

■ CAPÍTULO 4 ■

AS FILOSOFIAS DO HELENISMO

Neste capítulo serão apresentadas, a você, três principais tradições que floresceram no rastro dos chamados socráticos menores (cínicos, cirenaicos, megáricos...), no período conhecido como “helenismo”, após o declínio da cidade-estado clássica em favor de uma ordem imperial: o estoicismo, o epicurismo e o ceticismo. Além de mostrarmos como cada uma das três tradições responde de modo próprio às questões de um mesmo debate.

4 AS FILOSOFIAS DO HELENISMO

Alexandre da Macedônia, o homem que unifica o mundo grego pela força e o expande, fazendo-o assim deixar sua fase de cidade-estado e ingressar na sua fase imperial, morre em 323 a.C. Aristóteles de Estagira, cidade da Calcídica ao sul da Macedônia, seu preceptor, filósofo que sintetiza toda a consciência daquela época clássica, morre um ano depois, em 322. Nos anos que se seguem, começam a brotar novas tradições filosóficas, nascidas de seu tempo, mas sempre condignas ao passado do qual se sabem herdeiras.

A característica básica desse período é sua aberta oposição à metafísica. Uma conseqüência natural, a retomada de teses pré-socráticas. Embora ainda não exista a palavra “metafísica”, as escolas helenísticas, que inventam a repartição da filosofia em áreas, são taxativas em apontar o que fazem: lógica, física, ética. Como os pré-socráticos, sua ontologia é física, aquela ciência que Aristóteles chama de “filosofia segunda”, por oposição à filosofia primeira, que Andrônico de Rodes, anos mais tarde, durante o helenismo, chama de “**metafísica**”, por contraste com a física.

Mesmo a física dos estóicos, a mais assimilável à metafísica, por admitir o destino e a providência, a alma e a razão no mundo, é uma física da matéria: a razão só subsiste na matéria. A ética, porém, ápice das filosofias dessa época, permanece eminentemente socrática, pela intermediação de um socrático menor. Permanece o ideal da *autárcheia*, da “auto-suficiência”, da obtenção do bem que torna a vida bastante e imune à sedução das coisas não-essenciais, e do conhecimento como meio dessa obtenção.

Estuda-se física para saber como as coisas são e assim disciplinar o agir em função daquilo que, de acordo com aquela ontologia, é legítimo e necessário buscar, repelir ou nem buscar nem repelir. A lógica é uma propedêutica. Inclui não só aquilo que hoje se chama “lógica”, mas também gramática, fonética, retórica, e, isso é importantíssimo, teoria do conhecimento. A idéia é que é preciso saber como as coisas são (física) para saber como agir (ética), mas para fazer física é preciso estar consciente de que critérios devem pautar a investigação, de que cânones permitem incorporar certas proposições ao corpo da doutrina ou rejeitá-las.

Ora, a física e a ética são discursos; é preciso conhecer, portanto, os princípios que regem o discursar, o que pode incluir: a gramática da língua natural, a arte de expor um tópico a um auditório, o nexos de necessidade interno que liga certas proposições do ponto de vista formal, o modo como um som se torna significante e o modo como o significado apreende o ser das coisas.

A articulação entre lógica, física e ética (nessa ordem, como começo, meio e fim da filosofia) é ilustrada pelos estóicos através de três analogias: com um ser vivo, a lógica corresponderia aos ossos e nervos, a física à alma, a ética à carne; com o ovo: a lógica corresponderia à casca, a física à gema, a ética à clara; com um campo fértil, a lógica corresponderia à cerca externa, a física ao solo ou às árvores, a ética aos frutos. Nunca é demais advertir, porém, que, ao conceberem a filosofia pela primeira vez como *sýstema*, como “composição” (de partes), os filósofos do helenismo negaram a possibilidade de compreensão correta de uma parte sem a compreensão das demais e da articulação entre todas.

É lugar-comum que as filosofias do helenismo não têm metafísica nem política, porque no tempo do helenismo não havia *pólis*, isto é, Estado, ademais a dureza dos tempos não dava azo a divagações teóricas e exigia da filosofia uma solução prática. Isso até é correto, desde que não signifique uma desculpa para uma suposta inferioridade de porte dessas filosofias diante da metafísica de Platão e Aristóteles.

O tal “individualismo” do helenismo, decorrente da transferência do lugar da realização do ser humano da cidade, como era em

Platão e Aristóteles, para o indivíduo, é fenômeno complexo, remonta à interiorização da consciência operada por Sócrates e à própria gênese da filosofia, ligada à consciência individual. A comunidade de amigos, que surge como ideal no vácuo da comunidade de concidadãos, é uma idéia que existe desde o sofista Pródico, contemporâneo do auge glorioso da cidade-estado democrática e que dela já desconfiava como forjadora de liames convencionais à margem dos verdadeiros liames entre os homens. O cosmopolitismo radical, outra marca do helenismo, propugnado antes por Diógenes, o cínico, parece ser outro corolário da posição filosófica e não uma simples compensação.

É claro que, se vale a definição de metafísica como “redução da totalidade a um ente determinado”, o animismo dos estóicos e o mecanicismo dos epicuristas são metafísicas, como o seria qualquer doutrina dogmática, porque fatalmente teria de estar assentada sobre princípios específicos determinados, que pretendem explicar um número indeterminado de casos particulares, daí a redução. É claro também que a separação de ética e política não é um fato apenas negativo, é uma figura possível da filosofia, que traz em seu bojo a respectiva reflexão possível sobre o liame entre os homens.

A tal dureza daqueles tempos, porém, parece atestada no fato de o ideal de felicidade (*eudaimonía*) ser nomeado de modo negativo: *a-taraxía*, im-perturbabilidade (da alma), como se a anulação da perturbação – devia, portanto, haver muita perturbação – fosse suficiente para alcançar a condição positiva da felicidade. Muitas são as outras palavras do mesmo tipo, compostas de um alfa privativo, dentre estóicas, epicuristas e céticas: *a-ponía* (ausência de sofrimento), *a-lypía* (ausência de dor), *a-diaphoría* (in-diferença), *a-pátheia* (im-passibilidade), *a-katalepsía* (in-apreensão), *a-phasía* (a-fasia)...

4.1 ESTOICISMO

Zenão (333-261 a.C.), um cipriota da cidade de Cício e de ascendência fenícia, mercador que chegou a Atenas devido a um naufrágio, aí fundou uma escola, que funcionava num templo público conhecido como *poikilè stoá*, colunata colorida, donde a própria escola ser conhecida como *Stoá* ou Pórtico. Conta Diógenes Laér-

cio que, logo após o naufrágio, à guisa de passatempo, Zenão leu, no banco de um livreiro, os *Memoráveis* de Xenofonte, e se encantou com a figura de Sócrates. Perguntou ao livreiro onde poderia encontrar homens daquele tipo, eis que Crates de Tebas, o cínico, discípulo de Diógenes, passava, e o livreiro mandou segui-lo. Assim Zenão iniciou-se na filosofia através do cinismo e em busca de Sócrates. E mesmo quando rompeu com o cinismo, por não se adaptar ao seu despudor, para fundar o estoicismo, levou, de um para outro, a espinha dorsal: **o que importa é cuidar daquilo que é de responsabilidade própria, e, quanto a isso, nunca se pode alegar que não é possível cuidar, e reputar indiferença a tudo que não é dessa responsabilidade, pois nesse outro domínio o otimismo mais voluntarioso não evita o menor revés.**

O cinismo, por sua vez, tem esse nome porque o lugar em que Antístenes fundou a escola ficava num promontório que tinha a forma e o nome de cauda de cão. Cão em grego se diz *kýon*, e *ky-nikós*, “cínico”, é o adjetivo “canino”. Essa origem fortuita, porém, acabou, fortuitamente, por dizer algo de essencial dessa filosofia. Os cínicos alteram a hierarquia tradicional que coloca os deuses no topo, os homens, de permeio, e os animais, abaixo. Para eles, se os deuses estão no topo porque são os mais auto-suficientes, então os animais estão acima dos homens, porque suas necessidades são só as naturais, e para satisfazê-las a natureza forneceu-lhes os meios mais simples, ao passo que os homens extrapolam de longe a natureza em suas crenças e desejos, e mil necessidades vão surgem no mundo da lei-convenção. Os cínicos de fato viviam como cães pelas ruas de Atenas. Diógenes de Sinope, o mais célebre, discípulo de Antístenes, morava em um barril. Eles desdenhavam toda etiqueta, e tudo que era *nómos* e não *phýsis* no fundo reduzia-se a uma fútil questão de etiqueta, mas essa crítica parecia ser ainda uma forma de engajamento.

Esse engajamento o estóico aceita de bom grado, porque, embora reconheça a natureza como critério soberano, pensa que a natureza proveu os animais



Diógenes de Sínope.
Pintura de Jean-Léon
Gérôme, 1860.

de impulso e os homens de razão, aperfeiçoadora do impulso. Em última instância, como para os cínicos, a realização ou não do que importa, virtude ou vício, era uma realização própria e intransferível, mas o estóico admitia diferentes círculos de comunidade, porque o próprio mundo é uma grande comunidade de diferenças, articuladas pelo sopro ígneo que atravessa todo o universo. Assim os amigos, a família, a cidade, a cosmópole, são outros níveis legítimos de realização do próprio. Por isso o estoicismo era a filosofia por excelência do imperador romano, que não poderia ser um cético, nem um epicurista, que se encobre no privado. Ademais convinha a alguém que devia comandar o mundo o comedimento estóico, sua seriedade e austeridade. Também dos pobres o estoicismo é a filosofia preferencial (o cinismo já era uma filosofia de mendigos), pois seu desprezo à riqueza, fama, nobreza de nascimento, e seu apreço por uma virtude, que pode ser alcançada independentemente de qualquer bem exterior, tornavam a felicidade alcançável por todos. Assim o estoicismo teve muitos discípulos, e discípulos que se tornaram mestres. Destacam-se os seguintes nomes: Zenão, Cleantes (331-232 a.C) e Crísipo (280-207 a.C), da primeira fase; Panécio (185-109 a.C) e Rútílio, do chamado médio estoicismo; Posidônio (135-51 a.C), Sêneca (4-65 d.C), Epiteto (50-130 d.C), Marco Aurélio (121-180 a.C), do período romano.

