão humana carece para se ordenar e se arreglar. Platão definiu esse *bem* sob dois aspectos: como bem *excelso* (aquele que racional e verbalmente podemos conceber) e como bem *moral* (aquele que na vida prática podemos realizar). Trata-se, com efeito, de apenas um *bem*, que, por sua vez, nunca é restritamente um bem próprio, mas universal, e, portanto, *comum*.

No contexto da filosofia grega, a questão que mais entrou em pauta nas discussões filosóficas, pelo que consta, foi a seguinte: se caberia a um homem *amar* (ser amigo, querer bem) mais a si mesmo que a um outro? Tal questão se fazia acompanhar desta outra: na medida em que se requer de alguém ser amigo de um outro não lhe cabe antes ser o melhor amigo de si mesmo, e, portanto, amar a si próprio acima dos demais? Só entre os parentes, de modo particular entre pais e filhos, era mais fácil admitir e, inclusive, observar o amor irrestrito: aquele amor que deseja para o outro

um *bem* concedido em vista daquilo que ele é. Ampliado para além da parentela, esse *amor* (no sentido de *pelo que eu sou* ou em vista de mim mesmo) também era reconhecido como plausível nas relações de amizade. Nas relações para além da vida familiar (na qual sempre se inclui uns poucos amigos), para fora desse universo, imperava a lei. Nesse universo (dentro do qual se diluíam os vínculos afetivos), antes de amar irrestritamente uns aos outros, cada um se empenhava em amar (se proteger, se garantir) a si mesmo perante os demais. Foi, pois, nas relações extensivas com os outros, que os gregos proveram o debate sobre uma grande descoberta: a de que o homem *ama a si mesmo* acima de tudo.

Num contexto tal como o da cultura grega em que não havia um conceito altruísta de *indivíduo* (entre eles o indivíduo era a *Pólis*, no máximo os pais, os filhos, os parentes e os “verdadeiros” amigos), resultava que o *outro* era alguém muito distante, sobretudo uma ameaça e um perigo. Para o outro, no espaço pouco conhecido no universo das relações na *Pólis*, os gregos inventaram a justiça da lei, fundada no seguinte princípio: dar a cada um aquilo que é devido *pela lei*. Distinto, por exemplo, dos antigos hebreus, os gregos tinham uma instituição abstrata, a *Pólis*, a preservar, e, nela, no universo dessa instituição, o *outro* era sempre aquele ao qual cabia por si mesmo necessariamente se safar. Daí um primordial elemento (um certo tipo de caracterização) que se impôs no universo das relações: o *interesse* (governado por princípios de utilidade ou do útil e do agradável, e, concomitantemente, por cuidado, zelo, por preocupação e até mesmo por intensa afeição). O conceito de *interesse*, os filósofos gregos o conceberam de pelo menos três modos: o interesse subjetivo (que cabe ao sujeito preservar a si mesmo); o interesse requerido pela lei (que coincide com o da *Pólis*, e que, sob pena, cabe a todos defender e preservar); e o interesse (nesse caso posto em pauta pelo filosofar) natural, que congregava o subjetivo em termos objetivos, ou seja, do sujeito enquanto *humano*, universalmente concebido.

O interesse, por sua vez, colocou em questão o próprio teor conflituoso das relações: se me interesso pelo outro em favor apenas de meus interesses, prejudico os interesses dele, e, por suposto, ele (caso não reconheça em minha ação qualquer benevolência) logo me descartará; se me interesso pelo outro em vista dos interesses dele, prejudico a mim mesmo, tanto mais na medida em que ele, satisfeito, não venha a dispor para comigo

de qualquer benevolência. Foi justo para dirimir esse conflito que a comunidade (a instituição) da *Pólis* criou a lei, relativa à qual surtiram dois modos de concebê-la: o retórico, que punha em pauta o como fazer o outro acolher os meus interesses (o que é *bom*, benevolente para mim) como se fossem interesses dele, e, sobre ele, me favorecer, levar vantagem; e o filosófico, que tinha por propósito o como conceber um interesse *verdadeiro* sobre o qual imperasse o *bem* (o benevolente) recíproco, sob uma medida justa, reconhecido, enfim, como *bem comum*.

A Retórica, o filosofar retórico (no qual impera a capacitação em prover raciocínios estratégicos de escape ou fuga) teve muito mais sucesso entre os gregos (e também na posteridade) que a Filosofia, que o filosofar epistêmico. A principal característica desse filosofar, desde os seus primórdios, consistiu em delimitar racionalmente o que é ser verdadeiro (justo, devido), e, ao mesmo tempo, submeter esse suposto *verdadeiro* sob critérios nominais (verbais, discursivos) de verdades racionalmente proferidas, com validade universal. É certo que, na Filosofia, a questão primordial das relações recaiu sobre o império da *justa medida* do bem recíproco (conceito que remonta a Pitágoras); entretanto, juntamente com o conceito de *justa medida* (concebido no contexto das relações) foi o de *bem* (em dependência do qual a *medida* caberia ou conviria ser justa) que esteve em pauta. Assim que os pitagóricos se ocuparam em delimitar o que conceberam de *justa medida*, deram prevalência à racionalização do suposto como *justo* e o fizeram coincidir com o que é *bom*. Sob tal termo, eles não se ocuparam em investigar o bom para si, tampouco o bom para o outro, e sim, o bom para ambos (para todos), de tal modo que o bem por eles investigado (tarefa da qual participaram Sócrates e Platão) foi o que denominaram de *o bem em si*, noutras palavras: o bem universalmente considerado.

Supondo que a justiça é sempre em *relação a*, os pitagóricos trouxeram para a discussão dois fundamentais termos para a explicitação do *justo*: o de reciprocidade e o de proporcionalidade. Em ambos os casos, eles puseram na pauta do filosofar dois referenciais (práticos) enquanto pressupostos do questionamento teórico relativo ao *justo*: o da lei (fonte do seguinte questionamento: qual a reciprocidade e a proporcionalidade do *justo* com o disposto na forma da lei?); o ser cidadão (base da seguinte questão: qual a reciprocidade conveniente em dependência da qual se possa

delimitar, na relação de *um* cidadão com *outro* cidadão, a proporção justa para este e para aquele?). O tema da igualdade não ficou fora de pauta, porém não se constituiu em questão primordial da discussão filosófica; a igualdade entrou em questão na medida em que o ser cidadão foi sendo aos poucos reconhecido como indivíduo, não, todavia, em sentido político, mas antropológico. Em sentido político, o cidadão não era propriamente considerado como um *um para si*, e sim, como um *um* para a *Pólis*: um *um* requerido e voltado para o bem da administração dos negócios públicos (dos destinos e interesses da *Pólis*). Em sentido antropológico o *um para si* (o um em si mesmo, enquanto subjetividade isolada) era filosoficamente considerado do ponto de vista do *universal humano* (enquanto *ser homem*), unidade em decorrência da qual se predicava a igualdade. Daí que, sob esse aspecto, a igualdade considerada dizia respeito a uma unidade predicada da substância (do *ser homem*), e, sendo assim, tanto em sentido político quanto em sentido antropológico, o indivíduo só era considerado ele mesmo (no sentido de alguém que *é a si mesmo*) justamente naquilo em que *é igual* aos demais: pela lei e pela substância (*ser homem*).

Foi, portanto, em razão disto, ou seja, do fato de o cidadão não se constituir dentro da *Pólis* em uma unidade isolada (em um *um para si*), por, no máximo, ser *um* em referência ao todo do qual era o representante, que o tema da igualdade não abarcou o indivíduo em si mesmo. Não está aqui descartada a consciência de si no sentido de “este sou eu” (tal como, por exemplo, foi proferido no mito de Narciso³). A questão aqui em pauta se dá em termos meramente subjetivos, ou seja, no reconhecimento pessoal de que “eu sou eu”, não em sentido público (como hoje até mesmo entre os populares se ouve) de que “cada um é cada um”: uma individualidade irrestrita, que, em seus limites e possibilidades, deve ser reconhecida e respeitada. Sob o aspecto antropológico, esta, todavia, é a questão (na qual se sobreleva o indivíduo humano enquanto interesse e vontade – em termos de querer, de escolher, de livremente praticar ou deixar de praticar certos atos), o humano foi considerado, na relação com os demais, não como

³ Tratamos longamente desse tema no artigo “De Narciso a Epicuro: do emergir ao resgate da individualidade”, in: *Revista Hypnos*, São Paulo, n.25, 2010, p.129-263, retomado no livro “O Nascimento da Filosofia Grega e sua Transição ao Medievo”, Caxias do Sul: Editora Universidade de Caxias, 2010, p.95ss.

(rigorosamente) igual, mas como diferentes, e, em muitos pontos, desiguais, no máximo semelhantes.

