

EPICURO E O TEMA DA AMIZADE (II): A *PHILÍA* REFERIDA AO *ÊTHOS* LEGISLADOR DA *PÓLIS* E AO *AGÁPÊ* DA VIRTUDE CRISTÃ*

EPICURUS AND THE THEME OF FRIENDSHIP:
PHILÍA IN REFERENCE TO THE LEGISLATING *ÊTHOS*
OF THE *PÓLIS* AND THE *AGÁPÊ* OF CHRISTIAN VIRTUE

MIGUEL SPINELLI**

Resumo: Este artigo se ocupa com o tema central da doutrina ética de Epicuro: o da amizade. Ele é aqui analisado sob dois aspectos entre si complementares, e que contêm os termos do que hoje denominamos de doutrina do direito e doutrina da virtude. No primeiro, o artigo põe em questão os vínculos entre lei, justiça e amizade concebidos por Epicuro; no segundo, como, sob os termos gregos da *philía*, ele concebeu as relações amistosas em termos bem próximos da chamada *regra de ouro* da ética prudencial cristã.

Palavras-chave: Amizade, justiça, reciprocidade, virtude.

Abstract: This article deals with the central theme of the ethical doctrine of Epicurus: friendship. It is analyzed here under two headings, complementary to each other, and containing the terms for what we now call the doctrine of law and the doctrine of virtue. In the former, the article questions the links between law, justice, and friendship as conceived by Epicurus; in the latter, it questions how he managed to conceive friendship relations, using the Greek terms for *philía*, in ways that are very close to the so called *golden rule* of prudential Christian ethics.

Keywords: Friendship, justice, reciprocity, virtue.

1 – A AMIZADE SOB OS TERMOS DE UMA DOCTRINA DO DIREITO E DA JUSTIÇA

Epicuro pôs no amor e/ou na amizade o fruto mais valioso e sublime que na mente e no coração humano pode germinar. Ele concebeu tal feito como uma tarefa para todos, e dizia que o alicerce deste “fazer” (*gígnetai*) é a sabedoria e a amizade, e denominou os executores desse feito de *gennaíoi*:

* Trata-se de uma continuidade de “Epicuro e o tema da amizade: a *philía* vinculada ao *érôs* da tradição e ao *êthos* cívico da *pólis*”. In: *Revista Princípios*. Natal. v.18, n.29, 2011, pp.5-35.

** Miguel Spinelli é professor da Univ. Fed. de Sta. Maria RS. E-mail: migspinelli@yahoo.com.br

de raça nobre, de bem nascidos¹. O “nascimento” ao qual se refere não é o biológico, mas o gerar a si mesmo por si mesmo, com sabedoria e benevolência. Por se constituir a amizade numa aquisição, Epicuro inevitavelmente a associou à edificação de si mesmo pela ação, de modo mais específico por um agir requerido como sabedoria prudencial, conquistada na lide e manifestações do exercício do viver e da convivência. Daí por que ele colocava a sabedoria e a amizade no mesmo plano, e o fez na medida em que concebeu a amizade como um valor (a título de um saber prudencial); saber que, em si mesmo, comporta um bem. Aliás, o maior de todos: “De todos os bens (dizia) que a sabedoria busca para a felicidade de toda uma vida, o maior deles é a posse da amizade”².

A amizade, na medida em que ela própria é um bem, e, ademais, um fim em si mesma, não se constitui em meio para a sabedoria: ela é a própria sabedoria³. Daí por que Epicuro toma a amizade por base (como fundamento) da moral, e a considera tão importante quanto o direito e a justiça, e isso na medida em que igualmente se constitui no fundamento de uma doutrina social. A amizade, em outras palavras, vem a ser a base da construção do *êthos* cívico pelo qual Epicuro concebe o fomento da justiça, e, ao mesmo tempo (neste caso perante a rígida ordem instituída pela lei - cabe lembrar que ele vive sob a tirania desencadeada por Alexandre), um modo eficiente de minimizar o peso e os tormentos da vida em comum. Toda ordem, na medida em que a todos se impõe feito um poder, pesa sobre todos, principalmente sobre os simples e os desprotegidos, sobre os quais a lei recai feito uma força externa subjugadora do querer. A ordem, enquanto poder, só se torna leve (esta é a questão que se pôs a Epicuro) quando vem a ser fruto de um contrato recíproco, acertado em conformidade com o direito (não propriamente o civil, mas o natural) e com a justiça.

Eis dois dizeres de Epicuro a respeito do direito: um, do que é justo por natureza; outro, do que é justo decorrente da lei. Quanto ao que é justo (direito, correto) por natureza, eis o que escreveu Epicuro: “O justo da

¹ “O de raça nobre é, sobretudo, quem se edifica sobre a sabedoria e a amizade – ‘*O gennáios perì sophían kai philian málista gígnetai*’ (EPICURO. *Sentenças vaticanas*, 78).