Antes, porém de dizer qualquer outra coisa sobre o estoicismo em geral, cabe uma observação de cada uma das três partes do sistema. Eis o esquema da lógica estóica, (Vida de Zenão de Cício; Diógenes Laércio):

LÓGICA:

1. **Retórica:** ciência de falar bem sobre assuntos clara e unitariamente expostos. Trata da invenção de argumentos (*heúresis*), da expressão em palavras (*phrásis*), da disposição (*táxis*) e da encenação (*hypókrisis*).

1.1 **Deliberativa** (*symbouleutikón*): nas assembléias.

1.2. **Forense** (*dikanikón*): nos tribunais. Divide o discurso em: proêmio, narração dos fatos, refutação da parte contrária, epílogo.

1.3. **Encomiástica** (*enkomiastikón*): nos palácios.

2. Dialética: primeira definição: ciência de discutir corretamente sobre assuntos mediante perguntas e respostas / segunda definição: ciência do que é verdadeiro e do que é falso (e do que não é nem um nem outro).

2.1. Sobre as coisas significadas:

2.1.a. Sobre: as apresentações (*phantasíai*) e as palavras que a partir destas é possível dizer (*lektá*): juízos (*axiómata*), termos absolutos (*autotéle*), predicados (*kategorémata*) (retos ou inversos), gêneros (*géne*) e espécies (*eíde*).

2.1.b. Sobre as proposições: (*lógoi*), os modos (*trópoi*), os silogismos (*sillogísmoi*) e os sofismas e paralogismos (*parà tèn phonèn prágmata kai tà sophísmata*).

2.2. Sobre: a voz (*phoné*) como corpo (*sôma*) e agente (*poioûn*), a voz em letras (“gramática”) e as partes do discurso.

Vê-se que o *lógos* da lógica dos estóicos tem um significado abrangente. É a linguagem, desde a sua dimensão puramente material, a voz como corpo (fonética: 2.2), até sua dimensão transcendental, como lugar de apresentação das coisas (teoria do conhecimento/ontologia: 2.1.a), passando pela gramática (2.2), pela lógica em sentido estrito (2.1.b) e pela oratória (1). O peculiar e original do estoicismo é a colocação de uma instância intermediária entre a palavra como “voz”, como som, e a coisa pura e simples. Pierre Aubenque (“*As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo*” In: *A filosofia pagã.*) qualifica e exemplifica assim essa contribuição:

Essa originalidade se encontra inicialmente na lógica estóica. Se Aristóteles passa com justiça por fundador da lógica, é aos estóicos que devemos o uso do substantivo “lógica” para designar a ciência do verdadeiro e do falso. O fato de que a lógica seja para os estóicos uma ciência é ele próprio uma inovação importante. Pois ela não o era para Aristóteles, que não a mencionava em sua classificação das ciências, tanto parece que ele se tenha persuadido de que a Lógica não é uma ciência entre as outras, mas antes a “forma” ou o “instrumento” do saber em geral. Se os estóicos fazem da lógica, pela primeira vez, uma “ciência”, é que eles lhe atribuem um objeto perfeitamente definido, que é o “significado” ou “exprimível”. Não se pode apreender a especificidade desse objeto, que não é evidentemente uma “natureza” ao mesmo título que uma pedra e uma árvore, a não ser que se se refira à linguagem (nesse sentido, os estóicos são os primeiros a levar a

sério a etimologia da palavra “lógica”, que designa uma ciência ou uma arte da linguagem) e se fez o esforço de reconhecer que a linguagem não se refere diretamente às coisas que significa. Para estabelecer esse ponto, os estóicos se apoiavam sobre uma experiência que traduz de seu lado uma familiaridade nova com um mundo que não se reduz ao mundo grego. Suponhamos, diziam, que um grego converse com um bárbaro ignorando o grego e que o primeiro pronuncia, por exemplo, a palavra *kýon* (cão). O primeiro emite um som, que o segundo entende perfeitamente. De outro lado, um e outro conhecem a coisa (aqui o animal) que o primeiro quer designar. E, contudo, eles não se entendem. É preciso, portanto, que entre o som e a coisa se intercale um terceiro domínio, que é de alguma maneira o lugar da incompreensão e, no caso favorável, da compreensão: é o que os estóicos chamam o significado. No fenômeno da linguagem enunciada e compreendida, cumpre, pois, distinguir o som (ou significante), o significado e a coisa. Devemos agradecer aos estóicos por terem sido os primeiros a descobrir (será preciso esperar Frege, no fim do século XIX, para refazer essa descoberta) que a linguagem não visa às coisas diretamente, mas através de um conteúdo de significação (o “sentido” de Frege, o “significado” dos estóicos), que é a maneira convencional e eventualmente equívoca pela qual uma coisa ou um estado de coisas são designados.

As demais partes da lógica estóica coligem um saber tradicional e mostram a diligência requerida a um membro da escola, expandida do âmbito em que os cínicos a fixaram para todos os âmbitos do conhecimento, inclusive o discurso em todos os seus aspectos. Para a tematização, porém, do nexa da lógica com as demais partes da filosofia, convém observar a parte da lógica estóica que na verdade trata de assuntos que hoje seriam ditos de “teoria de conhecimento”, aquela parte que corresponderia à “canônica” de Epicuro (Epicuro não tem lógica, só essa teoria do conhecimento chamada canônica por tratar dos cânones e dos critérios).

O “critério”, como se tornou comum falar no helenismo, para os estóicos, em última instância, chama-se *phantasia*. Não se traduz essa palavra por “fantasia”, porque, em português, isso remeteria para uma representação que a mente tem, mas que não corresponde aos fatos, enquanto que, em sentido antigo, ela remete principalmente para aquela aparição, aquela apresentação, que, embora ocorra sem dúvida no plano da *aísthesis* e da *nóesis* (sensação e intelecção), provém do ente, isto é, “**corresponde aos fatos**”.

Phantasía vem do verbo *phaino*, mostrar, apresentar, fazer aparecer, donde o particípio médio *phainómenon*, “fenômeno”, o que se mostra, se apresenta, aparece. *Phantasía* é o substantivo abstrato dessa família, com um sufixo que corresponderia em português a -dade, -mento, -ção, daí a tradução por “apresentação”. Uma visão é uma apresentação, mas também um cheiro e um som, mas também a intelecção de um conceito, de uma verdade matemática, de um princípio ontológico necessário. A *phantasía* pode ser *aisthetiké*, “estética”, sensível, ou *dià tês dianoías*, “através do pensamento”, pela qual se apresentam “os incorpóreos” (*tà asómata*) e as coisas que são pela linguagem (*tà tô lógo*). É possível até disciplinar a apresentação, através do aprendizado de uma arte (*téchnē*). Certamente um fenômeno não se apresenta da mesma maneira para um perito e para um leigo, daí se falar em apresentações “técnicas” e “não-técnicas”.

Os estóicos sabiam, porém, que nem toda apresentação poderia ser considerada critério, sob pena de ver reeditado o fenomenismo dos pré-socráticos, que os sofistas radicalizaram até a constatação de que tudo é verdade, e que Platão e Aristóteles criticaram à exaustão. O que se apresenta no sonho, na ilusão de ótica, no mero engano, no desvario, não se apresenta de modo igualmente pregnantemente? Sim, se *phantasía*, como definem os estóicos, é uma *típosis en tē psychē*, “impressão na alma”, como “o anel na cera”. Mas assim como a marca do anel na cera pode ser mais ou menos forte, mais ou menos nítida, mais ou menos duradoura, assim também as apresentações. Por isso, à doutrina da apresentação se junta a doutrina do “assentimento” (*synkatáthesis*) e da apreensão (*katálepsis*). É preciso cautela antes de assentir numa apresentação, pois umas são *kataleptikáí*, “catalépticas”, “apreensivas”, outras são *akatáleptoi*, “acatalépticas”, “inapreensivas”. As primeiras são “geradas a partir do existente e de acordo com o existente, gravadas e impressas na alma”. As segundas, o contrário, ou não provêm do existente, ou, se provêm, não são conforme o existente. São meros *phantásmata*, palavra que também vem de *phaino*, mas que retém pejorativamente o aspecto de aparição sem seu respectivo enraizamento no existente. Trata-se de mera *dókesis dianoías*, “aparência do pensamento”.

Um adversário do estoicismo poderia, sem dúvida, acusar essa definição de circular: o critério para dizer o que existe e como existe é a apresentação apreensiva, e uma apresentação apreensiva é aquela a partir do que existe e do modo como existe, ou seja, o critério para dizer o que existe e como existe é ser a partir do que existe e do modo como existe. Mas não se trata de nenhuma negligência dos estóicos. É próprio de tudo que é princípio não poder ser fundamentado senão circularmente, pois, se pudesse, deixaria de ser o princípio em favor daquilo que lhe serviu de fundamento. A denúncia dessa circularidade, aliás, é uma das principais armas dos cétricos contra os dogmáticos, pela qual deixam seus sistemas “soltos no ar”. Os cétricos podem até ter sempre razão nesse ponto, mas se desde então todos os filósofos se rendessem a esse formalismo, em detrimento de intuições indemonstráveis capazes de discernir o fato da quimera, a ciência não teria colecionado tantas explicações que, mesmo não ousando se dizer espelhamento fiel das coisas, não parecem meramente arbitrárias.

A *phantasia* é a abertura primária, mas seu real critério é a *katálepsis*. Seu grau máximo é a ciência, definida como *katálepsis asphalés*, “apreensão infalível”. Segundo analogia proposta pelo próprio Zenão, o conhecimento é como uma mão que se fecha: a mão aberta é a apresentação, a mão que se fecha é o assentimento, a mão fechada é a apreensão, a mão fortemente cerrada é a ciência. Aqueles, por sua vez, que “têm ciência” se distinguem dos “indisciplinados na recepção das apresentações” (*hoi agymnnástoi échontes tàs phantasías*), estes caem na desordem (*akosmía*) e na ilusão (*eikaiótes*). Vê-se, assim, como distinções que depois aparecerão em ética dependem das distinções dessa teoria do conhecimento, parte da lógica. Os estóicos permanecem socráticos nesse ponto: o mal é ignorância, aquele que assente na ginástica do conhecimento, ao final, preferirá espontaneamente o bem.