Os indivíduos – este foi o pressuposto, decorrente de observação empírica – são, um para o outro, fontes de incontáveis conflitos; essa, aliás, foi a razão pela qual Heráclito (também ele um pitagórico⁴) acabou pressupondo que o justo (sob os termos de uma harmonia ou ordem) nasce das diferenças, de modo que é a discórdia que gera a necessidade da justiça. Nas relações entre os indivíduos, todos sabemos, há mais divergências de interesses que convergências, e é sempre sob duras penas que as convergências se mantêm. Bem por isso, supostos como iguais, os indivíduos foram tidos pelos gregos como apenas semelhantes: são iguais por força da lei, mas diferentes por força dos desejos (vontades, gostos, prazeres) e, sobretudo, por força dos interesses (daqueles pelos quais o indivíduo sai em busca de sua própria felicidade ou de suas realizações pessoais). Quer dizer: são indivíduos diferentes (ninguém é igual) que se unem em amizade por ideais comuns (recíprocos): cultivar o bem estar e a vida feliz.

Não havia entre os gregos, não tão explícito como hoje entre nós, uma doutrina que os tornassem homogêneos, ou mesmo algum poderoso meio de comunicação ou qualquer instituição que lhes nivelasse coletivamente a consciência. Não sendo assim, então o que os unia era a proximidade de vida, a cumplicidade, o companheirismo, a ajuda recíproca, e uma *comunidade* de intenções (a *Pólis*). Cada um, como observou Duvernoy, e isto de fato é o que propunha Epicuro, teria de ser (espontaneamente, sem qualquer coação, apenas por gosto de viver) modelo de felicidade para os outros: realizar esse modelo aos olhos dos outros, com o que se estimularia um encorajamento permanente de perseverança e, a par dele, uma compartilha nessa mesma perseverança⁵. Na medida em que a *Pólis* se constituía num *um* agregador de um múltiplo (em dependência da lei, que fazia da *Pólis* uma harmonia ou ordem), os cidadãos e os demais

⁴ O grande teórico que fomentou o conceito da proporcionalidade como critério de justiça foi sem dúvida alguma Heráclito. Ele foi um pensador solitário, autônomo, mas não plenamente desvinculado dos ideais pitagóricos que, para ele, se constituíram em fonte estimuladora do seu pensar. Heráclito se valeu do pitagorismo tanto quanto o pitagorismo se valeu dele.

⁵ Duvernoy, J.-F., 1993, p. 129

membros da *Pólis* agregados a esses mesmos cidadãos (a começar pelos familiares – mulheres, filhos, pais, escravos –, e, além deles, os que nas assembléias o cidadão representava), se constituíam num múltiplo, e, por força da lei, num *todo*, mas não propriamente num conjunto de unidades *para si* subjetiva e objetivamente consideradas. Nessa ocasião, o outro, rigorosamente falando, perante o qual o cidadão deveria irrestritamente se ocupar (no sentido de ocupar-se do outro por ele mesmo) era a *Pólis*, que a cada um, em nome dos ditames da lei, requisitava deveres e dotava de direitos.

2 A amizade na *Pólis*, na Academia de Platão e no Jardim de Epicuro

Epicuro é de uma época (fruto do domínio de Alexandre) em que no mundo grego se deu a dissolução da *Pólis*, e no qual passou a prevalecer não mais a comunidade cidadã, mas um agrupamento disperso de indivíduos. Na medida em que a *Pólis* se desagregou (que foi dissolvida em sua própria ordem), perdeu a coesão e deixou de ser o *outro* para o qual convergia todo o empenho e zelo cidadão. Destituída de harmonia e de coesão, a *Pólis* perdeu a unidade e passou a abrigar uma multiplicidade de homens prontos para a desavença e o conflito. Não que não houvesse mais lei e poder, a questão não era essa, mas esta outra: não havia mais objetivos (ideais, esperanças) e interesses comuns a ser por todos visados e perseguidos, de modo que a lei perdeu a sua força (moral) de coesão em favor da de coerção. Ao tornar-se a lei, sobretudo coercitiva, o que na verdade em última instância se dissolveu foi justamente a *philia* (a reciprocidade de sentimentos e afetos, de camaradagem, de companheirismo) que transformava os cidadãos em agentes solidários, concordes e complacentes com o bem-estar da *Pólis*. Não sendo obrigados a ser amigos entre si (a amizade não se contrata), eram, entretanto, e conjuntamente, amigos (*philiais*) da *Pólis*, perante a qual administravam o interesse, o cuidado e a busca do útil sob o signo do bem comum.

Assim como na *Pólis*, a base fundadora das “escolas filosóficas” gregas se deram sob focos de amizade. Elas surtiram como um efeito das relações que criaram vínculos, promoveram liames, e que, sobretudo, requisitaram a dissolução do egoísmo (característica da sofística). Na Academia de Platão a amizade surtiu como uma exigência da própria discussão dialética, como um compromisso que compreendia um esforço

(um liame) comum em busca da verdade. A amizade qualificava a discussão: entre amigos, disse Sócrates a Mênon, a contestação recíproca ganha em suavidade e o raciocínio se desenvolve mais serenamente⁶. Na Academia, a discussão de modo algum pretendia ser *sofista*, ou seja, empreendida no sentido de apenas praticar a arte ou a técnica do argumentar filosófico, de basear unicamente a discussão em virtuosos verbais e de raciocínio; ali, o primordial, consistia em buscar, mediante esforço comum, a verdade, compromisso alegado para o conjunto dos debatedores, e pelo qual a vitória não consistia em louvar um vencedor (subjetivamente considerado) das técnicas de argumentação. Daí por que a busca pela verdade criou, na Academia de Platão, parcerias, comprometeu indivíduos, dispondo-os, juntos, a sinceramente se empenhar na busca do melhor.

De fato, o que ocorreu na Academia foi (em menor escala) o mesmo que se praticava na *Pólis*: um empenho sincero conjunto em vista da prosperidade, da justiça e do bem-estar de todos. Foi esse empenho que criou a parceria e o liame, que, a par disso, promoveu um novo conceito de interesse – o interesse comum –, e, com ele, a idéia da reciprocidade definida pelo conceito de zelo e de cuidado. Foi assim que na Academia, tal como na *Pólis*, a amizade se tornou necessária ao esforço comum, pelo qual corremos menor risco de se desencorajar: a amizade reanima, fortifica e sustenta os vínculos⁷. Isso é fato, e foi por essa razão que a ordem interna da *sociedade* fundada por Epicuro não se baseou numa ordem legal, de direito, e, sim, de amizade. O *voluntário*, nessa sociedade, gerido por relações de amizade, veio a ser bem distinto do voluntário, na *Pólis*, regido pela lei. Não sendo contratada, a amizade é uma espontaneidade que emerge entre os

⁶ Platão. *Mênon*, 75d. Dois termos do dizer de Sócrates merecem destaque: o jogo entre *dialégesthai*, discutir, e *dialektikôteron* (literalmente = *dialecticamente*) *raciocinadamente*. O próprio Sócrates define esse portar-se intelectualivo mediante dois outros verbos de ação: *apokrínesthai* (contestar, responder) e *prosomologéō* (consentir, manifestar) no sentido de declarar a própria opinião. A discussão dialética teria de ser, pois, dual e declarativa (essa era a requisição de Mênon a Sócrates), no sentido de que cada um deveria inevitavelmente trazer ao cerco do debate as próprias opiniões.

⁷ Acompanhamos aqui palavras de Festugière: “L’amitié est nécessaire à la dialectique, sans quoi celle-ci tournerait en éristique. Elle est nécessaire à l’effort commun, où l’on courrait le risque de se décourager. Durant l’ascension requise du futur gouvernant, l’amitié a dès lors un grand prix: elle reanime, elle fortifie, elle soutient l’élan” (Festugière, André-Jean., 1997, p.43).

homens: “A amizade (constatou Epicuro) dança feito um mensageiro em volta da terra anunciando a todos nós o despertar para a felicidade”⁸. O emergir da amizade abre as portas do amor, e, todos sabemos, o amor se infiltra na amizade bem mais que a amizade no amor.

Entre a amizade cultivada pelos acadêmicos e a que se estabeleceu entre os epicureus se deu sob base e termos distintos. Na escola do Jardim, distinto da Academia, a amizade (suposta por Epicuro) não veio a ser apenas um meio estimulador da discussão e da pesquisa, mas um fim em si, ou seja, ela era cultivada como um bem (ou valor) reconhecido em si mesmo. Enquanto “no sistema de Platão, o *érôs* ou a *phília* não tinha senão valor intermediário”, a essência da amizade requisitada por Epicuro “não era apenas, como nas outras escolas, um estimulante durante a pesquisa”, mas a principal ocupação⁹. Ali o cultivo da amizade não tinha, pois, mera função estratégica de boa convivência, mas representava uma força educadora dos desejos ou sentimentos (das *epitymías*¹⁰), das malevolências da vida em comum (*tàs phaulás synêtheías*¹¹) e também da prudência, do naturalmente admitido por todos como belo ou valioso e da justiça (*phronísmôs kai kalôs kai dikaiôs*¹²). Daí que a amizade, entre os epicureus, vinha a ser reconhecida como um elo de sociabilidade: aquele mediante o qual eles mimavam um “imaginário”, ao mesmo tempo real e místico, de cuidados individuais e recíprocos, quer para consigo mesmo quer para com os demais membros da comunidade. De modo algum se tratava de uma amizade retórica, daquele tipo que promove a emoção como forma de subornar o enlace, e sim, filosófica, que caracteriza pela promoção do cuidado e da compartilha.