² *Máximas principais*, XXVII.

³ “*En revanche, l’amitié épicurienne est une fin en soi. Elle n’est plus seulement un intermédiaire vers la sagesse: elle est la sagesse elle-même. Comment cela? Pour le bien comprendre, il faut remonter jusqu’au point d’origine de la doctrine morale d’Épicure*” (FESTUGIÈRE, A.-J.. *Épicure et ses dieux*. Paris: Quadrige/PUF, 4^a ed., 1997, p.43).

natureza é a marca (*sýmbolon*) do que convém para não prejudicarmos uns aos outros e nem sermos prejudicados”⁴. Nesse dizer, Epicuro faz constar literalmente: “O justo da natureza (*tò tês phýseôs díkaion*)”, com o que deixa bem claro que se trata de um “direito” que tem sua origem na natureza (dos humanos ou das coisas), como tal um direito invariável (tal como entre os deuses, cuja justiça é imutável), distinto do direito decorrente da lei. Trata-se de um direito nos termos como supôs Goldschmidt que traduziu *tò tês phýseôs díkaion* por “o direito segundo a natureza”⁵. Supomos, entretanto, duas coisas: uma, o reger-se da natureza, cujo reger, visto em si mesmo, independe de qualquer deliberação ou providência externa; outra, o reger-se do humano, que carece de instituir regras, e, para tal, tomaria o direito ou o justo por natureza por modelo. A exemplo da regência da natureza, nós, os humanos, nos regeríamos em conformidade com ela. Mas, mesmo aqui, ainda surtiriam pelo menos duas questões: a) uma, relativa à conformidade, em dois sentidos: por analogia (um agir análogo ao da natureza) e por concordância (um agir de acordo com o que requer a natureza); b) outra, o da não coerção, ou seja, que o direito ou o justo por natureza não é coercitivo, mas espontaneidade pura. Nesse caso, a vontade da lei coincidiria com a vontade humana na medida em que tal vontade fosse internamente movida pela lei natural, por uma lei (*díkaion*) que na alma humana se manifesta ou está contida feito uma nódoa ou marca, forma ou esquema (*sýmbolon*), nos termos da *prólêpsis*⁶, da qual o homem pode se valer e por ela se governar. A dificuldade é que, mesmo inerente à alma humana, o justo por natureza não se exerce espontaneamente, sem esforço ou empenho, de modo que carece de disposição ou deliberação, numa palavra: de atitude.

Quanto ao outro dizer, referido ao justo decorrente da lei, sobre ele assim escreveu Epicuro: “A justiça não é um algo em si, mas (...) um contrato (*synthêkê*, convênio, tratado, ajuste recíproco⁷) em favor de não prejudicar

⁴ *Máximas principais*, XXXI.

⁵ GOLDSCHMIDT, Victor. *La doctrine d'Épicure et le Droit*. Paris: Vrin, 2ª ed., 2002, p.23ss.

⁶ Nesse caso o *sýmbolon* seria a *katà prólêpsin týpos*, de que fala Epicuro, ou seja, o esquema ou imagem mental conforme a ideia do direito. Tal ideia (*týpos*), mesmo se dando em nós de modo natural, por não ser ela *de todo* (conceitualmente) derivada direto do sensível (parte, por exemplo, é derivada da ideia do direito ou justiça decorrente de legislação que impõe um exercício ou prática cotidiana), requer raciocínio reflexivo (*epilogismós*) sobre o que a natureza em nossa mente dispõe, e, visto que *praticamos* o direito derivado da lei, produzimos também raciocínio analógico (*analogistéon*).

⁷ Lucrécio o traduziu por *communia foedera* (*De rerum natura*, V, v.1155).