A partir do critério fornecido pela lógica, os estóicos fazem, então, suas afirmações em física. Para eles são fatos que se apresentam: há dois princípios do todo, a matéria (*hýle*) e a razão na matéria (*lógos en tê hýle*), este é o agente (*tò poiouîn*), aquele o paciente (*tò páschon*). A razão na matéria é chamada também de, simples-

mente, deus (*theós*), porque é de sua atuação como agente sobre o princípio passivo que nascerão todas as coisas. A matéria, por sua vez, também é dita “substância sem qualidade” (*ápoios ousía*), por isso pode receber todas as qualidades. Esse dualismo já é bem conhecido desde os primeiros filósofos: o par e o ímpar dos pitagóricos, a forma que o demiurgo platônico toma do modelo e imprime no substrato amorfo, a causa formal e a causa material de Aristóteles. Em todo caso, há também um monismo, porque, embora a razão seja separável da matéria conceitualmente, senão só haveria um princípio, não o é *in re*, “na coisa”, na realidade. Uma expressão dupla talvez seja capaz de captar essa ambivalência, como é o caso da tipicamente estóica, e apropriada depois pelo cristianismo, “razão seminal”, lógos *spermatikós*, usada na caracterização de deus:

“(...) estando em si verte toda substância através do ar e da água, sendo a razão seminal do mundo (como o germe está contido na semente).”

*(Diógenes Laértios, Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.
Tradução: Mario da Gama Kury. Brasília: UNB.)*

Ou seja, o que caracteriza a semente enquanto tal é o fato de conter o germe, a razão; é a razão que faz da semente semente; e, no entanto, a semente é o sêmen em toda sua materialidade; a razão não tem outro lugar ontológico senão esse. Ambos são uma coisa só que se realiza como articulação de dois princípios, ambos são um só jogo de ação e paixão. Nesse ponto, se aproximam do *hylozoísmo* dos jônios, que são monistas, mas conseguem derivar do uno a multiplicidade, pois concebem a matéria como viva e trazendo em si o princípio de sua conformação. Se aproximam mais precisamente de Heráclito, pois chamam a natureza de “fogo artista” (*pûr technikón*), de “sopro ígneo e artista” (*pneûma pyroeidés kai technoeidés*). Por outro lado, o fato de os estóicos chamarem o princípio ativo de deus, e não simplesmente dizerem que a matéria é divina, os aproxima de Platão. Não é à toa que eles também usam a palavra “demiurgo” para falar de deus,

“(...) sendo eterno, através de toda a matéria, produz (demiourgei) cada uma das coisas (...) artesão (demiourgós) da ordem do mundo (...) artesão (demiourgós) de todas as coisas.”

*(Diógenes Laértios, Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.
Tradução: Mario da Gama Kury. Brasília: UNB.)*

além de chamá-lo de *noûs*, “intelecto”, inteligência”, de *pronoetikós*, “providente” do mundo e das coisas do mundo. Mas também em alguns momentos o estoicismo parece um panteísmo, quando faz equivalerem-se deus (*theós*), mundo (*kósmos*) e uno (*hén*). Sua definição como “qualidade idêntica de toda substância” diz que, se a matéria é a substância destituída de qualquer qualidade, deus é a qualidade de toda substância, que dá identidade a todas as coisas diferentes: no gato é o ser gato, no homem é o ser homem, com o que gato e homem se distinguem e ao mesmo tempo se identificam.

Disso tudo resulta que o mundo é gerado e corruptível a partir daqueles princípios não gerados nem corruptíveis; é animado, inteligente, conduzido pela providência; é uno e se mantém coeso precisamente pela onipresença da razão em toda matéria; vivo, respira todo junto, pulsa todo junto; por se manter coeso, concentra-se como uma esfera no centro do universo e é, portanto, limitado e pleno, cercado pelo vazio ilimitado que ficou de fora.

A física estóica é uma física do contínuo e se opõe em bloco à física atomista, que pensa o todo como combinação de partículas descontínuas. A importância dos conceitos de *sympátheia*, *sympnoia* e *syntonía* (em português grego: “simpatia”, “simpnéia” e “sintonia”; em português latino: “compaixão”, “conspiração” e “consonância”) mostra que um “**fato físico**”, para os estóicos, nunca pode ser recortado de seu conjunto e contexto, que em última instância é a **totalidade do mundo segundo providência e destino**.

Os estóicos assimilam os dois conceitos, pois se o lógos na matéria é o responsável pela ordenação do mundo e toda inteligência é providente, então o mundo é segundo providência, mas como o lógos não controla a matéria de fora, mas forma com ela um único mundo sem juízes externos, então a efetividade do mundo é soberana e o mundo é segundo destino, cuja inexorabilidade deve ser acolhida, mesmo quando a ordem parecer desordem, e a providência, acaso.

O nexa da física com a ética se dá de modo simples e natural: a natureza, o “fogo artífice”, que regula até o inanimado, fez cada ser vivo caro a si mesmo, centrado no limite do que lhe é próprio. Ela não o faria se tivesse de fazê-lo estranho a si mesmo. Destarte, ele repele o prejudicial (*tà bláptonta*) e acolhe as coisas próprias (*tà oi-keîa*). A principal distinção dessa teoria é a entre “próprio” (*oikeîon*) e “alheio” (*allótrion*). E o primeiro bem próprio para todo vivente, diz Crisipo, é a sua constituição (*he hautouû systasis*) e a consciência dessa constituição (*he tês systáseos syneídesis*). Por isso, o “primeiro impulso” (*próte hormé*) do ser vivo não é na direção do prazer, mas do “conservar-se a si próprio” (*tò tereîn heautó*). O prazer é uma instância derivada. Surge quando a natureza por si mesma fornece todas as coisas buscadas para a harmonia de um ser, como uma planta que enfim floresce ou um animal em plena fase juvenil.

No caso particular dos homens, a natureza os fez nascer como “animais racionais” (*tà logikà zôa*). Se as plantas têm lá sua economia sem sensação e sem impulso e os animais em geral são deles dotados, pelo quais buscam as coisas próprias, os homens nasceram com a razão, que é uma “artista do impulso” (*technítes tês hormês*), que sobre ele labora em vista de uma existência mais perfeita. Desse modo os estóicos estabelecem uma continuidade entre o mundo natural e o artificial. É natural que os homens se empenhem na produção e aperfeiçoamento de sua vida cultural – contra os cínicos – bem como na faina do conhecimento, do qual resultam hábitos condizentes. Por isso, a vida segundo a natureza (*katà tèn phýsin*) equivale à vida segundo a razão (*katà tòn lógon*) e à vida segundo a virtude (*katà tèn aretèn*). A razão que está em todas as coisas, por estar na matéria, e que se manifesta na pedra por simples coesão, no homem, se manifesta como a razão que lhe é própria. Desse modo o homem se diferencia ao mesmo tempo em que se irmana a todas as coisas. Outrossim, o enraizamento da razão humana na razão universal garante a legitimidade dos critérios e o êxito do conhecimento. Além de ser indiferente interpretar a razão da fórmula “vida segundo a razão” como razão humana ou como razão universal.

A “virtude” (*areté*), palavra-chave da ética estóica, é, assim, definida como *diáthesis homologouméne*, “uma disposição em que o *lógos* próprio se torna o mesmo (*homo-*) que o *-lógos* universal”, a qual é escolhida por si mesma e não por medo, por esperança ou por qualquer coisa exterior. Aquele que sofre para agir de modo semelhante ao homem virtuoso, aquele para quem o dever vem de fora como um peso, sempre a ameaçar a transgressão com castigos aquém- e além-túmulo e a premiar a observância na mesma medida, está tão longe o sábio estóico quanto o mais errante dos viciosos. A virtude do homem feliz (*eudaímonos*) consiste na consonância (*symphonía*) do *daímon* de cada qual com a vontade (*boúlesis*) do condutor de todas as coisas. Essa consonância se manifesta como o bom curso da vida.

O vício (*kakía*), para os estóicos, só se justifica, então, à moda socrática, como engano e ignorância, devido à verossimilhança do que vem de fora e a influência das companhias. A cada virtude

definida como conhecimento (*epistême*), por exemplo, a prudência (*phrónesis*) como conhecimento das coisas boas, das más e das neutras, a coragem (*andreía*) como conhecimento das coisas que se deve escolher, das que se deve evitar e das neutras, corresponde um vício como a respectiva ignorância (*áгноia*), como a imprudência (*aphrosýne*) e a covardia (*deilía*).

Vê-se também que, por trás da tentativa de distinguir as formas da virtude, permanece a posição socrática em favor da unidade da virtude, afinal, conhecer as coisas boas, as más e as neutras é conhecer a virtude, o vício e o que não é nem um nem outro, e conhecer o que se deve escolher, o que evitar e o indiferente também é. Cada forma da virtude é uma faceta da mesma virtude, a qual só se torna plena com a plenitude de todas as formas. À lista tradicional de quatro virtudes primárias (os estóicos não incluem a *eusébeia*, a piedade), composta, além da prudência e da coragem, pela temperança (*sophrosýne*) e pela justiça (*dikaiosýne*), os estóicos acrescentam as virtudes especiais: a continência (*enkráteia*) e a perseverança (*kartería*) de Sócrates e dos cínicos, graças às quais se mantêm inabalavelmente conformes à reta razão, não se apegam aos prazeres e suportam sem dificuldades quaisquer reveses do destino; a magnanimidade (*megalopsychía*, “grandeza de alma”), marca da superioridade estóica, que coloca a alma acima da pequenez dos acontecimentos, sejam sérios ou desprezíveis; a perspicácia (*anchínoia*), que permite descobrir o dever em cada situação particular; e o bom-senso (*euboulía*), ciência do examinar quais coisas realizar, e de que modo, a fim de realizá-las convenientemente. A estas virtudes especiais, então, seguem-se os respectivos vícios marcados por ignorância: incontinência (*akrasía*), estupidez (*bradynoía*), insensatez (*kakoboulía*) etc.