⁸ *Sentenças vaticanas*, 52

⁹ “Ce qui caractérise le fond de cette amitié, c'est qu'elle n'est plus seulement un moyen, comme dans l'Académie, mais bien une fin en soi. Dans le système de Platon, l'*érôs* ou la *phília* n'a valeur que d'intermédiaire”; “... l'amitié n'était pas seulement, comme en d'autres écoles, un stimulant au cours de la recherche: elle devenait l'occupation première des élus” (Festugière, A.-J., 1997, p.42 e p.69).

¹⁰ Epicuro, inclusive, fornece a esse respeito uma regra: “Todos os desejos devemos sempre de novo submetê-los à seguinte questão: o vem a ocorrer caso se realize aquilo que espero alcançar com esse desejo, e caso ele não se realize” (*Sentenças vaticanas*, 71).

¹¹ *Sentenças vaticanas*, 46

¹² *Máximas principais*, VI

“Mas, verdadeiramente (louvou Cícero), em uma só casa, e, além disso, pequena, quão grande número de amigos teve Epicuro, e quantos sentimentos de amor compartilhados!”¹³. Cícero, inclusive, reporta como sendo de Epicuro o seguinte parecer: “que a amizade não se separa do prazer, e a razão pela qual deve ser cultivada está em que, sem ela, não é possível viver com segurança, sem inquietude e agradavelmente”¹⁴. Bem por isso que a amizade pressuposta por Epicuro pretendeu que a Filosofia levasse aos homens, simultaneamente, duas coisas: “a paz para consigo mesmo e a amizade para com os outros”¹⁵. E assim ele não concebeu a amizade apenas como um elo unificador da escola (do Jardim), mas de toda a comunidade humana. Por sua vez, paz e felicidade vieram a se constituir no grande *interesse* (no útil ou proveitoso) que a amizade deveria prover nos humanos: no *em si mesmo* e no *outro*. A questão que se impôs a Epicuro foi bem realista: como compatibilizar o *amor* (a *philia*) pela *Pólis*, que inevitavelmente prosperava fundada no intercâmbio de interesses e em cálculos de utilidade, com o cultivo (não propriamente do desinteresse ou do altruísmo por um *outro*) da amizade com valor objetivo para si mesmo. *Objetivo*, por que deveria valer igualmente para todos, sem que o “para si mesmo” redundasse na trama de interesses e utilidades (subjetivamente) rasteiras, e sim, objetivamente humanas.

Se as relações humanas, a fim de serem úteis e produtivas, tinham que ser relações de amizade, então aos epicuristas se impunha (por indicação de Epicuro) apenas um bom meio para a edificação de tais relações: indo ao outro sem que esse *ir* promovesse no outro desconforto, peso ou excesso. Tratava-se de levar ao outro um *eu* bem cuidado, e essa foi a grande razão pela qual a amizade se vinculou ao amor. Remonta, com efeito, a Aristóteles (com o qual Epicuro estreitou grandes afinidades) a constatação, feito uma confirmação de realidade, segundo a qual “fazemos amizades com vistas na

¹³ “At vero Epicurus una in domo, et ea quidem angusta, quam magnos quantaque amoris conspiratione consentientis tenuit amicorum greges!” (*De finibus*, I, XX, 65).

¹⁴ “... amicitiam a voluptate non posse divelli ob eamque rem colendam esse, quod, <quoniam> sine ea tuto et sine metu vivi non posset, ne iucunde quidem posset” (*De finibus*, II, XXVI, 82).

¹⁵ “... l’auteur rapelle enfim que sa philosophie prétend apporter tout à la fois à l’homme la paix avec soi-même et l’amitié avec autrui” (Salem, J.. *Démocrate, Épicure, Lucrèce: la vérité du minuscule*. Fougères: Encre Marine, 1998, p.22).

*utilidade*¹⁶. Aristóteles também reconheceu e não teve qualquer constrangimento em dizer que a amizade “é mais necessária na adversidade” que na prosperidade. É na adversidade que carecemos de ajuda alheia (reconheceu), e esse é o “motivo pelo qual são os amigos úteis que buscamos”¹⁷.

A primordial questão para Aristóteles, assim como para Epicuro, não estava em reconhecer no conceito de *utilidade* a definição da verdadeira amizade, e sim que a maioria (absoluta) das relações humanas de amizade se pautam primordialmente por esse conceito, e é ele, de alguma maneira (sobretudo na medida da consciência que o *utilizado* somos nós – que *sou eu*), que nos desperta para a reciprocidade na qual vem a imperar a gratuidade¹⁸. Consta em Cícero, ter dito Epicuro que, “no início, buscamos um amigo por causa da utilidade, depois, com o desenrolar da convivência (*usus*), passamos a amá-lo por ele mesmo, prescindindo-nos até mesmo de qualquer prazer”¹⁹. Essa é uma questão, a outra diz respeito à busca do *útil* universalmente válido: aquele pelo qual podemos “fazer uso” de nós mesmos, e, claro, do outro, e vice-versa (o outro que usa de si mesmo e de mim mesmo), mediante uma reciprocidade fundada nos elos do amor e/ou da amizade... Ninguém ama solitário e sozinho!

Sócrates, no Tribunal, no exame derradeiro de seu magistério filosófico, disse ter dado a cada cidadão que desejava ser “o melhor e o mais sensato (*béltistos kai phronimôtatos*)” o seguinte conselho: “que ele cuidasse

¹⁶ *Ética a Nicômaco*, IX, 10, 1170b 24-25

¹⁷ *Ética a Nicômaco*, IX, 11, 1171a 24

¹⁸ Ajuda-nos a entender o que disse Epiteto a respeito do que denomina de *vontade* da Natureza: “É possível compreender a vontade da natureza nas situações em que não somos movidos por interesses pessoais. Por exemplo, quando o escravo de um outro quebra um copo, diz-se prontamente: “são coisas que acontecem”. Daí, pois, quando é teu copo que se quebra, cabe comportar-se de maneira tal como perante o copo do outro que se quebrou. A mesma conduta cabe transferi-la para coisas mais graves. Morre o filho ou a mulher de um outro, todos, sem exceção, sabem dizer: “são coisas que acontecem aos humanos”. Quando, porém, se passa conosco, prontamente dizemos: “Oh como sou desafortunado”. É preciso, então, que nos lembremos, frente ao que nos ocorre, de nossa reação com o mesmo ocorrido aos outros” (Epiteto. *Manual/Encheiridion*. XXVI).

¹⁹ “... primo utilitatis causa amicum expeti, cum autem usus accessisset, tum ipsum amari per se etiam omissa spe voluptatis. hoc etsi multimodis reprehendi potest, tamen accipio, quod dant. mihi enim satis est, ipsis non satis. nam aliquando posse recte fieri dicunt nulla expectata nec quaesita voluptate” (*De finibus*, II, XXVI, 82).

bem mais de si que dos próprios bens, bem mais do povo que dos interesses desse mesmo povo”²⁰. Sócrates (e disto Epicuro se tornou herdeiro) antepunha o *cuidado de si* como prioritário a qualquer outro tipo de cuidado. Quem não cuida de si (isso, claro, na medida em que pode e deve se cuidar) fica perante, os demais, descuidado. Foi em vista desse descuido que Pitágoras ensinava aos seus discípulos a necessidade de cortar os fundos dos próprios fardos e (sobretudo) dos alheios que lhes pesavam sobre os ombros! Esse comportamento a todos ele requeria feito uma tarefa estritamente *pessoal* (subjéctiva); *pessoal* por que o outro, nesse ofício, não poderia (ao menos não conviria) estar implicado: ser onerado com o que não lhe pertence. Todos, afinal, temos lá as nossas razões para nos lastimar e, quando preciso, para chorar!

Carecemos, isto é evidente, de cuidado e de amor por si mesmo (da *autárkeia*), e isto, “amar a si mesmo” não é egoísmo. Se assim fosse, Jesus (de todos o mais altruísta, e que estendeu o preceito do Levítico para o consórcio das relações subjéctivos) não teria dito: “ame ao outro como a si mesmo”. Ele não teria feito do “*si mesmo*” a referência do amor ao outro. Inclusive em Epicuro encontramos uma antecipação dessa prescrição, na medida em que configurou o “amor a si mesmo” sob os termos de um modelo (medida, referencial) orientador das relações de amizade. Antes dele, Aristóteles, imaginou este referencial: que “nas relações de um homem para consigo mesmo”, cabe ser, ele próprio, “o seu melhor amigo, e, bem por isso, amar a si mesmo acima de tudo”²¹. Aristóteles, aliás, não fez uma, mas várias vezes menção ao amor *a si mesmo* como móvel da impulsão do amor; *impulsão (páthos)* que, por si só, nada tem de negativo: “os que amam por amor da utilidade (dizia), amam em vista do que é bom *para eles mesmos*”²². A grande questão está, pois, em definir essa *utilidade* que, vem a ser negativa caso o *para si mesmo* e o *amar a si mesmo* careçam de justa medida (nos termos de uma mediania ou *mesotês* relativa a nós determinada mediante exercício da *phrónêsis*) e de reciprocidade.