e de não ser prejudicado”⁸. Nesse caso, e de modo distinto ao justo da natureza (que se impõe internamente como uma “marca do que convém” – *symbolon tou symphérontos*), aqui, a força da lei é igualmente constringente (se impõe ao sujeito feito uma coerção), mas por força de algum pacto ou contrato, mais exatamente, de um ajuste particular e recíproco. A *synthêkê* diz então respeito a um contrato proposicional depositado em confiança, não necessariamente por escrito, quer do sujeito para consigo (ou sobre si mesmo) quer na palavra dada perante o outro ou entre particulares. Cabe observar que, entre os gregos, a *synthêkê* (*syn+títhêmi*), ou seja, o pacto acordado mediante confiança subjetiva tácita, recíproca, é mais antiga que a *syggraphê*, isto é, que o pacto dado (acordado) por escrito (*syn+graphê*). Daí que a justiça a que Epicuro aqui se refere não decorre diretamente da lei, ou seja, de um pacto estritamente jurídico (firmado <*graphê*> no interior da *pólis* ou pelas *póleis* entre si – internacional), e sim de uma disposição ou deliberação <*títhêmi*> interna ao particular⁹ e exteriorizada entre particulares de sua comunidade, isto é, entre os da proximidade, que, por sua vez, fazem o mesmo: deliberam internamente. Daí também que Epicuro, ao afirmar que a justiça não é um *bên ti* (um algo existente em *si*¹⁰), quis com isso igualmente excluir da justiça (de *dikê*) a conotação de entidade divina (a título de uma deusa), como tal costumeiramente zelada, sob termos divinatórios do mito, pelo poder legislador estabelecido. Não sendo a justiça uma deusa – eis a questão – então caberia aos membros da comunidade o compromisso e a responsabilidade pessoal e recíproca de prover as leis (firmar contratos), e, com elas, os meios (a começar por uma disposição interna ao sujeito) para se estabelecer a paz e a serenidade, inclusive, a prudência entre os membros da comunidade. Donde a questão primordial, para Epicuro, consistiria, pois, por um lado, em retirar do poder político a perspectiva de sobrepor ao todo (em particular, aos simples) qualquer divinização do suposto como justo – a bem da verdade, mais um jugo que uma justiça; por outro, dar à comunidade,

⁸ *Máximas principais*, XXXIII.

⁹ Termo com o qual supomos o indivíduo, nos termos como Cícero se referiu ao átomo concebido por Demócrito e Epicuro: “O que ele denomina de átomos, são corpos indivisíveis em razão de sua solidez – *Ille atomos quas appellat, id est corpora individua propter soliditatem...*” (*De finibus*, I, VI, 17-18).

¹⁰ Sobre a questão *tóde ti*, *bên ti* e termos vinculados tratamos demoradamente no *Questões Fundamentais da Filosofia Grega* (São Paulo: Loyola, 2006), p.330ss.

e, inerente a ela, ao particular, o direito e o dever (recolhidos de dentro de si mesmo) de deliberar o que convém.

Vinculado ao dizer segundo o qual “a justiça não é um *bên tí*”, Epicuro também sentenciou a propósito da injustiça, algo semelhante: que “a injustiça não é por si mesma um mal - *bê adikía ou kath’ beautên kakón*”¹¹. Ela não é assim porque o mal não está propriamente na injustiça, mas no ato em decorrência do qual ela advém, e, por suposto, está em suas consequências. Nesse ponto Epicuro se contrapõe a Platão que concebe a injustiça como um mal em si, independentemente de suas consequências¹². Do ponto de vista de Platão, a injustiça, por si só, é abominável e repreensível; no de Epicuro, por ser a injustiça em si mesma nada, então ela só é abominável para aquele que a sofre tanto quanto para o que a pratica. Não residindo o mal na injustiça, por suposto está em outro lugar: a) relativo ao agente deliberativo (genericamente considerado), na falha do arbítrio, e, de um modo particular, no juízo ou veredicto daqueles que, cabendo-lhes a função, sobretudo o dever de castigar os verdadeiros culpados, isto é, de praticar a justiça (o que é devido em decorrência da lei), podem, deliberadamente ou por erro de juízo, promover a injustiça (o não devido), e, com ela, o mal inerente ao castigo decorrente da sentença; ainda nesse caso, relativo ao que sofre a sentença, mais que no padecer a injustiça, o mal está na angústia, temor, intranquilidade, que a ação injusta impõe à alma humana, transtornos que nela se instalam como malefícios; b) o que cometeu uma injustiça, ou seja, aquele que deliberadamente descumpriu o acordo de não prejudicar, pode não encontrar em seu ato um mal, mas certamente vai encontrá-lo nas consequências, ou seja, na permanente intranquilidade posta na (tensa) esperança de tentar escapar sem saber se efetivamente vai conseguir¹³; c) em ambos os casos, em “a” ou em “b”, o maior mal não está na sanção em si mesma, e sim no que a sanção (em termos de intranquilidade e desolação) promove na alma.

Em Epicuro é preciso descartar qualquer pressuposto no sentido de que a injustiça possa ser obra dos deuses: primeiro, porque não lhes cabe o conceito de injusto (um deus injusto não seria um deus); segundo, porque,

¹¹ *Máximas principais*, XXXIV. Seguimos aqui bem de perto a tradução de João Quartim de Moraes.

¹² *República*, IV, 445 a-b; IX, 588 b ss.