Eis, portanto, aquilo com que cabe preocupar-se. Só a virtude e o vício estão na alçada da vontade de cada um. O que vem de fora cai necessariamente no escaninho das coisas indiferentes. Nessa hora é que se constata a radicalidade dessa filosofia, pois revelam-se indiferentes: a vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a boa reputação e a nobreza de nascimento, bem como seus contrários, a morte, a doença, o sofrimento, a feiúra, a debilidade, a pobreza, a mediocridade e o nascimento humilde. A posse ou a

privação dessas coisas ninguém pode controlar. Atrelar a felicidade a qualquer uma delas é uma estupidez, é apostar na infelicidade. Tampouco o prazer é um bem. A prova é que há prazeres bons e prazeres maus; se ele fosse essencialmente uma coisa ou outra, o seria sempre. Também a saúde, a riqueza, a força, a beleza, na posse dos maus, os tornam piores. E a dor muitas vezes acompanha realizações virtuosas, que continuam dignas de realização apesar disso. Finalmente, não raro os pobres são mais felizes que os ricos, e os feios, mais que os belos, e assim por diante. A felicidade é uma questão de sabedoria.

Os estóicos não são, entretanto, formalistas rígidos, como muitas vezes pensam seus críticos. Reconhecem que algumas coisas essencialmente indiferentes são eventualmente um valor (*axía*), e merecem ser escolhidas ao invés de rejeitadas, desde que sejam “um complemento à vida conforme a razão” (*sýmblexis pròs tòn homologouménon bíon*). Têm valor psíquico, por exemplo, a habilidade, a capacidade de progredir; têm valor somático a saúde, a força; têm valor exterior a fama, a nobreza de nascimento; e todas merecem ser escolhidas naqueles termos. Não se trata, portanto, de exclusão, mas de hierarquia de dependência, que, no limite (máximo de virtude com mínimo de valor), torna-se a caricatura do estóico, o cínico, que eles aceitam de bom grado.

Também o ideal de impassibilidade (*apátheia*), “apatia”, nada tem a ver com uma frieza inumana que não se comove ou com a estultícia dos temerários. Trata-se de um ser imune às paixões, definida, tecnicamente, paixão como um “o movimento irracional da alma contrário à natureza” (*he álogos kai parà phýsin psychês kínesis*). Os estóicos reconhecem a existência de uma *eupátheia*, de uma boa paixão, uma boa disposição de espírito, como é o caso do júbilo e da alegria (*chará/euprosýne*) que acompanham naturalmente a vida sábia, senhora de si, como a cautela (*eulábeia*), como a vontade (*boúlesis*).

A paixão, ao contrário, toma a alma de fora e não encontra nenhum senhor que lhe oponha resistência. Tomada pela paixão, a alma passa a discernir as coisas pela perspectiva da dor (*lýpe*), definida como “contração irracional” (*systolè álogos*); ou do medo

(*phóbos*), “expectativa de um mal” (*prosdokía kakoû*); ou da concupiscência (*epithymía*), “apetite irracional” (*órexis álogos*); ou o prazer (*hedoné*), “exaltação irracional diante do que aparenta ser digno de ser escolhido” (*álogos éparsis eph’ hairêtô dokoúnti hypárchein*). Ademais, várias são as formas de cada uma dessas paixões. Da dor: compaixão, inveja, ciúme, rivalidade, aflição, melancolia, inquietação, angústia, desvario. Do medo: terror, excitação, vergonha, consternação, pânico, agitação. Da concupiscência: necessidade, ódio, ambição, ira, amor, cólera, ressentimento, ardor. Do prazer: encantamento, gozo malévolo, deleite, efusão.

4.2 EPICURISMO

Ao lado da Academia, do Liceu e do Pórtico, perfila-se o Jardim, fundado por Epicuro (341-270 a.C), como escola proeminente que atravessa o período helenístico. Como Zenão, Epicuro não era ateniense e lá cedo veio estabelecer-se por lances de fortuna. A chave do epicurismo é a associação do hedonismo *cirenaico*, em ética, e do atomismo democritiano, em física, ambos com as devidas modificações. O nexos, porém, entre o materialismo do tipo mecanicista em física e o hedonismo em ética vai por si, por isso o epicurismo parece realizar uma figura universal e necessária da filosofia, o que talvez explique sua existência em todas as épocas, pois em todas as épocas nascem homens materialistas hedonistas. A chancela desse casamento, por sua vez, é dada pelos critérios alinhavados na canônica (o epicurismo não tem lógica). Diógenes Laércio explica simplesmente assim a dispensa, por parte de Epicuro, de todas as partes da lógica que não a teoria do conhecimento, a qual, então, não precisa mais se chamar lógica (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 31, tradução: Mario da Gama Kury, 1988):

Os epicuristas rejeitam a dialética como supérflua, porque os físicos devem limitar-se a usar os termos naturais para significar as coisas.

E o próprio Epicuro, na *Carta a Heródoto*, apresenta formulações do tipo:

[Basta] compreender as coisas segundo as expressões que as manifestam (*choreîn katà tòus tôn pragmatón phthóngous*).

Diz-se da escola filosófica de Aristipo; natural ou habitante da Cirenaica, antiga cidade situada na Costa Norte da África, entre o Egito e a Numídia. Atualmente, corresponde à parte oriental da Líbia.
Para pesquisa mais detalhada acesse:
<http://pt.wikipedia.org/wiki/Cirenaica>

[É preciso apreender] as coisas supostas pelas expressões (*tà hypotagménéa toîs phthongoîs*).

[É necessário] ver a primeira imagem mental correspondente a cada expressão (*tò prôton ennóema kath' hékaston phthóngon blépesthai*).

A canônica, porém, está longe de ser supérflua. De *kanôn*, “régua”, é a ciência “acerca do critério e do princípio” (*perì kriteríou kai archês*). É aqui que Epicuro pode supor alguma coisa sem demonstração. Tudo mais em sua doutrina deverá, a partir daí, ser bem demonstrado. E é o que Epicuro faz. Cada um dos seus quatro cânones serve de fundamento para um ponto essencial de sua física ou de sua ética, e um cético sempre poderá alegar que foi por causa da necessidade de justificar o dogma físico ou ético que Epicuro fabricou sobre medida seus cânones. Mas, como se sabe, todo dogmatismo enreda-se em algum tipo de circularidade, e, se isso é o que os cétricos acusam de vício, é o que o hermeneuta terá de, sobretudo, aceitar, para compreender a imparidade dessa posição, que restará também, de alguma maneira, sempre irrefutável.

Os cânones, então, são quatro. O critério, no entanto, que cada um dos cânones cumpre à sua maneira pode ser dito numa palavra: *enárgeia*, “evidência”, ou melhor, “clareza”, pois não se confunde com a evidência de uma idéia para a mente, mas é de caráter eminentemente sensível, e antes qualidade da coisa “vista” do que faculdade do “vidente”. Era de se esperar que o mecanicismo em física e o hedonismo em ética tendesse ao empirismo, o mais distante possível da metafísica, em teoria do conhecimento. O que não significa que o empirismo não acabe, de bom ou mau grado, se constituindo numa metafísica. De resto, “coisas” como “evidência”, “clareza” são sempre fortes candidatas à condição de critério e princípio, já que o princípio tem de ser suficientemente óbvio, claro, evidente, acrescente-se, incontestado, para ser postulado sem necessidade de demonstração. Quanto a isso, os cétricos parecem dessa vez ter razão, pois, independentemente do que argumentem eles próprios, o simples fato de os dogmáticos partirem de princípios distintos, cada qual reivindicando clareza e evidência para o seu, o que implica não ter se rendido ao princípio do outro, já insinua quanta obscuridade deve haver sob essa clareza e evidência.

Por si mesma a sensação é álogos, "irracional", e incapaz de memória. Nela se dá a "apresentação" (phantasia) em estado bruto. É interessante como o conjunto da doutrina epicurista já está presente nesse pressuposto.

O primeiro cânone é a *aísthesis*, **a sensação**. Embora a *aísthesis* seja tematizada na canônica como um índice, diga-se, do "sujeito", pelo qual conhece o "objeto", ela, na condição de "objeto" tem uma explicação física. As coisas são compostas de átomos que vibram e emitem *eídola* ("imagens") corpóreos semelhantes às coisas, os quais atingem os poros dos sentidos, e, do toque dos átomos dos "ídolos" com os átomos da alma, resulta a sensação. A matéria do mecanicismo não é como a animista dos estóicos, não traz em si nenhuma razão. Daí serem todos os sentidos redutíveis a uma espécie de tato "cego" (não-providente), que sempre é necessariamente assim como é no imediato de sua realização física. Disso decorre a máxima com sabor sofisticado: **a sensação é sempre verdadeira**.

"Mesmo as aparições (phantásmata) dos loucos e dos que sonham são verdadeiras, pois movem [a mente] e só o não-ente não move".

(Carta a Heródoto)

Isso quer dizer que há sempre uma relação física real que causa o fenômeno tal como aparece. É muito normal que os átomos do olho do daltônico, sendo como são, vejam as cores como vêem. É normal que a coluna redonda, vista de longe, apareça como quadrada. Estranho seria que os fenômenos não mudassem com as mudanças daquilo que é a sua causa.

O segundo cânone é a *prólepsis* (de *pro-lambáno*, "tomar previamente"), "tomada prévia", ou, como se costuma traduzir, "antecipação". Eis o lugar do "conceito" (*énnoia*) em Epicuro. A "memória do que constantemente aparece de fora" (*mnéme tou pollákis éxothern phanéntos*) vai paulatinamente inscrevendo um "tipo" (*týpos*) na alma, pelo que a antecipação é uma *katholikè nóesis*, "inteligência do universal", fator de *orthè dóxa*, "reta opinião". É o que permite que uma noção universal seja antecipada em relação à coisa singular, como na pergunta: "aquilo ali adiante é uma árvore?". Trata-se, portanto de um cânone que depende de "confirmação" (*epimartýresis*) ou "infirmação" (*antimartýresis*), dadas por uma abordagem cautelosa, de perto ou que busca a melhor posição possível em cada caso, em que a sensação atua em sua primazia, secundada pelas conjecturas que os outros cânones desenvolvem a partir daí.

O terceiro cânone é o *páthos*, o padecimento, a paixão, a afecção, e diz respeito ao fundamento da ética. *Páthos* diz do sofrimento de um paciente a ação de um agente. E os *páthe* são dois: prazer (*hedoné*) e dor (*algedóna*). O prazer é a afecção do que é próprio (*oikeíon*) e a dor do que é alheio (*allótrion*), mesmas palavras que os estóicos usavam para a virtude e o vício. A canônica prescreve que é na diferença entre as afecções de prazer e as de dor que se deve buscar o critério para distinguir o próprio do alheio, e, por isso, a ética epicurista é como é, liga bem e prazer, mal e dor.