No universo das relações – eis a questão, válida tanto para Aristóteles quanto para Epicuro –, não há como o humano abrir mão de si mesmo: primeiro, porque não há como ir ao outro sem “ser a si mesmo”

²⁰ Platão, *Apologia de Sócrates*, 36c

²¹ *Ética a Nicômaco*, IX, 8, 168b 8-9

²² Respectivamente: VIII, 2, 1156a 13-14; IX, 8, 1168b 9-10

(ou deixando de ser a si mesmo, quer se anulando, quer se dissimulando); segundo, porque abrir mão de si mesmo corresponde a excluir o *outro* para o outro da relação (trata-se de uma contradição). Não sendo solitária, então a amizade efetivamente só se dá no universo das relações; e, sendo assim (segundo a proposição de Epicuro), então, o conceito de “não pesar sobre o outro”, requer inevitavelmente uma consciência coletiva, ou seja, trata-se de um *saber* que carece de abranger a todos. Por decorrência deste “não pesar sobre o outro”, o ser *egoísta* não se aplica a quem ama ou cuida bem de si mesmo, e sim a quem toma a si mesmo (seus gostos, preferências, juízos subjetivos de valores, o que lhe convém) como parâmetro para os outros. Não é egoísta quem cultiva o amor por si mesmo, mas quem administra os seus interesses tomados como parâmetros para os demais, e que deles jamais abre mão frente aos outros, mesmo na clemência do infortúnio alheio: sacrifica uma vida, uma “amizade”, mas não um princípio. Por ser o egoísmo suporte do orgulho, da vaidade e da presunção, o egoísta abdica até de si mesmo, mas não de seus gostos ou de suas preferências.

Ninguém é auto-suficiente o bastante para não carecer de um outro. Podemos e devemos contar uns com os outros, mas sem pesar-lhes a vida, de modo que a característica fundamental de tal consciência consiste em saber que não devemos sobrepor (salvo em inevitáveis e prementes necessidades) a nós mesmos como um peso para o outro. Por suposto ninguém basta em tudo a si mesmo, mas, na referência ao outro, devemos recorrer só ao estritamente necessário. Cada um, isto é, eu e meu amigo devemos cuidar bem de nossas próprias necessidades e gerir nossas apetências. Isso não compromete a amizade. Na medida em que Epicuro elegeu a amizade num nível prioritário das relações humanas, o primordial, enquanto *auto-suficiência*, ele o pôs no cuidado de si (na *autárkeia*), melhor dizendo, no gerenciamento de si por si, que, segundo ele, tem como “o maior fruto [...] a liberdade (a *eleuthería*)”²³. A auto-suficiência de que fala não corresponde, em sentido egoísta, a um “bastar-se a si mesmo”, e sim, em ter a capacidade de viver sem depender de outrem, em ser, perante o outro, independente. De todos os sentidos da *autárkeia* o mais apropriado é este: o do contentamento consigo, da satisfação de ser capaz, por si mesmo, de gerenciar e conduzir a contento a própria vida.

²³ *Sentenças vaticanas*, 77

Forçosamente carecemos, em nossas relações humanas, de conquistar independência (autonomia e liberdade) particularmente no que concerne ao cuidado de si: à capacidade de se reger (no que se inclui, sobretudo, a provisão dos próprios princípios) sem maiores pesos para os demais. “O sábio (ensinou a esse respeito Epicuro – e, por *sábio*, ele indicava o detentor do aprendizado das relações humanas e não dos ditames da ciência), acuado pelas necessidades da vida, sabe mais partilhar dando que recebendo, tão grande é o tesouro da autonomia (*autarkeias*) alcançada por ele”²⁴. A *autonomia*, com efeito, não nos vem de graça, ou por dádiva da natureza, e ser autônomo consiste não só em se desfazer de estruturas opressoras e alienantes externas, como também das internas, daquelas que nos levam a ser, para o outro, o seu opressor. Daí que a educação à compartilha (que já na antiguidade foi concebida como fundamento das relações familiares, sobretudo entre pais e filhos) se impôs como um mandado divino, revertido depois em mandamento bíblico: “honrar pai e mãe”. Cabia aos pais se ocupar com os filhos na infância, e, aos filhos, com os pais na frágil velhice.

A solicitude e a reciprocidade são os conceitos fundamentais que definem a *philia* dos epicureus. Um amigo necessitado (mesmo quando ele não se ajuda – sendo que isto, o não se ajudar, é quase que inconcebível nas relações de amizade supostas por Epicuro) jamais se abandona com facilidade, tampouco, perante um amigo, cabe a postura da indecisão. “Nem os precipitados (sentenciou Epicuro) nem os indecisos merecem aprovação para a amizade; dá-se que até grandes riscos é requerido se expor em favor da amizade”²⁵. E acrescentou: “Partilhemos com os amigos, não as lamentações, mas os cuidados”²⁶. Tal *compartilha*, ele a denomina de *sympátheia*, termo com o qual expressou uma afinidade moral, em particular uma similitude (dentro de uma solicitude ou concórdia recíproca) no *sentir* (no *páthos*, nos termos de uma *apetência*) e no *pensar* que aproximam entre

²⁴ *Sentenças vaticanas*, 44. No texto grego *autarkeias*, ao invés de com *capa* vem grafado com *khi*, certamente um descuido.

²⁵ *Sentenças vaticanas*, 28

²⁶ *Partilhar* foi traduzido de *sympathéō* (verbo que, em grego, expressa a ação de colocar em acordo ou em reciprocidade o *páthos*, os sentimentos, as emoções, as impulsões, as paixões); *cuidados* de *phrontizontes* (expressão também das preocupações ou inquietações que atingem a mente <*phrên*> humana).

si os indivíduos e os levam a se empenhar numa mesma direção (no caso, a posse da amizade e das requisições que ela comporta). Trata-se, pois, de um empenho que favorece a concórdia (*homonoúsês*), que vem a ser o interesse maior a que uma comunidade pode aspirar: “Maravilhosa é a visão do próximo (*tôn plésion*) quando já na primeira aproximação concorre para a concórdia, ou ao menos ativa algum interesse (*spoudên*, cuidado, zelo) nessa direção”²⁷.

Está visto, pois, que a noção de amizade (da *philia*) em Epicuro, é distinta de todo um utilitarismo reles que lhe atribuem. Ela até mesmo comporta perspectivas próprias da idéia cristã do amor, a ponto, por exemplo, de requerer que o verdadeiro amigo é aquele capaz de antepor o amigo a si mesmo, chegando, inclusive, a sacrificar a própria vida (o maior de todos os bens) em favor dele. Não se trata de se anular em favor do outro (do amigo) feito alguém que se compraz com a própria anulação²⁸, ou então como quem aguarda recompensas extras dos deuses ou das divindades, e sim de um *fazer* em benefício da própria amizade a título de um *dever* inerente ao pacto de amizade. Quem, portanto, age em favor do amigo aguardando benefícios extras, assim o faz em vista de outros interesses, de modo que traiçoa o dever e os interesses inerentes à própria amizade. Não é sem motivo que Cícero fez constar no *De finibus* que alguns epicureus costumavam atribuir a Epicuro a seguinte afirmação: que “os sábios fizeram entre si uma espécie de pacto pelo qual se obrigavam a ter, em relação aos amigos, o mesmo ânimo (amor) que cada um tem para consigo mesmo”²⁹. Este, pois, era o pacto: é devido amar uns aos outros como a si mesmos.

Foram, pois, esses pressupostos que tornam a ética de Epicuro distinta das demais. A idéia epicurista de “regrar a conduta” não deteve o mesmo sentido de *regrar* o agir moral em dependência de juízos apreciativos ou qualificativos da *conduta* humana do ponto de vista do bem e do mal

²⁷ *Sentenças vaticanas*, 61

²⁸ A anulação de si mesmo ou com o doar-se plenamente sem fazer questão de si mesmo, nada tem de malfeito, de prejudicial ou de negativo, caso aquele que se anula ou que se doa o faz em plena consciência de seu próprio fazer. Sabe, por um lado, o que ele próprio espera (não há ação sem intenção, e, toda intenção, comporta sempre uma esperança factível); por outro, sabe dos riscos (quer os calculados sobre os benefícios quer os que porventura se imporão por algum acaso).

²⁹ “... inter se facere sapientis, ut, quem ad modum sint in se ipsos animati, eodem modo sint erga amicos” (*De finibus*, II, XXVI, 83).

(referida aos deuses e/ou aos outros), e, sim, apenas do bem viver individual, subjetivo, relativo ao qual, o mal viver (de um ponto de vista estritamente existencial, não, a rigor, moral), deve ser totalmente excluído ou descartado. É a felicidade que está em questão, mas, não, primeiramente, a felicidade do outro, e, sim, a satisfação própria, da qual o outro (na proximidade da relação) inevitavelmente se torna partícipe. O outro nunca está excluído, caso contrário jamais poderíamos sequer falar em comunidade e em relações de amizade; ao contrário, ele está, sim, incluído, mas não para carregar os nossos fardos. Na medida em que se quer construir uma comunidade de amizade, eis a grande pressuposição de Epicuro, cujo princípio fundamental é este: não dá para pensar nem apenas só o que é bom para si nem apenas só o que é bom para o outro, a prosperidade da amizade requer a justa medida entre o bom para si e o bom para o outro.