¹³ *Máximas principais*, XXXV.

mesmo que lhes caiba o conceito de justiceiros, eles não são, todavia, juízes, e se não ajuízam (ou seja, deliberam a favor ou contra) então não estão em condições de promover alguma injustiça. Um deus juiz teria de ser dotado de arbítrio, da capacidade de fazer ou deixar de fazer, e essa faculdade, segundo Epicuro, não cabe aos deuses, aos quais compete apenas a execução do que é devido. Não sendo, pois, a injustiça obra dos deuses, então, por suposto, seria dos homens, aos quais ocorre a necessidade de exercitar o arbítrio: emitir juízos de escolha e deliberativos. Daí a questão: a injustiça, enquanto injustiça, além de ser apenas um nome designativo, nada mais vem a ser que uma ação derivada de algum arbítrio, na qual se vêem implicados quer um agente (que, diante de seus impasses e interesses toma decisões, e pode falhar), quer um receptor que padece de alguma deliberação sua ou alheia ou do descumprimento de algum pacto.

A primordial e grande questão da antropologia de Epicuro recai sobre o homem interno, e não sobre o externo, e, primeiro, no particular, depois na comunidade (a começar pela familiar), e, enfim, no universal (no todo). Epicuro, assim como a grande maioria dos filósofos gregos, atribuíam grande crédito à positividade da lei, e acreditavam ser ela capaz de assegurar aos homens (quer cotidianos quer “sábios”) segurança e tranquilidade. Ele, assim como os demais, identificavam a justiça nos termos do direito verificado (isto é, dado como real, verdadeiro) ou substantivado (para usar a linguagem aristotélica) pela lei. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, diz de modo bem claro que o transgressor da lei é o injusto e que o respeitador da lei é o justo, de modo que “os atos prescritos pelo legislador são legítimos” e o cumprimento de cada um deles redundando em um ato justo¹⁴. Aristóteles, em contrapartida, deixa bem claro que a justiça da lei (que tem em mira vantagens comuns) se constitui apenas em uma parte da virtude, visto que os homens são capazes de exercer a virtude em seus assuntos privados. Daí que não dá para se dizer, no caso de Aristóteles, que a justiça da lei é toda a justiça ou que a virtude (o ser honesto ou a probidade) derivada do cumprimento da lei toda a virtude. Também não dá para dizer que legalidade e moralidade são distintas, tanto quanto não cabe afirmar que são indistintas, apenas é possível dizer que são complementares, e que uma não exclui a outra. Constatamos o mesmo em Epicuro, porém, com o acrescento, e, inclusive, com uma novidade, a do justo por natureza (*tò tês phýseôs díkaión*). Trata-se do que poderíamos

¹⁴ *Ética a Nicômaco*, V, 1, 1129a 31-32 e 1129b 11-12.

denominar de justiça interna contraposta à justiça externa (derivada da lei), que se dá para além da legislação externa ou do direito positivo, inclusive, da educação cívica (em geral precária) requisitada pela *pólis* e pelos decretos de cidadania. Ao justo da lei, Epicuro, pois, contrapõe (sem exclusão entre ambos) o justo da natureza: o primeiro ele o concebe nos mesmos termos tal como supõem os demais (que os que respeitam a legalidade são justo, os que violam, injustos); o segundo traz um elemento novo concebido nestes termos: “O justo da natureza é a marca do proveito (*esti sýmbolon tou sýmphérontos*)...”. De *sýmphérôn* os latinos derivaram a *utilitas*, e foi, pois, sob esse termo, que Epicuro amplificou a questão, concebida aproximadamente assim: dado que não existe a justiça em si (que ela só tem existência no foro íntimo do sujeito), por melhor que seja a aplicação da lei, por mais justa que possa redundar tal aplicabilidade (na consciência do juiz sentenciador da lei), mesmo assim ela pode redundar em injustiça para o sentenciado (para o réu) no confronto de uma aparente ou suposta justiça da lei.

Decorre, do ponto de vista de Epicuro, que só a justiça e a liberdade derivadas da lei não bastam para se edificar uma sociedade feliz, é necessário um complemento, o da amizade. Farrington, diante da proposição do filósofo, segundo a qual “uma sociedade feliz deve basear-se na amizade”, deu (ao termo “basear-se na amizade”) a seguinte explicação: “quer dizer, num acordo mútuo para não infligir nem sofrer injustiças, e não na *justiça*, isto é, numa constituição ideada por um legislador e imposta por sanções”¹⁵. O curioso da explicação de Farrington está no fato de ele contrapor a amizade à justiça, e isso não está correto. Estaria se tivesse dito nestes termos: que a felicidade de uma sociedade tem por base a amizade que os membros de uma comunidade são capazes de estabelecer entre si, e não a ordem constitucional edificada com o fim precípua de administrar justiça e garantir liberdade. Dá-se que Epicuro, em nenhum momento, descarta a legalidade, e sequer a distingue da moralidade; antes, como já vista, concebe-as como complementares, de tal modo que uma contribui para o aperfeiçoamento da outra. Além disso, a verdadeira liberdade e a verdadeira justiça são aquelas que se estabelecem (como, aliás, já Sócrates requeria, e isto para além dos ditames e interesse da lei) em dependência do dever ser (orientado sempre por princípios de benevolência e de bondade), de modo que só a *philia*,