O quarto cânone chama-se *phantastikè epibolè tês dianoías*, ao pé da letra “o fantástico (capaz de *phantasia*, “apresentação”) salto do pensamento”, e é o cânone necessário para justificar que o coração da física epicurista (que o todo seja redutível aos átomos e ao vazio) não seja um postulado arbitrário. É que a hipótese atomista parece adequada para explicar isso que é percebido pela sensação, mas, a rigor, nem os átomos nem o vazio são visíveis ou sensíveis de qualquer maneira. Não podem, então, chegar ao conceito pela via indutiva. É preciso que o pensamento tenha alguma espontaneidade e, ainda que a partir da experiência, por si mesmo se projete, e nessa projeção os traga à apresentação.

A experiência, a partir da qual o pensamento é levado ao salto, é a seguinte: o nascimento e a morte, pelos quais as coisas se transformam umas nas outras, nunca são passagens repentinas e aleatórias, mas as coisas nascem de suas sementes, não é qualquer coisa que vem de qualquer coisa, e, quando morrem, não desaparecem de uma feita no nada, senão que se decompõem lentamente. Se as coisas se decompõem, e as partes menores nas quais se decompuseram também se decompõem, então deve haver partes mínimas, que já não se podem partir, sob pena de a contextura do real, no limite, se esfarelar em nada. Se morrer é decompor-se, o indecomponível não morre, só o composto morre. Inversamente, se nascer é compor-se, o simples não nasce, porque não resulta de uma composição. Eis como é representada a dimensão que está fora de geração e corrupção, que permanece sempre o que é, imutável, e que funda a dimensão do devir, em constante mudança.

Aqui se ouve o eco do princípio basilar de toda filosofia grega pagã, notadamente da pré-socrática: “do nada, nada se gera” (*ex oudenòs gígnetai oudén*). A conclusão de Epicuro é: “o todo sempre foi assim como é agora e sempre será assim” (*tò pân aeì toioûton ên hoïon nûn esti, kai aeì toioûton éstai*). Para uma física como a sua, sendo os constituintes da realidade destituídos de qualquer teleologia, o tempo não é um índice primário. O espaço sim, pois o que importa é a posição dos átomos no vazio, para saber quais mundos se formam ou não se formam. Em qualquer momento da “história” do universo, do ponto de vista do todo, o que há é sempre o mesmo: átomos no vazio. Afinal de contas, “além do todo nada há que pudesse penetrar nele e produzir a mudança” (*metabolê*), por isso os átomos, sendo tudo que há fora o vazio, são imutáveis. E “os átomos e o vazio são eternos” (*aídia tà átoma kai tò kenón*). Toda mudança é redutível a um movimento local.

Na verdade, “átomos”, isto é, “indivisíveis”, é só um adjetivo, talvez o primeiro, do substantivo que diz aquilo que realmente há: “corpos” (*sómata*). A tese fundamental das filosofias de Demócrito e Epicuro na verdade é: *tò pân esti sómata kai kénon*, “o todo é: corpos e vazio”. É no estatuto ontológico de corpo que está o traço fundamental de um materialismo como esse. “Corpo” significa antes de mais nada aquilo que é espacial, tem três dimensões (*stereón*), que é compacto (*pléres*), isto é, em si mesmo, pleno, sem conter vazio (*amétochon kenoû*), o qual lhe fica sempre por fora. É também aquilo que por si, sem a cooperação de uma alma, é incapaz de mover-se, mas recebe de fora todo impulso de movimento.

Ao contrário do animismo, que vê a matéria imbuída de alma, logo vida (e inteligência e razão), a qual pode dirigir a matéria para um fim determinado, o mecanicismo vê a alma como constituída de corpúsculos por si mesmos sem vida, sem alma, sem inteligência e sem razão. Uma composição desses corpúsculos pode até formar um ser animado, porque a alma também é corpórea, mas no fundo, segundo sua explicação última, ele é como uma máquina (*mechané*), cujas engrenagens movem-se umas às outras sem visar a nada. Até esse ponto Epicuro segue Demócrito. Tudo isso é muito importante para a sua ética, pois é dessa falta de teleologia

na natureza que ele deriva a imunidade diante das opiniões vãs que vêm castigos e recompensas por toda parte e, assim, enchem a vida de temor.

Mas o átomo de Epicuro precisa ser diferente do átomo de Demócrito para que, em ética, possa falar de liberdade. Afinal de contas, o mecanicismo rigoroso desemboca num determinismo absoluto, pois não há nenhuma espontaneidade que possa romper com as cadeias de causalidade. O átomo de Demócrito tinha quatro propriedades fundamentais (que eram, portanto, as propriedades fundamentais de tudo, já que por suas variações é que variavam as propriedades dos compostos): tamanho (*mégethos*), figura (*schéma*), posição (*thésis*) e ordem (táxis), sendo que só as duas primeiras diziam respeito a cada átomo individualmente, visto que as outras se referem à posição do átomo no composto, mesmo assim ambas eram determinações puramente “geométricas”, “exteriores”, isto é, que importavam para o movimento e para o encaixe apenas passivamente. Pois Epicuro acrescenta às duas qualidades intrínsecas uma terceira, o peso (*báros*), que finalmente confere ao átomo “interioridade”, confere-lhe a capacidade de, mesmo sem alma, mover-se por si, já que, independentemente de qualquer força agitar no princípio dos tempos o cadinho dos átomos, eles, desde o início, “caem” em função de serem “pesados”.

O peso, entretanto, ainda não é suficiente para escapar do determinismo que seria uma chuva de átomos, cada qual caindo em linha reta paralelamente aos outros, isoladamente, sem formar mundo, por toda a eternidade. Para que os átomos se choquem alguma vez e comecem a sinuca cósmica, Epicuro postula um pequeno desvio da trajetória em linha reta, a *parénklisis*, ou, na tradução latina de Lucrécio (98-55 a.C.), principal epicurista do período romano, o *clinamen*. Se esse desvio não pode ser reduzido a nenhuma causa anterior, eis o lugar da espontaneidade na física de Epicuro. Assim, enquanto o peso é o fator de necessidade, e o choque, o de acaso, o *clinamen* é fator de liberdade. “**Liberdade mecânica**”, como já se disse num oximoro, mas liberdade. “**Os átomos movimentam-se continuamente**” (*kinoúntai synechôs hoi átomoí*) por esses três fatores, por isso na *Carta a Meneceu*, que trata da ética, na parte relativa ao destino, diz ser opinião vã a que crê que “o destino é

senhor (*despótes*) de todas as coisas”, pois “algumas coisas acontecem por necessidade (*anánke*), outras por acaso (*týche*), outras por nossa causa (*par’hemâs*), que são livremente escolhidas e acompanhadas de censura e louvor”. E “o bem e o mal não são proporcionados ao homem por acaso”.

O melhor exemplo do liame entre a física e a ética em Epicuro, pressuposto desde o início, é o discurso sobre os meteoros (as coisas “acima do ar”, *metà aéra, metéora*). Como o que está acima do ar é apreendido pela visão, mas não pode ser examinado de mais perto, não é nem como os *pródelá*, “as coisas manifestas na experiência ordinária”, nem como os *ádelá*, os não-manifestos, que são os átomos e o vazio, que não são sensíveis, mas apreensíveis pelo critério próprio. A respeito dos *metéora* se fala por analogia com os fenômenos próximos, e se acata todas as possibilidades de explicação que não sejam infirmadas, ainda que não tenham sido confirmadas: é “o método das explicações múltiplas” (*ho pleonachós trópos*). Na *Carta a Pitoclés*, Epicuro diz com todas as letras qual é o objetivo da meteorologia: “livrar-se de opiniões vãs (*kenai dóxai*), como considerar os fenômenos meteorológicos manifestações das vontades, iras, castigos e recompensas dos deuses”. Esse objetivo não é de ordem meteorológica, mas ética.

A *ataraxía*, “imperturbabilidade da alma”, ideal de toda época helenística, Epicuro pensa alcançar pela “desmistificação” da natureza, característica de todo materialismo mecanicista. De fato, em nome da *physiología*, ele rejeita explicitamente o *mýthos*. Na *Carta a Meneceu*, sobre ética, ele acrescenta que pior que os deuses da mitologia – estes pelo menos se dobram a rogo – é o “destino inexorável”, postulado por alguns filósofos. A física epicurista ensina que, sem dúvida, em boa parte, os acontecimentos estão agrilhoados no determinismo de suas causas mecânicas, mas como até o átomo desvia espontaneamente, também esse composto de átomos que é o homem responsabiliza-se por uma parte da vida que é deixada à sua liberdade. Importa é pensar que as causas mecânicas não querem nada quando determinam de modo inelutável a parte que lhes cabe, não intentam nada, nem punir, nem recompensar, e isso já é reduzir bastante o universo das coisas que podem trazer perturbação.

A filosofia de Epicuro é, portanto, um desses momentos da história do Ocidente em que as luzes da ciência prometem curar o obscurantismo da superstição. Não é à toa que ela tenha sido compreendida desde o início como *phármakon*, “remédio”. É bem conhecido o fato de um convertido ao epicurismo, Diógenes de Enoanda, ter feito gravar em pedra em local de passagem para que todos vissem, e dele pudessem tirar proveito, um resumo em quatro máximas da doutrina que o curara precisamente sob o nome de *tetraphármakon*, remédio-quádruplo: “1. Nada há a temer quanto aos deuses; 2. Nada há a temer quanto à morte; 3. É possível suportar a dor; 4. É possível ser feliz.” A equação entre filosofia, saúde da alma e felicidade está estabelecida. Por isso, “nunca é cedo ou tarde para filosofar; nem o jovem deve demorar-se, nem o velho, parar”. Até porque a filosofia faz “ser jovem quando se é velho, pela recordação; e velho, quando jovem, pelo destemor diante do porvir.

Assim como o *tetraphármakon*, a exposição da ética na *Carta a Meneceu* se subdivide em quatro preceitos, cada um dos quais trata do assunto de cada uma das máximas: 1. Sobre a natureza dos deuses; 2. Sobre a morte; 3. Sobre a escolha e a rejeição (das quais o prazer e a dor são os critérios, respectivamente); 4. Sobre o destino (ou sobre como o destino não impede que o homem possa, por si, conquistar a felicidade).