Daí que a felicidade, em última instância, posta em questão, é a do todo, a da comunidade inteira, na qual cabe aos homens (sem que cada um esqueça de si e pese aos demais, isso, claro, na medida em que pode zelar a si mesmo por si mesmo) cultivar juntos uma vida de serenidade e de paz. E aqui também se observa como a comunidade de amizade (caracterizada pela solicitude, reciprocidade e zelo) suposta no Jardim de Epicuro deveria se concluir numa comunidade de amor. Em vista disso, perante a afirmação corriqueira (comum entre os estóicos) de que o amor não comporta nenhuma *utilidade* caberia, enfim, perguntar: mas, e a felicidade (a satisfação, a alegria, o deleite) que o amor proporciona não conta nada? Será que alguém ama o outro pelo outro só para sofrer? A par disso, o que diziam os estóicos que o amor “não nasce em função de nenhuma utilidade, mas por si mesmo e espontaneamente” – esse *amor* combina com o *érôs* da paixão, com o *páthos* ebulitivo das impulsões, e não com a *philia* de Epicuro, que (porquanto nasça de algum interesse) é serena, e só germina ou prospera na reciprocidade mediante *cultivo*, inerente ao qual não se descuida da medida justa da utilidade ou dos interesses. Dá-se que tal *descuido* pode vir a ser fonte de insatisfação e de intranquilidade: por exemplo, os filhos que se descuidam do amor filial, os irmãos que põem inúmeros interesses acima da convivência recíproca, e assim os amigos, poderão se debater em algum momento, pela falta de cuidado, com uma vida de reinterante compunção e lamento.

3 O egoísmo, o conflito de interesses e a utilidade (a *opheleía*)

Assim como Epicuro fez dos deuses modelos para a *ataraxia* humana, também os tomou como modelos da relação do humano para consigo mesmo. Os deuses, no caso, são por Epicuro concebidos como deuses para si mesmos e não para os outros. Assim também relativo aos humanos: cada um de nós *por natureza* existe para si mesmo e não para os outros. Se nos dispomos *espontaneamente* para os outros, isso se dá em vista de atender necessidades e interesses naturais que são nossos (atinentes à nossa própria natureza). De um modo geral não há *gratuidade* na tendência ou inclinação decorrente de nossa natureza que nos incita à preocupação com o outro. Não quer dizer que, por natureza, somos egoístas; longe disso. O egoísmo, tanto quanto a falta de gratuidade, decorrem de uma carência de educação (para Epicuro sempre filosófica) e não de nossas inclinações (ou, como hoje diríamos, instintos) naturais. A felicidade (no universo das relações) consiste nisto: em estar em paz consigo mesmo, sem perturbação, de modo a se auto-determinar (frente ao outro) a partir de si, do uso e proveito das próprias potencialidades, em benefício próprio, que, por sua vez, remete inevitavelmente em benefício alheio: atinge e promove o outro que nos rodeia, ou, pelo menos, não lhe pesa ou perturba a vida, o que é (para o todo) um grande bem. A relação da amizade comporta, pois, essa pacificação de si, a fim de somar-se ao outro, sem lhe diminuir e lhe pesar a vida.

Por natureza, não somos nem bons e nem maus. Epicuro, com efeito, supôs que tudo o que a natureza nos dá (inclusive as impulsões) vem como um bem, e em vista disso concluiu que de nossa natureza não temos nenhum mal a rechaçar. Dela o mal não emerge em nós. Somos nós, ao contrário, por desregramento, desvios e mau uso de tudo o que a natureza nos proporciona que sobrepomos o mal a todo o bem *em potência* que ela nos provê. Aqui, por *natureza*, Epicuro concebe algo dentro e não fora de nós, e que, para nós, é “mestra e guia”, e à qual devemos “ouvir a sua voz”³⁰. Por esse “dar ouvidos à voz da natureza”, a educação filosófica requerida por sua doutrina apelou justamente para o conhecer-se a si mesmo, e, em dependência desse *conhecer*, saber as forças (os limites e as possibilidades) de

³⁰ Conforme expressões constantes em Cícero: “magistra ac duce natura”, “voce naturae” (*De finibus*, I, XXI, 71).

nossas impulsões pelas quais dosamos a medida justa que nos damos a título de moderação.

Não se trata, com efeito, de “impor” a nós mesmos ou a quem quer que seja (a supostos educandos) níveis de moderação. Afinal, todos sabemos que a ação ou empenho impositivo não educa: porque a educação se dá e parte sempre de dentro do educando e não de fora. É o educando quem, em última instância, se educa (em dependência, claro, do uso e do aproveitamento, positivo ou negativo de proposições recolhidas); daí a inevitável necessidade, primeiro, do despertar do conhecer-se a si mesmo (tarefa interminável e exclusivamente pessoal, mesmo quando mediada por alguma ajuda). É através do conhecimento de nós mesmos que podemos alcançar a medida justa (sem distúrbios) de nossa moderação; segundo, a necessidade de dar a nós mesmos meios e de (no suposto processo educativo) oferecer proposições e meios oportunistas de educação. Dá-se que na ação de educar não se manifesta a mesma lógica das plantações: planta-se tal coisa e colhe-se tal coisa. Ela se dá, sim, mas isso na medida em que a ação de educar procede como a planta: aquilo que da semente vem a lume procede de dentro da semente, não de fora. Assim ocorre no educando caso ele faça com que o de fora (exterior) venha a ser (por acolhimento livre, espontâneo) o de dentro de si mesmo. Dá-se que o de fora (o que é exterior) só adquire sentido a partir de dentro; o externo, rigorosamente falando, vem a ser interno, na medida em que se dá como compreendido e assimilado. Daí, num terceiro plano, a necessária tarefa de igualmente oferecer (ao educando) meios para a prática do exercício racional ou do juízo.

Nossas inclinações naturais (neutras enquanto impulsões) só alcançam algum benefício ou malefício em dependência da educação ou da falta dela. Daí que a educação do humano (porquanto se apóie em pressupostos ancestrais objetivos) carece de constante procura e renovação. A razão disso está em que nós humanos necessitamos continuamente ou de reiniciar (no caso dos nascituros) ou de aprimorar (inclusive, nos reciclar) no processo educativo. Ninguém é educado a ponto de não mais carecer de educação, do mesmo modo como ninguém (seja um violinista, seja um pedreiro) alcança o *melhor* possível (humana e hipoteticamente disponível) a ser continuamente alcançado. Se assim fosse, se em tudo alcançássemos a plenitude, inclusive na Filosofia, então o filosofar resultaria sempre em um saber objetivo e acabado, ou seja, destituído de qualquer posterior exercício

racional e crítico, e por suposto, sem possibilidade de melhoria, destituiríamos de nós mesmos a esperança (ou ilusão) de ser melhores. De mais a mais, um filosofar que dispensa o exercício racional e o pensar crítico, dispensa a si mesmo. Daí que tanto a Filosofia quanto a educação filosófica não têm um ponto de chegada: têm cumes, mas em nenhum deles alcança o seu auge. O auge da educação filosófica está exatamente em sua permanente capacidade de se reiniciar, de se aprimorar e de se reciclar, e, por consequência, em sua incapacidade de se concluir. É sem descanso o empenho humano na busca regulativa em benefício (em favor) de si mesmo, e, por suposto, da comunidade de suas relações.

O bem e o mal (que *a nós* se impõem, que nos *alcançam* em decorrência de nossas escolhas) não estão em Epicuro desassociados do exercício do juízo. No caso do dito *egoísmo*, tal comportamento requer igualmente algum nível de consciência relativa ao que se pretende preservar ou defender em favor de si mesmo e em detrimento dos outros. Sem essa consciência, quer dizer, sem um juízo de valor, não há, rigorosamente falando, egoísmo. Não dá para se dizer, por exemplo, que os frangos e as galinhas sejam egoístas só por que não dividem entre si a minhoca. Uma minhoca no terreiro é fonte de entrevero, e aquele que pega rapidamente foge sem qualquer preocupação com os demais. Não sendo racionais (pelo menos no mesmo *standard* dos humanos) não exercitam sequer o mais primitivo *cálculo* racional da divisão ou partilha por interesse: reparto o meu bife na espera de que amanhã ou na carência o outro reparta comigo o bife dele³¹. Observa-se que, nesse caso, o indivíduo racional humano ainda não está assim tão esfomeado a ponto de portar-se “irracional ou naturalmente” feito os frangos e/ou as galinhas. E aqui cabe também destacar o que dizia Heráclito, que “o homem, por natureza, é desprovido de razão”³². Por natureza, não somos racionais do mesmo modo como também não somos virtuosos. Se fossemos por natureza racionais (dotados do pleno desempenho racional) não careceríamos de tantos anos de escolaridade: primeiro, para nos “adestrar” nos símbolos (caracteres, números, figuras)

³¹ São três modos de o humano dividir o bife: por necessidade (um filantropo sentimental que *necessita* extravasar a sua bondade); por interesse (porque espera que o outro, em algum momento, divida ou compartilhe o seu); por dever (por uma simples gratuidade derivada de uma sincera consciência moral).