¹⁵ FARRINGTON, Benjamin. *A Doutrina de Epicuro*. Trad. de Edmond Jorge. RJaneiro: Zahar, 1968, p.13.

ou seja, só um horizonte de amizade (inerente ao qual impera o zelo e a reciprocidade) vem a ser capaz, não propriamente de constituir, mas de consolidar o requerido pela lei (ou seja, a liberdade e a justiça)¹⁶. Trata-se, com efeito, de um pacto em que o prioritário não se funda num pressuposto de “sociabilidade” nos termos, por exemplo, como supunha Aristóteles, que os homens, por natureza, são levados à convivência social, e sim que os homens, por natureza, têm necessidades e interesses comuns a serem atendidos mediante acordos ou acertos mútuos (*sympbórêsin*) de camaradagem. O liame desses acertos, segundo Epicuro, passa pela amizade (pela *philia*), que tem por base elos de parentela e de terna afetividade; ela cria pactos de confiança, e, na medida em que se estende para além do ambiente familiar, “empurra” os homens para a vida em comum. Foi por esse suposto “empurrar” que Epicuro encontrou na amizade o móvel primordial (natural) da contiguidade mútua; ele viu nela a impulsão natural estimuladora do sentimento de confiança e do desejo de reciprocidade, tão vantajosa a ponto de uma sociedade de amigos não carecer de leis, mas apenas da justiça natural: do justo dado por natureza.

Não sendo originário de uma grande *pólis*, mas de um pequeno *dêmos* (de Gargetos, a noroeste de Atenas – um *dêmos* era uma pequena cidade constituída principalmente de agricultores e de serviçais que circundavam a *pólis*), Epicuro viu nas comunidades restritas a possibilidade de os homens mais facilmente ali constituírem a própria paz interior (administrar uma mente tranquila, sem grandes medos), e também de, em conjunto, edificarem uma comunidade de amigos, na qual imperasse, resguardando-se as diferenças, o interesse e o cuidado recíproco. Senão em Gargetos, por certo foi sobretudo no seu Jardim que Epicuro descobriu que o interesse (*tò sympbéron*) geral ou comum (conceito, aliás, muito presente na ética política de Aristóteles¹⁷) só vem a ser efetivamente geral se se tornar particular. A lei efetivamente tem a capacidade (é um instrumento extraordinário neste sentido) de unificar as vontades, e, por essa unificação, instituir um interesse único; todavia, esse interesse único subsiste sempre precário na medida em que apenas é acolhido

¹⁶ O verbo *philéō* (amar, afeiçoar-se) comparece em Homero. O substantivo *philia* é posterior, e surtiu na cultura grega como termo usual para indicar o *amor* sob o sentido do afável, da afeição, da hospitalidade, da solicitude, da cortesia.

¹⁷ *Política*, II, XII, 1274 b 15-23.

sob o peso da sanção (da pena), de tal modo que a justiça e a liberdade sobrevivem coletivamente constituídas por decreto.

É nas relações de amizade, dentro das quais o amor se desperta e dá solidez à própria amizade, que Epicuro encontra o principal da vida feliz. Ele dizia que a “solidão (em termos como consta em Cícero) e a vida sem amigos são cheias de armadilhas e de temores, daí que a própria razão convida a procurar amizades, que, uma vez adquiridas, serenam o ânimo e ampliam a esperança de prazeres futuros”; “de nenhum modo (acrescentava) podemos sem amizade ter uma firme e perpétua serenidade de vida...”¹⁸. Em primeiro lugar, por “vida em comum”, Epicuro concebe uma partilha mediante reciprocidade (*pròs allêlous*), na qual todavia não se inclui a partilha (pelo menos sob termos de obrigações jurídicas, normativas) de riquezas: “Epicuro (este relato consta em Diógenes Laércio) considerava inconveniente o dito de Pitágoras segundo o qual os bens dos amigos são comuns. A razão de sua discordância (explica Diógenes) decorria da suposição de que, em tais circunstâncias, a desconfiança (a *apistia*) acaba se impondo, e ela (a desconfiança) é a negação da amizade”¹⁹. Aliás, não só Pitágoras defendia a partilha de bens entre amigos, também Platão, que, na conclusão do *Fedro*, registrou este parecer: “entre amigos tudo é comum”²⁰. Mais tarde Sêneca (representante do ponto de vista estoico) também avalizou, nas *Cartas a Lucílio*, o pressuposto pitagórico: “Ainda uma vez falo como os epicureus? (perguntou ele a Lucílio, e ele próprio respondeu:) Verdadeiramente a mim interessa o mesmo que a ti (Lucílio); pois não serei teu amigo caso o que te atinge não me diz respeito. O consórcio comum de todas as coisas faz a amizade...”²¹.