A natureza dos deuses é a seguinte: os deuses são reais, vivos, imortais e felizes. Se são reais, são, claro, compostos de átomos, e, se são imortais, é porque suas composições não se decompõem. Que sejam vivos, isso significa que, embora os átomos que os constituem não sejam, por si, vivos, as composições que estes formam resulta num ser com a economia própria do vivente: um ser com necessidades naturais, que no caso dos deuses deve ser mínima, cuja satisfação é bastante para seu prazer mais próprio. Como vivos, isso significa também que sentem prazer e dor, mas, se já foi dito que são felizes, então devem levar uma vida maximamente prazerosa e minimamente dolorosa, na medida de sua natureza própria. O mecanicismo de Epicuro, ao invés de desembocar num esperado ateísmo, desemboca numa teologia bem ajustada com esse mecanicismo, já

que os deuses vivem felizes nos *Metakósmoi intermundia*, nos espaços entre os infinitos mundos que bóiam no céu, sem se envolverem absolutamente com os assuntos humanos, causa de perturbação. Sua posição aqui é diametralmente oposta à dos estóicos. Enquanto estes últimos, no fundo, postulam a existência de um único deus, que é a razão na matéria, ainda que admitam chamá-lo de muitos nomes (Zeus, mas também Deméter, se se trata de percebê-lo no elemento terra, também Poseidon, se se trata de percebê-lo no elemento água etc.), Epicuro admite a pluralidade do panteão tradicional e o caráter pessoal de cada deus, embora eles não intervenham teleologicamente na matéria como o deus estóico, ao contrário, como todas as coisas, são determinados por ela, e, nos limites de suas determinações, exercem sua liberdade como busca pessoal, responsável, da felicidade através do prazer. Os homens não precisam temê-los absolutamente, mas podem tomá-los como modelos de bem-aventurança para aperfeiçoamento da própria vida.

O preceito sobre a morte sentencia: *ho thánatos oudèn pròs hemâs*, “a morte nada é para nós”. O “para nós” é fundamental, assinala em qual relação é verdade que a morte nada seja. Ora, se a morte pode ser definida também como “privação de sensações” (*stéresis aisthéseon*), então nada de terrível é, pois sem sensação não há nenhuma experiência. Quando ela está, o vivente não está. Quando o vivente está, ela não está. O “conhecimento correto” (*orthè gnôsis*) da natureza da morte torna fluível a mortalidade, por eliminação do desejo de imortalidade. Alguns asseveram que, apesar de isso ser correto, sofre-se, em todo caso, pela expectativa da morte. Ora, sofrer pela expectativa do que não existe é um sofrimento infundado. Enquanto a maioria ou foge da morte como se ela fosse o maior dos males, ou busca a morte como cessação dos males da vida, o sábio nem renuncia à vida, nem teme a cessação da vida. Ademais, a vida é desejável, embora se deva desejar a porção mais agradável e não necessariamente a maior. O tédio diante da vida, a ingratidão ou o ressentimento, do mesmo modo que o apego à vida, são outros tantos sentimentos infundados.

Mas qual seria, então, o fundamento, para que se possa distinguir o fundado do infundado? Isso é o que aparece no início do terceiro preceito, sobre a escolha e a rejeição. Em oposição aos

“desejos infundados”, aparecem os “desejos naturais”, logo a natureza é o critério, como o era para os estóicos, embora interpretada de modo bem diferente. Dos desejos naturais, alguns são apenas naturais, outros são naturais e necessários. Necessários, entenda-se, à felicidade, à tranqüilidade sem perturbações do corpo, à própria vida. A vida segundo a natureza é a vida segundo o prazer, mas do prazer advindo da satisfação dos desejos naturais e necessários. Esse é o bem próprio primordial e congênito, princípio (*arché*) e fim (*télos*) da vida feliz, cuja realização suprema é saúde do corpo e a tranqüilidade perfeita da alma. Claro, se as coisas são sistemas de átomos que não cumprem nenhum destino, não há, senão, que cuidar para que o arranjo do sistema se realize de modo a não causar dor e sofrimento, mas antes prazer e contentamento.

Apesar, porém, de no final das contas, todo prazer ser bom em si e toda dor, má, acontece de alguém, por causa do prazer, dispensar aqueles prazeres que são seguidos de aborrecimento maior, bem como de aquiescer em sofrimentos que são seguidos de prazer maior. O hedonismo de Epicuro preconiza uma *symmétresis*, uma “co-medição” mais que “co-medimento”, embora o comedimento decorra naturalmente dessa co-medição. O cálculo “das coisas convenientes” (*sympherónton*) e “das inconvenientes” (*asymphóron*) faz com que nem todo prazer seja escolhido e nem toda dor seja rejeitada.

Nesse cálculo deve entrar em consideração o fato de a auto-suficiência (*autárcheia*) ser um bem, pois ter necessidade de muitas coisas significa colocar o contentamento próprio nas alheias mãos dessas tantas coisas. Habituar-se a satisfazer somente os prazeres naturais necessários é bom, não porque se deva contentar com pouco, mas para suportar sem sofrimento eventual carência e gozar melhor eventual abundância. Uma dieta frugal proporciona prazer análogo ao de uma mesa suntuosa, se eliminado o sofrimento pela carência, como “pão e água proporcionam prazer supremo para a boca faminta”.

O prazer de Epicuro, ele mesmo diz, nada tem a ver com “os prazeres dos dissolutos que permanecem em constante fruição material” (*hai tôn asóton hedonai kai hai en apolaúsei kéimenai*). Seu prazer é determinado negativamente, como “ausência de sofri-

mento no corpo e ausência de perturbação na alma” (*tò met’algeîn katà sôma méte taráttesthai katà psychén*), ou seja, como *analgesía* (ou *aponía*) e *ataraxía*. Neste ponto, o hedonismo epicurista se distingue do cirenaico. Para este, os prazeres são *katà kínesin energeía*, “em ato segundo movimento”, ou simplesmente “prazeres em movimento”, determinados positivamente como gozo (*chará*) e alegria (*euphrosýne*), enquanto para aquele, os prazeres são *katastematiká*, “constituintes”, isto é, oriundos do estado em repouso da constituição natural do corpo, sem dor nem perturbação.

É interessante que a palavra que Epicuro escolhe para caracterizar o seu critério, portanto aquela que nomeia o “critério do critério”, *kata-stematikaí*, seja cunhada a partir do mesmo étimo da palavra estóica que define a virtude, *sý-stasis* (*homologouméne*), do verbo *hístemi* (“pôr”, “estabelecer”, “instituir”) que, em ambos os casos, remete a um estado conforme a natureza. Mas não só nesse ponto o epicurismo e o estoicismo se aproximam. Aproximam-se, sobretudo, pelo elemento socrático de suas doutrinas, do qual provieram. Se, para Epicuro, o mais importante é a prudência (*phrónesis*) que opera a *symmétresis* dos prazeres, então seu hedonismo é uma sabedoria, como ele diz claramente. O sumo bem continua sendo sabedoria, conhecimento. A *phrónesis* é ela mesma uma virtude e “mostra que não é possível levar uma vida agradável, se não se vive sabiamente, belamente e justamente”. Eis, então que o hedonismo epicurista chega à seguinte conclusão, o mais próximo possível do estoicismo: **“as virtudes são co-naturais ao viver prazeroso”** (*sympephýkasi gàr hai aretaì tò zên hedéos*). E mais: **“o viver prazeroso é inseparável delas”** (*kai tò zên hedéos toúton esti achóriston*).

De qualquer modo, a assimilação não anula o princípio hedonista, pois, para Epicuro, “escolhemos as virtudes não por si, mas pelo prazer, embora sejam as únicas coisas inseparáveis do prazer”, como “a vida segundo a virtude” dos estóicos pode até ser agradável, embora não seja escolhida por isso. Não seria fácil, portanto, observando apenas o comportamento de algum filósofo comedido, saber se ele frequenta o Pórtico ou o Jardim, a despeito das caricaturas do estóico e do epicurista.

4.3 CETICISMO

O nome “ceticismo” liga-se ao adjetivo *skeptikós*, “cético” e ao substantivo *sképsis*, “exame cuidadoso”, “observação atenta”. Se *sképsis* quer dizer só isso, então ela é própria de toda filosofia e toda ciência, em oposição à observação desatenta do senso comum. De fato, pode-se dizer que a filosofia nasce como uma espécie de “ceticismo” quanto à crença nos mitos, e põe-se sempre a si mesma em dúvida. Todo livre pensador tem certo acento cético, porque o livre pensamento produz um efeito de distanciamento, e o distanciamento, a indiferença. Não é à toa que a tradição cética, que começa “tardiamente” com Pirro de Élis (360-270 a.C.), contemporâneo de Zenão de Cício e Epicuro, exemplifique constantemente suas “posições” com versos de Homero e máximas dos sábios mais antigos e encontre a seu favor sempre farto material em toda literatura filosófica.

De fato, Pirro se liga aos megáricos através de Bríson, filho de Stílpon, e, através dos megáricos, se liga a Sócrates, cuja máxima “sei que não sei” (*oída ouk oída*) pode ser considerada de índole cética. Sobre ele, Diógenes Laércio diz mais (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 11, 61, tradução: Mario da Gama Kury, 1988):

Depois (Pirro) seguiu Anarxarco e o acompanhou a toda parte em suas viagens, tendo tido assim a oportunidade de conviver com os ginosofistas na Índia, e com os magos. Essa convivência estimulou-lhe consideravelmente as convicções filosóficas e parece que o levou ao caminho mais nobre da filosofia, pois Pirro introduziu e adotou os princípios do agnosticismo (*akatalepsía*) e da suspensão do juízo (*epoché*), como diz Ascânio de Abdera. Pirro afirmava que nada é honroso ou vergonhoso, nada é justo ou injusto, e aplicava igualmente a todas as coisas o princípio de que nada existe realmente, sustentando que todos os atos humanos são determinados pelos hábitos e pelas convenções, pois cada coisa não é mais isto que aquilo.