³² DK 22 A 19; Apolônio de Tyana, Cartas, 18

com os quais ciframos a linguagem racional; segundo, na gramática, na lógica, na sintaxe com o que exercemos o aprendizado do exercício racional vinculado ao exercício da linguagem (com o arranjo ordenado de caracteres, números, etc.). Não sendo por natureza racionais, somos então apenas facultados ou dotados da potência da *racionalidade*, que, aliás, em nós se debate constantemente com nossos limites e possibilidades humanas; limites e possibilidades que, desde os primórdios, coube à Filosofia ocupar-se em determinar em favor da chamada educação filosófica. São, portanto, dois termos que estão sempre presentes numa suposta ação egoísta: (o exercício do) *juízo* e (a adoção de um) *valor* (agregado à ação), e, ambos, num domínio coletivo.

“Pois bem (escreveu o estóico Epiteto nas suas *Diatribes*), nunca vistes dois pequenos cães brincando juntos, se acariciando, a ponto de dizeres: ‘Não há amizade mais vívida!’ Mas se queres saber o que é esta amizade, coloque um pedaço de carne entre eles, e tu verás. Coloque igualmente entre teu filho e tu uma parcela de terra, e verás que teu filho desejará logo te enterrar....”³³. Em primeiro lugar (Epiteto não diz, mas cabe considerar), que cães e humanos são distintos, e o que é diferente não se compara. Os cães, distinto dos homens, não estão afeitos (ou pelo menos neles não é nada corriqueiro) a regulação ou o cálculo de interesses. Se bem que a doçura e a afabilidade natural deles, perante a benevolência humana, se dão espontaneamente como uma espécie de estratégia de suborno. Não havendo neles, todavia, *regulação* deliberada de interesses, a “amizade” entre eles, e também deles para com os humanos, não se define em dependência de uma *cumplicidade* amistosa, pela qual os amigos confraternizam os mais diferenciados momentos da vida, não só os bons, e, claro, cada um tirando ocasionalmente benefícios para si. Em segundo lugar, os interesses naturais que o *ego* (animal, quer dos cães quer dos humanos) tem por si próprio não qualifica ninguém (em sentido negativo) como egoísta; só o qualificaria na medida em que tais interesses venham a ultrapassar a esfera das necessidades naturais e a se converter (para além do necessário) em “excessos” particulares, que, nesse caso, são pelo indivíduo dados como modelo para os demais. *Excessos* vêm entre aspas em decorrência da dificuldade de se estabelecer níveis objetivos de excessos (e, claro, de moderação) para todos

³³ Epiteto. *Diatribes*. II, 22, 10

os indivíduos. Claro que, dificilmente, um indivíduo será capaz de tomar de um só gole um garrafão de vinho e manter-se sóbrio, ou dizer-se *moderado!* Todavia, não dá para se estabelecer que, para todos, apenas um copo de vinho consista na moderação adequada (necessária); dá-se que, para uns, mesmo um copo é um excesso, enquanto que, para outros, pode ser a medida justa ou ainda uma carência (alguns tomariam um pouco mais). A moderação requer sempre algum cálculo (*lógismos*) natural, a exemplo do que Epicuro disse da coragem: “A valentia não nasce de uma disposição natural, e sim do cálculo da conveniência”³⁴.

O egoísmo se instala em nós como um defeito moral e não natural, ou seja, não em decorrência da ação antagônica, espontânea, de forças naturais. As supostas forças antagônicas que se dão em nós por natureza (e às quais Epicuro concebe sob dois termos: prazer e dor) têm, por princípio, sempre em vista algum bem (benefícios naturais), não algum mal (malefícios naturais). *Por princípio*, porque as nossas inclinações ou paixões (*páthos*), do ponto de vista de um suposto bem ou mal natural, são neutras, ou seja, não são nem boas e nem más: depende do uso consciente que fazemos delas ou do uso ou exercício de nossa liberdade (exercício que requer *cálculo*, *logismós* racional). Do mesmo modo (digamos, por princípio), a dor (*para nós*), ou melhor, a sensação de dor é um mal, e, a do prazer, um bem³⁵. Mas disso não se segue que devemos rejeitar toda dor, que a nós se impõe naturalmente como um bem (imagina uma criança que, brincando, quebrasse o osso da perna e não sentisse dor); também não nos cabe acolher toda sensação prazerosa, que, por vezes, pode nos trazer mais males que bens³⁶. Daí que é em base aos sentimentos de prazer e de dor que escolhemos (e escolhemos a título de um bem), e é no ato da escolha (ato que em si implica o acolher e o rejeitar) que *para nós* se impõe o que efetivamente vem a ser um bem ou um mal. Além disso, certos bens e certos males nós assim os reputamos por outros meios: imposições da ancestralidade ou da cultura ou dos usos e costumes, e que genericamente são denominados de males da vida, como a morte, por exemplo, que a bem da verdade *em si* e *para nós* não é um mal: *em si*, porque o que

³⁴ *dè andreian physei mê gínesthai, logismò dè tou symphérontos* (Diógenes Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 120).

³⁵ *Carta a Meneceu*, 124

³⁶ *Carta a Meneceu*, 129-130

denominamos de morte é a condição *sine qua non* da natureza se regenerar; *para nós*, por que a morte relativa à qual temos grandes medos, ou seja, a nossa própria morte é apenas uma idéia não uma realidade, em razão de que, rigorosamente falando, não experimentamos a nossa morte: quando ela efetivamente em nós se dá, já deixamos de viver, e, não viver, é colocar-se numa situação de incapacidade tanto de promover quanto de padecer algum mal³⁷.

São teoricamente dois termos, complementares entre si, que especificam a doutrina de Epicuro a respeito da amizade: o de *opheleía* (de utilidade, no sentido de benefício) e o de *chreía* (no sentido de interesse, de auxílio, de serviço, de proveito), ambos admitidos dentro de uma concepção de necessidade recíproca. A *opheleía* concebida por Epicuro conserva os mesmos termos do *benefício* (do ser beneficiado ou do prestar auxílio sobretudo na adversidade) concebido na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles³⁸. Em “nosso exame da amizade (observou Farrington), descobrimos ser virtualmente impossível encontrar qualquer ponto na doutrina epicurista que não tivesse sido antecipado por Aristóteles, exceto a prioridade que Epicuro dá à amizade na atividade prática da vida”³⁹. Duvernoy fala da *opheleía* de Epicuro como de uma “gratificação” decorrente do cultivo da amizade. No dizer dele, a *opheleía* é “a noção que justifica o enraizamento da amizade nas necessidades do indivíduo”, e “exprime o interesse que cada um de nós experimenta de *entrar* em amizade”⁴⁰. São, portanto, duas coisas: uma, o *interesse* pela amizade, que, enquanto tal, é aguçado por *necessidades*; outra, as tais necessidades em dependência das quais os laços de amizade não só se fortificam como também se consolidam, e se qualificam, e, além disso, despertam e alimentam o desejo da reciprocidade. Amigos que não se necessitam não fortificam esse desejo, e, por consequência, afrouxam laços e sentimentos de amizade; do mesmo modo, amigos que não têm interesses recíprocos a compartilhar não são capazes de construir entre si uma relação

³⁷ *Carta a Meneceu*, 125

³⁸ *Ética a Nicômaco*, IX, 11, 1171b 20ss

³⁹ Farrington, B., 1968, p.109. Farrington observa também que “o tratamento que Aristóteles dá ao tópico da amizade em sua *Ética* oferece a base para a ética do Jardim...” (p.103).

⁴⁰ Duvernoy, J.-F., 1993, p. 117 e 125.

ética forjada em atitudes de cuidado quer para consigo mesmo quer para com o outro.

“Amigo (sentenciou Epicuro) não é quem busca sempre o interesse (*chreían*), nem quem jamais une o interesse à amizade; o primeiro (acrescenta) faz da amizade um tráfico de favores, e, o segundo, elimina da amizade a boa confiança (*euelpistían*) de uma ajuda futura”⁴¹. Dizer, como habitualmente se diz, que Epicuro assenta a amizade numa clara perspectiva meramente *utilitária* (como se ser útil na reciprocidade seja algo desprezível), não corresponde ao que ele de fato concebeu sob o termo da amizade. Antes da utilidade (do ser útil, proveitoso), o que para ele mais importa entre os amigos é a *confiança* recíproca sobre a qual se apóia a esperança de alguma inevitável utilidade ou ajuda. Ora, se nem na premente necessidade podemos contar ou esperar pelo auxílio de nossos amigos (ou dos que dizem que nos amam) com quem iremos contar? “Mais que simplesmente usufruir o auxílio da ajuda (*chreían... tês chreías*) de nossos amigos (sintetiza Epicuro), importa a confiança que temos nessa ajuda (*písteôs tês perì tês chreías*)”⁴². É a *confiança*, mesmo que hipotética, de que podemos contar com a ajuda de nossos parceiros, que nos fortifica o ânimo de viver, e que em nós expande a serenidade e a paz nas direções incertas do futuro.

Mais do que expressão do *útil*, a *chreían* a que se refere Epicuro (semelhante ao proposto por Heráclito e Parmênides⁴³) corresponde a uma necessidade decorrente de uma carência que se dá (ou se impõe) ao viver humano feito um auxílio ou ajuda indispensável para o bem viver⁴⁴. Trata-se, por um lado, de um recurso externo derivado de uma projeção da mente para o futuro em que, lá (por hipótese) não podendo exercer a contento o dever da *autárkeia* (do *cuidado de mim mesmo por mim mesmo*), então ponho desde já esperança numa ajuda externa, e, evidentemente, me disponho a

⁴¹ *Sentenças vaticanas*, 39; os parênteses foram acrescentados.