O que aqui supõe Sêneca (genericamente referido aos epicureus), que “não serei teu amigo caso o que te atinge não me diz respeito”, de modo algum se aplica a Epicuro em particular. Tudo que atingia seus amigos (pelo

¹⁸ “*Nam cum solitudo et vita sine amicis insidiarum et metus plena sit, ratio ipsa monet amicitias comparare, quibus partis confirmatur animus et a spe pariendarum voluptatum seiungi non potest. (...) nullo modo sine amicitia firmam et perpetuam iucunditatem vitae tenere possumus neque vero ipsam amicitiam tueri, nisi aequae amicos et nosmet ipsos diligamus (...). Nam et laetamur amicorum laetitia aequae atque nostra et pariter dolemus angoribus*” (CÍCERO. *De finibus*, I, XX, 66-67).

¹⁹ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, 11.

²⁰ PLATÃO. *Fedro*, 279b.

²¹ “*Iterum ego tamquam Epicureus loquor? mihi vero idem expedit quod tibi; aut non sum amicus, nisi quidquid agitur ad te pertinet meum est. Consortium rerum omnium inter nos facit amicitia*” (SÊNECA. *Cartas a Lucílio*, V, 48, 2).

que já foi visto em vários pontos) com certeza lhe dizia respeito, inclusive, a pobreza, mas não a riqueza dos amigos. A vida em comum suposta por Epicuro não comportava a “socialização” do dinheiro dos outros: é possível, sim, na relação com o outro, que se reparta espontaneamente os bens, mas não há qualquer obrigação, sequer justificação plausível (quer sob o conceito da amizade ou do agir ético) que requeira (na medida em que me faço amigo do rico), que ele reparta comigo a riqueza dele. Sob o conceito de “bens dos amigos”, Epicuro tinha restrição apenas quanto aos bens, que, segundo ele, postos em comum, geram inevitavelmente discórdia e inimizade. O amigo, que é amigo (eis o que ele dizia), não carece por decreto consorciar riquezas, porque a reciprocidade entre eles leva-os a contar sempre um com o outro. O fato em si de o “amigo” requerer do outro a comunidade de bens, não só gera desconfiança como já é indício de carência de amizade. Na dialética, pois, da amizade epicurista não cabe o sofisma retórico (tipo “a mim me interessa o mesmo que a ti”). A retórica do “ter interesses comuns” gera (da parte de um ou de alguns – afinal, a característica fundamental do interesse é ser subjetivo) anulação, e isso (anular-se perante o outro) passa longe da edificação do amor e/ou da amizade concebida por Epicuro. O bem que efetivamente deve ser colocado em comum é o da própria amizade, por força do qual os homens partilham a confiança e a serenidade, e, por sobre ela, fazem frutificar o amor.

Claro que é possível alguém se anular, ou dar para si mesmo algum subjugo, mas carece de fazê-lo livremente, com lúcida consciência desse seu fazer, de modo tal que a rigor não mais corresponde a uma anulação ou a um subjugo. Cumpre aqui conceber por liberdade (como supomos) sob pelo menos três sentidos: a) a liberdade vinculada aos ditames do direito (civil): ser livre nesse contexto significa obedecer à vontade da lei, em dependência da qual (por cuja obediência) fica garantida a possibilidade de darmos prosseguimento à nossa rotina e hábitos cotidianos; b) a liberdade vinculada aos ditames da vontade do sujeito subjetivamente considerado (do direito privado): ser livre nesse caso corresponde a obedecer à minha vontade, pela qual me dou ou não o direito de me conceder (sem ferir, claro, a vontade da lei, do direito e da moral) tudo o que me permito, independentemente de essa permissão me levar ou não a algum tipo de escravidão ou de anulação, sem a qual todavia não me sinto livre e feliz (p. ex., casar, ter filhos, etc.); c) a liberdade vinculada aos ditames (decorrentes do direito natural)

da vontade do sujeito racional objetivamente considerado: nesse caso ser livre consiste em obedecer ao que a razão humana (sob o conceito do bem e da excelência) dispõe como dever ser para a vontade, de tal modo que ser livre corresponde a fazer o que é devido, sem outra motivação senão ao que racionalmente é concedido ou determinado como devido.