Seja ou não verdadeiro esse relato, ele lembra que, ao menos conceitualmente, é possível ligar ainda as idéias céticas ao espírito de tradições antiqüíssimas, para além do Ocidente. E mais: a consciência do caráter relativo dos atos humanos pela consciência da diferença irreduzível entre natureza e lei, entre existência real e valor convencional, mostra que o impacto do movimento sofístico, que

marcou a Grécia no século anterior, reverbera no ceticismo. Além disso, o mote cético *oudèn mállon*, “nada é mais (isso do que aquilo)”, parece conseqüência da *antilogía* de Protágoras e dos discursos jurídicos de Antifonte. E, quanto à forma, lembra as máximas dos sete sábios como “nada em excesso” (*medèn ágan*), “no momento oportuno todas as coisas são belas” (*kairô pánta prósesti kalá*), “se te comprometes, atrais a maldição para ti mesmo” (*engúá, parà d’áta*), todas de teor cético. E já que três abderitas foram citados nesse contexto, Ascânio, Anaxarco e Protágoras, cite-se o quarto: Demócrito, mestre de Anaxarco, mestre do mestre de Pirro, que disse: “a verdade jaz num abismo” (*en bytô he alétheia*), porque aquilo que em verdade existe, átomos e vazio, nada tem a ver com as coisas da experiência ordinária, que só existem por convenção.

Além disso, toda a época do helenismo é bafejada por certo ceticismo quanto à transcendência característica das filosofias clássicas. Através de Demócrito, o epicurismo é parente do ceticismo. Mesmo o estoicismo, a tradição mais dogmática do helenismo, só admite a razão na matéria, e seu critério, a *phantasía*, atesta sua reverência ao fenômeno. Mas certamente, ainda que todos os filósofos sejam céticos em alguma medida, muitos, em medida complementar, encontram meio de dogmatizar. Os céticos em sentido estrito, céticos em toda medida, não. Para eles, não há *phantasía kataléptica*, não há uma aparência que traga a garantia de seu enraizamento na essência e constranja à adesão em detrimento de outra aparência; os fenômenos antitéticos se equivalem. Ou melhor: o erro dos filósofos dogmáticos está exatamente em não ver que a aparente garantia que certas aparências trazem consigo é ainda aparência, que critérios autolegitimados permanecem soltos no ar, e filosofias fundadas em critérios assim, também. Em lugar da *katálepsis*, apreensão da realidade, *akatalepsía*, renúncia a essa apreensão. Ora, a física animista dos estóicos e o mecanicismo dos epicuristas são opostos em toda ordem, bem como a deontologia dos primeiros e o hedonismo dos segundos. Se de fato há um critério que se impõe por si, por que todos não se rendem unanimemente a ele? Nenhum dos dois lados é um primor de sensatez enquanto o outro é uma estultícia manifesta. Ambos são bastante convincentes e bastante problemáticos. Como decidir por um em detrimento do outro?

Interessante é que os filósofos dogmáticos acham que para obter a tranqüilidade da alma precisam saber como as coisas são realmente, e para isso se apóiam em seus critérios autolegitimados. Os céticos, nesse ponto, descobriram algo novo, que, quando não se adere a nenhuma tese, quando simplesmente se suspende o julgamento e não é mais preciso decidir entre duas teses opostas com igual peso, quando já não mais se pretende saber como as coisas realmente são, também se alcança a *ataraxía*. É célebre a comparação dessa descoberta com a experiência pela qual passou o pintor Ameles. Há horas tentando pintar com todo esmero a espuma na boca de um cavalo e não obtendo absolutamente êxito, arremessou a esmo a esponja com que limpava os pincéis, a qual veio a bater no quadro, e assim, inadvertidamente, obteve o efeito que tanto queria. Inadvertidamente, também, os céticos alcançam a meta de toda a sua época. *Ataraxía* através de *akatalepsía*, “não-tomada-de-partido”, e *adiaphoría*, “in-diferença”. Com isso, se estabelece o esquema básico do procedimento cético: busca da verdade em meio a polifonia de opiniões (*poliphonía*) e multiplicidade de aparências, produção da contraposição (*antíthesis*) desse material recebido sem acréscimo de nenhuma tese própria, constatação da equípolência (*isosthéneia*), suspensão do juízo (*epoché*), alcance da imperturbabilidade (*ataraxía*) e, claro, alcance da felicidade (*eudaimonía*).

Quatro séculos depois de Pirro, o médico Sexto Empírico, floresceu por volta de 200 d.C), expoente da tradição cética, definiu assim o sentido da *sképsis* em questão desde o início (*Esboços Pirrônicos I*, capítulo IV):

Que é *sképsis*? A potência cética é antitética de fenômenos e númenos, segundo qualquer modo que seja, desde a qual chegamos, através da equípolência que há nos objetos coisas e discursos, primeiro na suspensão, depois disto, na imperturbabilidade. Chamamo-la potência não segundo um conteúdo qualquer, mas simplesmente segundo o poder. Fenômenos, chamamos os sensíveis que agora recebemos, visto que distinguimos destes os inteligíveis. O “segundo qualquer modo que seja” pode ajustar-se quer a “potência”, a fim de simplesmente acolhermos o

nome potência, conforme dissemos, quer a “antitética de fenômenos e númenos”. Quando, pois, das mais diversas maneiras os contrapomos, ou fenômenos a fenômenos, ou númenos a númenos, ou contrapondo alternadamente, a fim de que todas as antíteses se absorvam, dizemos “segundo qualquer modo que seja”. Ou ainda o “segundo qualquer modo que seja” pode ajustar-se a “de fenômenos e númenos”, a fim de que não busquemos o como os fenômenos aparecem ou como os númenos são intuídos, mas simplesmente os recebamos. Discursos antitéticos acolhermos de modo algum significa que acolhemos afirmações, mas simplesmente a oposição dos combatentes. Equípolência, dizemos da igualdade do que é segundo a crença e a descrença, visto que nada de nada dos discursos dos combatentes resta como mais crível. Suspensão é o repouso do pensamento, pelo qual nem decidimos algo nem colocamos. Imperturbabilidade é a quietude e serenidade da alma. Como a imperturbabilidade concerne à suspensão veremos no capítulo acerca do fim.

Sexto explicita, em sua definição, o nuance que distingue, no conjunto das aparências, as que aparecem para a sensação, os fenômenos, das que aparecem para a inteligência (*noús*), os *noúmena*, os númenos. Pode-se, entretanto, chamar simplesmente de “fenômenos” tanto os aparentes sensíveis quanto os inteligíveis. O que importa é que o cético não pretende ir além das aparências e asseverar que, mais do que aparecerem deste ou daquele modo, as coisas são de fato deste ou daquele modo. Na frase: **“chamamo-la potência não segundo um conteúdo qualquer, mas simplesmente segundo o poder”**, fica claro, ainda que os adversários dos céticos os acusem de propugnar teses positivas, que ao menos eles próprios pretendem que não propugnam. Eles reconhecem que, mesmo que não queiram colocar nenhuma tese e sim desbancar os dogmáticos pela antítese, fazem afirmações, no processo de argumentação (aliás, é porque o ceticismo é uma argumentação, um raciocínio, que, mesmo sem colocar nada, ele é filosofia), como “a toda proposição contrapõe outra” ou “nada definimos”, que já é uma definição, mas suas afirmações são como purgantes: servem para primeiro eliminar o mal, e depois são elas próprias eliminadas.

Numa época intermediária entre a de Pirro e a de Sexto Empírico, viveram outros dois representantes da tradição cética, Enesídemo e Agripa, que fixaram alguns de seus principais argumentos. Cada argumento é um tropo, um modo de mostrar a *poliphonía* e

desencadear a sucessão: *antíthesis*, *isosthéneia*, *epoché* etc. Por trás de todos os modos, estão sempre as mesmas constatações: o fenômeno é sempre relativo àquele ao qual aparece, logo há que renunciar ao ser em si. O relativismo, nesse caso, também não pode ser uma doutrina, pois implica sua anulação pela legitimação da doutrina contrária. Só pode ser um raciocínio-purgante. Os dez modos (*trópoi*) de *Enesidemo* (na vida de Pirro em *Diógenes Laércio*, IX, 11, 79-88, tradução: Mario da Gama Kury, 1988) são os seguintes:

O primeiro refere-se à diferença dos seres vivos quanto ao prazer e a dor, à desvantagem e à vantagem. Infere-se disso que as criaturas vivas não recebem as mesmas impressões dos mesmos objetos, e que por isso tal diversidade necessariamente gera a suspensão do juízo. Dos seres vivos, alguns se geram sem copular, como os que vivem no fogo, a fênix árabe e os vermes; outros se geram mediante a união dos corpos, como os homens e o resto. Já que alguns seres são constituídos de um modo, e outros de modo diferente, seus sentidos também diferem. Assim, por exemplo, os falcões têm visão agudíssima, os cães têm olfato apuradíssimo. É lógico, então, que à diferença da capacidade visual corresponde uma diferença das impressões. Se o broto da vinha é comestível para a cabra, para o homem é amargo, e se a codorna se nutre da cicuta, esta é mortal para o homem; e se o porco se alimenta de excrementos, o cavalo não os come.

O segundo modo refere-se à natureza e às idiossincrasias dos homens. Por exemplo, Demofon, o mordomo de Alexandre, o Grande, aquecia-se na sombra enquanto sentia frio quando exposto ao sol. Ândron de Argos, como diz Aristóteles, viajava através dos áridos desertos da Líbia sem beber água. Além disso, algumas pessoas preferem dedicar-se à medicina, outras à agricultura, outras ao comércio, e a mesma profissão traz desvantagens a algumas e vantagens a outras; daí segue-se a necessidade de suspendermos o juízo.

O terceiro modo decorre da diferença dos poros transmissores das sensações, pois a maçã dá a impressão de ser pálida à vista, doce ao paladar e perfumada ao olfato. E vemos a mesma figura ora de uma maneira, ora de outra, segundo as diferenças dos espelhos. Segue-se daí que aquilo que aparece não é mais uma coisa que outra coisa diferente.