⁴² *Sentenças vaticanas*, 34

⁴³ Diz Heráclito no fragmento 80: “É preciso saber que a guerra é o comum (*xyónon*), e a justiça, discórdia, e que todas as coisas nascem e morrem segundo discórdia e necessidade (*érin kai chreôn*)” (DK 22 B 80; Orígenes, *Contra Celso*, VI, 42). Parmênides no frag. 1: “... é necessário (*chreô*) que tudo aprendas, tanto o coração inabalável da verdade bem redonda, como as opiniões dos mortais...” (DK 28 B 1,28-30; Sexto Empírico, *Contra os matemáticos*, VII, 111-114).

⁴⁴ *Carta a Pítocles*, 87, *Carta a Meneceu*, 128

zelar pelos que hoje dessa ajuda carecem; por outro, trata-se (fundado nesse primeiro pressuposto) de um apaziguamento interno decorrente de uma confiança presente cuja serenidade (apaziguadora) de hoje se estende até o futuro. A *utilidade* (sob o termo *chreian*) a que Epicuro aqui se refere tem o mesmo significado que o *útil* derivado da justiça, mais exatamente do *justo* (como ele diz) prescrito pela lei, e que, necessariamente, tem que ter por finalidade e ser favoravelmente acolhido como fonte de bem-estar da vida em comum. É a *utilidade*, o eficiente proveito (dentro um uso particular e público, comunitário) que confere ao *justo* (derivado da lei) valor de justiça, ou seja, que faz com que o legal venha a ser justo. Se o prescrito por lei como justo não for, por membros da comunidade (*pròs allélous koinónias*), *confirmado* como útil (como proveitoso, valioso, que vem em auxílio, dado como eficiente, como devido) tal lei por certo não detém a *natureza do justo*⁴⁵.

A *utilidade* a que se refere Epicuro diz, pois, respeito a uma carência, que, como tal, atinge a todos subjetivamente como um *dever*, como uma *precisão*; o que a todos se impõe é isto: que é preciso, que é devido, que se faz necessário ao indivíduo humano, cujo maior dever consiste em zelar a si mesmo por si mesmo, que efetivamente se ocupe com esse zelo. O abrir-se para o amor e/ou para amizade é item primordial desse cuidado, sobretudo na medida em que tomamos consciência de que a vida nos atinge (a mim e aos outros) com urgentes adversidades⁴⁶, que, sozinhos, não temos como sanar ou defrontá-las. Fruto dessa consciência, o *interesse* na amizade, bem como no amor, vem a ser um bem valioso na medida em que há *apetência* (*sympátheia*), intercâmbio, parceria, e, sobretudo, na medida em que esse mesmo interesse é acautelado pela reciprocidade. A *reciprocidade*, cabe lembrar, era o conceito com o qual os pitagóricos definiam (como já visto) as relações de justiça sob o conceito de *proporcionalidade* e não de igualdade⁴⁷. Pode parecer estranho, mas a lógica da *reciprocidade* epicurista se deu aproximadamente nestes termos: amamos a nós mesmos, e, por esse *amor* (no sentido de uma plenitude), amamos os

⁴⁵ *Máximas principais*, XXXVII

⁴⁶ Pensamos aqui na *tàs anagkaías tou bíou chrêseis* – “as urgências necessárias da vida” – como consta na Carta a Menecceu, 131.)

⁴⁷ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, V, 5, 1132b 24ss.; tratamos dessa questão nos *Filósofos Pré-Socráticos* (Porto Alegre: Ed. da PUC, 2003), p. 110, 204.

nossos amigos. De início isso promoveu grande escândalo; entretanto, o raciocínio era este: dado que o meu amigo é, para mim, um outro eu (mesmo), então me é devido (me cabe) amar nele a mim mesmo⁴⁸. Quer dizer: na medida em que amo a mim mesmo em quem amo (numa reciprocidade sem subjugo), amo a quem amo amando a mim mesmo. Nessa relação, o eu e o outro se tornam inseparáveis, de tal modo que se torna impossível separar um do outro. A lógica é mais ou menos assim: quando choro a morte de um ente querido (pai, mãe, irmãos, ou a pessoa amada) não choro o morto enquanto morto (presente ou arraigado nele mesmo), mas o morto (enquanto presente ou arraigado) em mim. A dor da morte ou da simples ausência (sem contar outros tipos de separação) aflora em nós em decorrência desta triste cisão, qual seja: a daquela decorrente do *levar* (sob o sentido do *nunca mais* ou do *por algum tempo*) para longe do *eu*, o outro *eu* que se constitui na completude do *eu em mim*.

Ser amigo é direcionar-se em *favor de* (de si mesmo e do outro) com autonomia recíproca. Claro que Epicuro, como já foi dito, concebe a amizade como um bem a ser cultivado por si mesmo (e assim deve ser), mas também em vista de algum *benefício* (a *opheleia*) na reciprocidade, sendo que o primeiro e o maior deles consiste em “calcular” bem a própria reciprocidade, a fim de que ela não pese mais para um lado que para o outro e reduza ao mínimo o conflito de interesses. A esse respeito, a doutrina de Epicuro é incompatível com a dissimulação e com o velamento (estratégico) das intenções, e não admite, sob qualquer hipótese, a anulação de si mesmo como um bem. Da amizade colhemos inclusive como *benefício* a serenidade e a fortificação de ânimo, de modo que é sempre muito *útil* ter amigos para se viver bem, e, com as relações de amizade, prover o deleite e a serenidade (*ataraxia*) da alma. Daí por que a amizade, segundo Epicuro (e em todos esses aspectos ele concorda com Aristóteles), não só é uma *utilidade* (*opheleia*) como também uma *necessidade*, e, em vista disso, uma *parceria*, um intercâmbio (*koinônia*)⁴⁹. Não é justo (dizia ele) que amemos os lugares,

⁴⁸ “... on s'aime donc soi-même, non son ami. Cette thèse faisant scandale, quelques Épicuriens y apportèrent des tempéraments. Mon ami, disaient les uns, est un autre moi-même: il n'est donc pas le moyen de mon bonheur, il en est un élément” (Robin, Léon, 1973, p.380).

⁴⁹ Assim escreveu Aristóteles “*Koinônia gàr he philía*” (*Ética a Nicômaco*, IX, 12, 1171b 32).

as cidades, os campos, os cavalos, os cães, os jogos, a caça, etc., e não nos *amemos uns aos outros*⁵⁰.

Suposta como um fim em si, Epicuro define a amizade sob os mesmos termos com que Aristóteles concebeu a felicidade: como um bem que é buscado não em vista de um outro bem ou fim, mas dele próprio⁵¹. “A amizade é buscada por si mesma”, disse Epicuro, mas acrescentou: “no entanto, o motivo originário dessa busca deriva da utilidade (da *ôpheleia*)”⁵². A amizade é útil, em primeiro, lugar, porque é um bem (se fosse um mal seria inútil, e ninguém a procuraria em vista dela mesma. Como diz o ditado: “cobra não se procura”); em segundo lugar, a amizade contém em si mesma *bens* humanos altamente desejáveis, quais sejam, o prazer e a felicidade... Por ser a amizade uma prática e/ou uma vivência: praticar a amizade é o mesmo que vivenciar uma vida prazerosa e feliz. É, aliás, sobretudo nesse sentido que Epicuro louva a amizade como um grande bem: “necessária à segurança e ao deleite da vida”⁵³. De uma vida toda, pois, afinal, ninguém almeja na vida ser feliz apenas por um momento! Por ser inseparável de uma vida prazerosa, essa, dentre outras, é a razão pela qual a amizade deve ser constante e continuamente praticada, porque, sem ela, não podemos viver com gosto, tampouco em segurança e sem inquietudes⁵⁴. Daí que a amizade não tem por *objetivo* (como corriqueiramente se diz, como se fosse algo *posterior*) a aquisição do prazer ou o gozo da felicidade,

⁵⁰ Cícero não se vale dessas mesmas palavras, mas é o que deixa claramente entender: “... nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur. etenim si loca, si fana, si urbes, si gymnasia, si campum, si canes, si equos, si ludicra exercendi aut venandi consuetudine adamare solemus, quanto id in hominum consuetudine facilius fieri poterit et iustius?” (Cícero. *De finibus*, I, XX, 69).

⁵¹ *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1097b 1-7

⁵² *Sentenças vaticanas*, 23

⁵³ “Quant à l'amitié, ce qui en fait le prix, c'est qu'elle est nécessaire à la sécurité et à l'agrément de la vie” (Robin, Léon, 1973, p.380).