O extraordinário de uma comunidade de amigos, segundo a proposição de Epicuro, está no fato de que somente em tal comunidade se dá a possibilidade de o outro da relação vir a ser mais facilmente reconhecido e tratado, não, a rigor, como um outro eu, mas como um a si mesmo. Além de minimizar o jugo da lei, uma comunidade de amigos reduziria o medo que os humanos inspiram uns para com os outros, vindo a colocar no lugar do medo a confiança (a *pístis*), e, com ela, o sentimento de segurança (a *aspháleia*)²² do qual nasce um viver tranquilo e sereno. Foi justamente por isso que Epicuro disse que “a amizade se põe como uma necessidade”²³; e explicou: “Da mesma forma como lançamos a semente na terra, devemos tomar a iniciativa da amizade; depois ela cresce e se transforma na vida em comum entre todos aqueles que realizaram plenamente o ideal da agradável serenidade”²⁴. A iniciativa da amizade vem de algum modo a se sobrepor à regra de interesse que rege a natureza do direito, aquela pela qual se pressupõe como o maior bem o não fazer o mal uns aos outros, a fim de reciprocamente não se persistir no mal²⁵. Quer dizer: de um ponto de vista realista (esta é a questão), os homens estão mais propensos e preocupados em não fazer o mal para não receber em troca o mal, que fazer o bem (inclusive, porque ninguém sabe a contento qual bem fazer, senão o bem para nós ou para si que pode surtir para o outro inoportuno ou até mesmo como um mal). Nesse caso a amizade (em que o outro da relação se põe como um outro eu) viria agregar ao direito a ideia do bem enquanto bem, ou seja, deixaria de ser o bem nos termos de não fazer o mal para não receber em troca o mal.

Do ponto de vista de Epicuro (em decorrência do que consta na máxima 40 sob o termo *oikeiôtêtos*), a amizade é igualmente uma plenitude (*plêres*), mas não a rigor da lei, e sim das relações de vizinhança (de proximidade), nas quais, evidentemente, impera a justiça contratual, tanto o que a lei prescreve

²² *Máximas principais*, XXVIII.

²³ *tên philían dià tàs chreías* (DIÓGENES LAÉRCIO, *op. cit.*, X, 120b).

²⁴ DIÓGENES LAÉRCIO, *op. cit.*, X, 120b - adotamos a tradução de Mário Kury.

²⁵ *Máximas principais*, XXXI.

como justo²⁶ quanto o que a natureza (em cada um) dita como justo²⁷. Não existindo a justiça em si (um modelo natural que espontaneamente se impõe a cada um, e que, por suposto, se imporá igualmente a todos) resta então aos humanos (“nas relações recíprocas, não importa quão grande, qual *comunidade* e nem sempre o território”²⁸), dar-se a si mesmo o justo enunciado na forma de pactos. O ideal seria (isto foi o que observou Domenico Pesce, como ideal de Epicuro) que esta condição de amizade pudesse se realizar entre todos os humanos, de tal modo que a humanidade por inteira viesse a se constituir, não propriamente numa sociedade única, porque, sob tão grande amplitude, se perderia inevitavelmente o caráter pessoal da relação que é essencial à amizade, e sim em uma federação de pequenas comunidades de amigos²⁹.

Está aí como Epicuro concebe os vínculos entre lei, justiça e amizade por uma ordem inversa à da habitual. Ele reverte, por exemplo, o pressuposto de que as leis humanas (das quais derivam a ordem instituída como justiça) fomentam a amizade entre os homens. Ao contrário, é a amizade, segundo ele, que fomenta a “boa prática” da lei e a realização da justiça. Só uma comunidade de amizade é capaz de se arreglar (de entrar em acordo, promover um ajuste mútuo) sob os ditames da justiça ou moralmente. Quer dizer: é num horizonte em que impera a reciprocidade (*allêlous*) que aos humanos mais facilmente se impõe a partilha do bem sobreposto ao sujeito como querer para si com o querer para o outro. É no horizonte da reciprocidade que os humanos são efetivamente capazes de a contento regular as suas relações mediante juízos de justiça: juízos benignos (sem se equivocar ou se exceder – esse é o ideal), como tal eficientes, e, sob todos os aspectos, úteis e proveitosos no sentido de promover não só o bem subjetivo, mas coletivo. Dá-se, enfim, que, numa comunidade de amigos, não há lugar para a indiferença: não há como um membro ser violentado pela injustiça sem que a comunidade toda não seja. Foi, pois, no sentimento de confiança

²⁶ *Máximas principais*, XXXII, XXXIII, XXXVI, XXXVII.

²⁷ *Máximas principais*, XXXI.