O quarto modo refere-se às disposições individuais e, em geral, às mutações de condições, como a saúde e a doença, o sono e a vigília, o prazer e a dor, a juventude e a velhice, a coragem e o medo, a carência e a abundância, o ódio e o amor, o calor e o frio, além da facilidade ou

Enesidemo de Cnosos (~150-70 a.C.) – Filósofo neopirrônico ou cético empírico grego nascido em Cnosos, Creta, considerado o pensador mais importante do período em que ensinou em Alexandria (~70-50 a.C.). Escreveu vários livros dedicados ao pirronismo, doutrina criada por Pirron de Élide (365-275 a.C.), também conhecida como ceticismo, hoje ainda conhecidos, sendo o mais importante Argumentações ou Esboço do pirronismo, em que descreveu seus dez princípios para a suspensão de juízo, ou seja, a avaliação do que seria verdadeiro ou falso. (Informações retiradas do site: http://biografias.netsaber.com.br/ver_biografia_c_1961.html – acessado em 25/09/2007)

dificuldade da respiração. A dificuldade das impressões depende das condições diversas das disposições individuais. Nem mesmo a condição dos loucos é contrária à natureza; com efeito, por que o seu estado seria mais contrário à natureza que o nosso? E à nossa vista o sol parece parado. O estóico Teon de Titorea passeava adormecido, e o escravo de Péricles andava como sonâmbulo pela cobertura da casa.

O quinto modo relaciona-se com a educação, com as leis, com as crenças nas tradições míticas, com os pactos entre os povos e com as concepções dogmáticas. Essa classe inclui considerações a respeito do que é belo e feio, verdadeiro e falso, bom e mau, dos deuses e da formação e dissolução do mundo dos fenômenos. A mesma coisa é justa para algumas pessoas e injusta para outras, ou para algumas é boa, para outras é má. Os persas não consideram aberrante o casamento de um homem com sua filha, enquanto para os helenos essa união é ilegal. Os massagetas, como diz Eudoxo no primeiro livro de sua **Viagem em Volta da Terra**, admitem a comunidade de mulheres, enquanto os helenos não a admitem. Os cilícios deleitam-se com a pirataria, os helenos não. Cada povo crê em seus deuses, e há quem acredite na providência e quem não acredite. Os egípcios embalsamam seus mortos antes de sepultá-los, enquanto entre os romanos eles são cremados e os péonios lançam-nos aos pântanos. A consequência é a suspensão do juízo sobre a verdade.

O sexto modo relaciona-se com as misturas e uniões, em decorrência das quais nada aparece puro e em si e por si, mas misturado com o ar, com a luz, com a umidade, com a solidez, com o calor, com o frio, com o movimento, com as exalações ou sujeito a outras influências. A púrpura mostra uma cor diferente ao sol, à lua, ou a uma lâmpada à noite, e nossa própria cor parece diferente ao meio-dia e ao crepúsculo. Uma pedra que requer duas pessoas para ser erguida no ar é levantada facilmente dentro d'água, ou porque sendo pesada se torna leve por causa da água, ou porque sendo leve se torna pesada por causa do ar. Não ignoramos as propriedades específicas, como o óleo no unguento.

O sétimo modo refere-se às distâncias e às diversas posições, aos lugares e às coisas que estão nos lugares. De acordo com este modo, as coisas que imaginamos grandes parecem pequenas, as quadradas parecem redondas, as coisas chatas parecem ter saliências, as retas parecem oblíquas, as pálidas parecem de outra cor. Por causa da distância o sol parece pequeno, e os montes vistos de longe parecem enevoados e de contornos suaves, porém, vistos de perto, aparecem cheios de irregularidades. Além disso, o sol nascente apresenta um aspecto diferente do

sol no meio do céu. E o mesmo corpo parece diferente conforme esteja num bosque ou num campo aberto. A imagem também varia de acordo com a posição do objeto, e a cor do pescoço do pombo é mutável, dependendo da posição em que o pombo esteja. Logo, já que o conhecimento dessas coisas depende das relações de espaço e de posição, não se pode conhecer sua natureza própria.

O oitavo modo refere-se à quantidade e à qualidade das coisas, à multiplicidade de suas condições determinada pelo calor e pelo frio, pela velocidade e pela lentidão, pela ausência ou variedade das cores. Assim o vinho bebido moderadamente revigora o organismo, porém bebido em quantidade excessiva o debilita; o mesmo acontece com alimento e similares.

O nono modo se relaciona com a freqüência, a raridade ou estranheza dos fenômenos. Os terremotos, por exemplo, não surpreendem as pessoas junto às quais ocorrem freqüentemente, nem o sol, porque o vemos todos os dias.

O décimo modo baseia-se na inter-relação, por exemplo, entre o leve e o pesado, entre o forte e o fraco, entre o maior e o menor, entre o alto e o baixo. Aquilo que se acha à direita não está à direita por natureza, mas é percebido como tal segundo a posição relativa a outro objeto; mudada a posição a coisa não está mais à direita. Analogamente, “pai” e “irmão” são termos relativos, e o dia é condicionado ao sol, como todas as coisas condicionam-se ao nosso pensamento. Esses termos ou conceitos relativos, considerados em si e por si, não podem ser conhecidos.

Os cinco modos de Agripa, por sua vez, que se detêm no domínio gnosiológico e exploram as aporias oriundas da admissão de um critério não demonstrado, são os seguintes:

O primeiro modo, referente ao desacordo, demonstra que todas as questões, propostas pelos filósofos ou ocorrentes na vida cotidiana, provocam um contraste intensíssimo e uma grande confusão.

O segundo modo, referente à extensão ao infinito, não admite uma prova firmemente estabelecida daquilo que se tenta demonstrar, pois uma coisa proporciona fundamento para a crença em outra, e assim por diante, até o infinito.

O terceiro modo, referente à relatividade, diz que nada pode ser apreendido em si mesmo e por si mesmo, mas somente em relação à outra coisa. Daí resulta que nada pode ser conhecido.

O quarto modo, referente à hipótese, baseia-se no fato de algumas pessoas pensarem que devemos pressupor os primeiros fundamentos das coisas imediatamente como fidedignos, sem demonstração ulterior. A inconsistência dessas premissas se evidencia pelo fato de outras pessoas partirem de hipóteses contrárias.

O quinto modo, referente à inferência recíproca, ocorre sempre que aquilo que deve servir de meio de confirmação da coisa sobre a qual se indaga necessita de crença no objeto da indagação – por exemplo, alguém que pretenda demonstrar a existência dos poros pelas emanações serve-se da existência dos poros para confirmar a ocorrência das emanações.

A grande dificuldade do ceticismo, porém, não está no fato de que a negação explícita de engajamento não seja garantia de que não haja engajamento implícito, mas no fato de afirmarem que “recebem os fenômenos e númenos”, o que traz imediatamente a questão do caráter ontológico desse recebimento e desse aparecer. Aquela definição de *sképsis* apresentada por Sexto, por exemplo, diz: “fenômenos chamamos os sensíveis que agora recebemos (...)” ou ainda “(...) a fim de que não busquemos como os fenômenos aparecem ou como os númenos são intuídos, mas simplesmente os recebamos”. Por menor que seja a hipostasia desse reconhecimento, há aí um aceno para o que seria um critério, ainda que não em ontologia teórica, mas na vida prática, para os cétricos. De fato, o ceticismo é, em última instância, agnóstico com relação à metafísica, que consiste exatamente na afirmação do ser em si para além do fenômeno. Por isso mesmo, ele é muitas vezes aliado, e não adversário, do espírito científico positivo, vide o fato de Sexto ser médico, alguém que, a despeito de todas as incertezas, possui um conhecimento distintivo do senso comum leigo, e que, de acordo com esse conhecimento, não pode hesitar em intervir nesse ou naquele sentido, sob pena de ver morrer o paciente.

Diferentemente do que acontece no plano das disputas teóricas, na vida comum, uma das duas possibilidades de um dilema costuma ser mais convincente que a outra e os cétricos admitem uma prudência de discernimento nesse domínio. Reconhecem que, sendo ou não mais reais ou mais verdadeiras, pouco importa, as seguintes coisas têm, em todo caso, mais força persuasiva (o que já perfaz um critério):

1. as coisas que estão de acordo ao que mostra a sensação (*tà kat'aísthésin symphonôs échonta*);
2. o que nunca ou raramente acontece (*tà medépotē è spaníos metapíptonta*);
3. os costumes comuns e o que as leis estabelecem (*tà synéthe kai tà nómois diestalména*);
4. as coisas prazerosas e admiráveis (*tà térponta kai ta thaumazómēna*).

Assim também, Sexto preparou uma lista quádrupla a pretexto de critério para a “adesão vital” (*biotikè téresis*):

1. a orientação natural (*hyphégesis phýseos*), pela qual se é capaz de sensação e pensamento;
2. necessidade das afecções (*anánke pathôn*), por exemplo, a fome leva a comer e a sede a beber;
3. tradição de leis e costumes (*parádosis nómon te kai ethôn*), que leva à piedade na vida cotidiana;
4. ensino das artes (*didaskalía technôn*), pelo que o saber de um perito se sobrepõe ao de um leigo.

LEITURA RECOMENDADA

AUBENQUE, P. As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo. In: Chatélet. *A filosofia pagã*.

BRUN, J. *O estoicismo*. Lisboa: Edições 70.

BRUN, J. *O epicurismo*. Lisboa: Edições 70.

LEITURA COMENTADA

VIDAS E DOUTRINAS DOS FILÓSOFOS ILUSTRES

Diôgenes Laértios

Desta obra já apresentada no capítulo I recomenda-se agora a leitura das *vidas* de Zenão de Cício, Pirro e Epicuro, os fundadores das três tradições do helenismo estudadas no capítulo III.

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1988.

EPICURO/LUCRÉCIO/CÍCERO/SÊNECA/MARCO AURÉLIO

Epicuro

Este volume da Coleção Os Pensadores (que é toda ela uma boa coleção, pois sempre traz textos dos filósofos, o que permite o contato direto do aluno com a “fonte primária”, de preferência a manuais) reúne importantes clássicos da tradição helenística.

EPICURO. *Epicuro/Lucrécio/Cícero/Sêneca/Marco Aurélio*. Traduções: A. da Silva, A. Cisneiros, G.D. Leoni, J. Bruna. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores).

REFLITA SOBRE

- As filosofias do helenismo a partir de seu contexto histórico, e contraste-as com os períodos arcaico e clássico.
- A ética estóica como herdeira da filosofia dos cínicos.
- A física estóica como herdeira da filosofia de Heráclito.
- Como a lógica, a física e a ética se articulam no caso do estoicismo.
- Como a canônica, a física e a ética se articulam no caso do epicurismo.
- As principais diferenças entre o atomismo de Epicuro e o de Demócrito.
- Os principais argumentos que os cétricos apresentam contra os dogmáticos.
- Como os cétricos respondem à acusação de que também dogmatizam.
- Como o proceder cétrico se distingue do dogmático em ciência e na vida prática.