⁵⁴ Seguimos de perto palavras de Carcopino, formulada por ele a partir de palavras de Cícero: “Pour Épicure, en effet, l'amitié est inséparable du plaisir qui est la fin naturelle de l'homme – *amicitiam a voluptate non posse divelli* (Épicure, ap. Cic., *De fin.*, ii, 26, 82); et c'est la raison pour laquelle ses adeptes doivent la pratiquer – *ob eamque rem colendam esse* (ibidem): sans elle, on ne saurait vivre ni agréablement, ni en sûreté et sans inquiétude – *cum sine ea tuto et sine metu vivi non posset, ne iucunde quidem posset* (ibidem)” (Carcopino, Jérôme, 1947, p. 284). Analisamos essa obra de Carcopino em “Os Caminhos de Epicuro”, São Paulo: Loyola, 2009.

porque tais sentimentos lhe são simultâneos. Se não fosse assim, Epicuro não teria dito a Meneceu que “o prazer é o princípio e o fim (a *archê* e o *télos*) da vida feliz”⁵⁵. Não dá para ser feliz sem prazer de viver, porquanto seja possível usufruir de prazeres sem estar feliz de viver.

De todos, a felicidade se constitui no maior dos interesses e também no dos benefícios que, da vida, nos dispomos a perseguir e a usufruir. Em todas as relações humanas (na amizade e em qualquer outro sentimento) Epicuro detectou busca de algum benefício e algum intercâmbio de interesse. Até mesmo no ato da procriação (no sentido de que os humanos geram filhos neles *interessados* como fonte de realização), e também nas relações familiares (que os filhos se constituem para os pais em fonte de felicidade, e em vista dela põem o máximo zelo e cuidado para com eles), Epicuro constatou um inevitável “comércio” de *interesses*. Foi Plutarco a esse respeito (aliás, não sem se escandalizar) quem registrou essa opinião de Epicuro: que “um pai tem para com o seu filho um amor interesseiro, e assim a mãe para com a sua cria, e as crianças para com os seus pais”⁵⁶. Ora, só a hipocrisia supõe que existe apenas pura *solicitude* nas relações recíprocas, e, além disso, concebe o *interesse* nas relações como negativo: como se o interessar-se pelo outro interessando-se por si mesmo fosse uma tendência desprezível da natureza humana. Desprezíveis são proposições do tipo – “não vê o quanto me interesse por você”, “cuido dos seus interesses”, etc. –, o primeiro soa velada chantagem; o segundo promove receios, causa retração e medo, na medida em que tal disposição (a de cuidar de meus interesses) pode vir ser feita sob interesses que efetivamente não são meus. Nesses casos, a grande dificuldade se põe em vista de que a *solicitude* entre os homens pode ser apenas estratégia bem calculada de defesa e de imposição dos próprios interesses! Assertivas do tipo – “caso contigo para te fazer feliz” ou “case comigo para me fazer feliz” – escondem insondáveis cálculos de interesse! A grande questão, nesse caso, está sempre em saber sob que modelo de felicidade quem subjuga quem. O mesmo vale para proposições referidas ao interesse e ao cuidado que requerem igualmente reciprocidade, a fim de se evitar imposições ou sobreposições.

⁵⁵ *Carta a Meneceu*, 129

⁵⁶ Plutarco. *De amore prolis*. 2, 495 A

O certo é que as relações humanas de amizade (mesmo do amor) de modo algum dispensam o “comércio” dos interesses. Não só não dispensam como, efetivamente, é a *regulação* desses interesses que está na base das relações supostas como de verdadeira amizade ou de verdadeiro amor. A conotação *utilitária* que Epicuro concede à amizade tem um sentido positivo, natural: a solidão e a vida sem amigos é cheia de armadilhas e de medos, de modo que *a própria razão* convida a prover ou a procurar amizades⁵⁷. É evidente que a amizade entre os homens não se reduz a mero exercício de solicitude, e, na medida em que se restringe, eis a questão, tal solicitude carece necessariamente da reciprocidade sem a qual a própria solicitude pode se converter em fonte de anulação para quem (mesmo na gratuidade) a exercita.

“O sábio, mesmo que auto-suficiente (escreveu o estoíco Sêneca ao seu amigo Lucílio), quer ter um amigo não apenas para exercitar (*exerceat*) a amizade, como também para que tão nobre virtude não fique sem cultivo”; ao que acrescenta, como se isto fosse algo negativo: ter amigos, mas “não como disse Epicuro em sua carta: ‘para ter alguém que o assista se doente, que o socorra no cárcere ou na miséria’...”⁵⁸. Ora, esse pressuposto de Sêneca de que é necessário ter um amigo “para exercitar a amizade” e também “para não deixar sem cultivo tão nobre virtude”, de modo algum pode dispensar a solicitude recíproca. Quem não deseja ser socorrido quando doente ou no infortúnio? Está bem que Sêneca era detentor de uma grande fortuna econômica, mas, mesmo assim, teria de em algum momento carecer do socorro de algum amigo!

Nos tempos de Epicuro, assim como hoje, nós humanos estivemos sempre carentes de amor e de amizade, sobretudo de acolhimento e de compreensão. Hoje, particularmente, é grande o número de pessoas que vivem a sós, apenas com seus gatos ou cachorros (aos quais na maioria das vezes os chamam carinhosamente de *meu amor*, de meu *filhinho*, de minha *filhinha*, etc.). Os cães têm inclusive primazia aos gatos, e a razão disso é o fato dos cães (por uma estratégia que lhes é própria) se manifestarem dóceis,

⁵⁷ *De finibus*, I, XX, 66

⁵⁸ “Sapiens etiam si contentus est se, tamen habere amicum vult, si nihil aliud, ut exerceat amicitiam, ne tam magna virtus iaceat, non ad hoc quod dicebat Epicurus in hac ipsa epistula, ut habeat qui sibi aegro assideat, succurrat in vincula coniecto vel inopi...” (Sêneca, *Carta a Lucílio*, I, 9, 8).

carentes e solícitos para com os homens. Os cães agem perante os homens de modo semelhante a quando os homens querem especificadamente levar alguma vantagem, executar alguma conquista: se comportam com fineza e doçura, e não têm nenhum escrúpulo em exercitar o agir moral mediante estratégias bem calculadas. Cães e gatos suprem, para muitos, amores e/ou filhos que não tiveram, e dispensam, para outros, a companhia humana, *esporadicamente* buscada, porque todos sabemos que o *esporádico* reduz, e muito, a possibilidade do conflito das vontades. *Conflito* que, por sua vez, tem no intercâmbio de interesses prioritária fonte ou de insanável desentendimento ou de “tensa” harmonia ou ordem. O harmonizado nas relações humanas é sempre tenso, está sempre à mercê de permanente ajuste, sob cautela e sob cuidado, feito a harmonia na música: algumas notas, aqui e ali, podem comprometer e desafinar toda uma ópera!

Referências

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Edited by Ingram BYWATER. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CARCOPINO, Jérôme. *Les secrets de la correspondance de Cicéron*. t. II. Paris: L'Artisan du Livre, 1947.
- CICERO. *De finibus bonorum et malorum*. With an english translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- DIELS, H. & KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed., (Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951). Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. de Mário da Gama Kury, Brasília: UnB, 1988.
- _____. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Iliaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2005.
- DUVERNOY, J.-F. *O Epicurismo e a sua tradição antiga*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- EPICURO. *Opere*. Introduzione, testo critico, traduzione e note a cura di Graziano Arrighetti. Torino: Einaudi, 1973;
- _____. *Letres et Maximes*. Texte établie par Marcel Conche. Paris: PUF, 1987;
- _____. *Carta a Meneceu*. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo del Carratore. São Paulo: Unesp, 1997.

_____. *Máximas principais*, Introdução, tradução e notas de João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2010.

EPITETO. *Diatribes – Entretiens*. texte établi et traduit par Joseph Souilhé avec la collaboration d' Amand Jagu. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

_____. *Manual/Encheiridion*. Texto grego a frente, versão latina di Angelo Poliziano, introduzione, traduzione e note di Enrico V. Maltese. Milano: Garzanti, 2005.

_____. *O Manual de Epicteto. Aforismos da sabedoria estoica*. Introdução, tradução e notas de Aldo Dinucci. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2007.

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

FESTUGIÈRE, André-Jean. *Épicure et ses dieux*. Paris: Quadrige/PUF, 4^a ed., 1997.

PLATÃO. *Mênon*, texto grego com trad. de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Apologia de Sócrates – Sôkratous*. Mit einer Einführung, testkritischem apparat und kommentar herausgegeben von Franz Josef Weber. Padenborn: Schöningh, 1981.

PLUTARCO. *De amore prolis*. In: *Oeuvres Morales*. Tome VII. Traités 27-36. Texte établi et traduit par Jean Dumontier, avec la collaboration de Jean Defradas. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

ROBIN, Léon. *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris: Albin Michel, 1973.

SALEM, J. *Démocrite, Épicure, Lucrèce: la vérité du minuscule*. Fougères: Encre Marine, 1998.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Ad Lucilium Epistulae Morales*. 2 vols. Ed. Leighton Durham Reynolds. Oxford: Oxford University Press, 1965;

_____. *Cartas a Lucílio*. Trad. de José António Segurado e Campos. Lisboa, Gulbenkian, 1991.

SPINELLI, Miguel. *Os Caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. “Sobre a autodidaxia e a autárquia de Epicuro”. *Revista Archai*, v. n.2, p. 169-182, 2009.

_____. “De Narciso a Epicuro: do emergir ao resgate da individualidade”. *Revista Hypnos*, São Paulo, n.25, 2010, p.129-263.