²⁸ *Máximas principais*, XXXIII – acrescentamos *comunidade*.

²⁹ “*L’ideale sarebbe naturalmente che questa condizione dell’amicizia potesse realizzarsi tra tutti gli uomini, di modo che l’intera umanità venisse a costituire, non già una società unica, perché su di una sala così larga inevitabilmente si perderebbe quel carattere personale del rapporto che è invece essenziale all’amicizia, ma come una federazione di piccole comunità di amici*” (PESCE, Domenico. *Il pensiero stoico ed epicureo*. Firenze: La nuova Italia, 1958, p.22).

recíproca, bem como no intercâmbio de interesses (próprios da amizade) que Epicuro viu a real possibilidade de constituir (não sem educação filosófica) uma comunidade alicerçada sob a base da virtude cívica. Para ele, é o sentimento de confiança que a amizade desperta no contexto das relações humanas o que mais importa. O estóico Sêneca, por exemplo, quanto ao item da confiança, repreendeu Lucílio por lhe enviar um amigo ressaltando de não confiar plenamente nele. Sêneca retrucou, que se era assim, então Lucílio se valera do termo amigo não em sentido próprio, mas genérico ao modo de quem diz excelentíssimo a um político corrupto! O verdadeiro amigo (observou) é aquele em quem depositamos a mesma confiança que em nós mesmos, e é neste confiar (*credere*), acrescentou, que está “o valor da verdadeira amizade”³⁰.

Tanto para o estóico Sêneca quanto para Epicuro, a confiança, pois, gerada pela amizade tem por referencial a confiança em si mesmo; o mesmo vale no que diz respeito ao amor. Há, pois, uma tríplice vinculação: a amizade gera a confiança, e, a confiança, o amor. O fundamento, entretanto, o prioritário, está no cuidado de si, e a razão é a seguinte: porque quem não cuida bem de si não é capaz, a contento, de cuidar bem de ninguém. Eis, enfim, a questão: se alguém não confia e não ama a si mesmo, como será capaz de confiar e de amar alguém?

Por ser a confiança, do ponto de vista de Epicuro, um sentimento (o da *philtis*) idêntico ao que os homens depositam nos deuses, essa é a grande razão em vista da qual, esses mesmos homens, por força da amizade, deveriam distribuir e dirigir tal sentimento uns aos outros. É, por exemplo, pelo sentimento de confiança que os homens, na referência aos deuses, criam vínculos, sinceridade afetiva e probidade moral. Também exercitam o mesmo nas relações de parentela, em que o sentimento da *philia* põe no outro confiança, e, por ela, torna incompatível a maledicência, a traição e o descrédito. Na relação com os seus, o indivíduo se faz forte o suficiente (promove em si força interior) para, com firmeza e segurança, cumprir boas intenções ou propósitos. Afinal, quem ama, como quem de verdade ama, não arquiteta maus propósitos, antes busca a concórdia e a segurança mútua. Ademais, o desejo da amizade é um meio pelo qual se torna possível compartilhar prazer e felicidade, mas também dor e infortúnio. É essa

³⁰ “Cum placuerit fieri, toto illum pectore admitte; tam audaciter cum illo loquere quam tecum” (SÊNeca, *Carta a Lucílio*, I, 3, 1-2).

compartilha (sob os termos de uma reciprocidade) que se constitui no prazer (na *bêdonê*) a que Epicuro se refere relativa à amizade. O princípio por ele suposto é sempre este: é difícil ser feliz sozinho, fechado em si mesmo, de modo que ao desejo da amizade se impõe a necessidade da compartilha – e isso, claro, implica, no mínimo, um outro, e, no máximo, uma comunidade de relações. Dá-se que o humano tem imensa dificuldade em prosperar e se desenvolver sozinho. Sob todos os aspectos carece de auxílio, não, a rigor, de uma “sociedade” (sociedade é algo muito vasto e complexo), mas de uma coletividade restrita, dentro da qual constrói uma comunidade de amizade e de conflitos, em decorrência dos quais inevitavelmente se dá a dialética do quebrar a boa relação a fim de restabelecer a relação. Sem desavenças, sem conflitos (admitidos e administrados), o humano não constrói nada, a não ser hipocrisia: a simulação pública de um modo de ser ou o disfarce público de uma personalidade que o indivíduo só em particular (no máximo, perante os íntimos) ostenta. Daí que toda e qualquer relação, a começar para consigo mesmo, exige ou requer uma educação filosófica (desde a infância) relativa ao conflito. Dá-se que, nem consigo mesmo, sozinho, o humano se vê livre de conflitos.

Quanto à “sociedade”, nos termos como ficou dito, que ela não se constitui em eficiente auxílio a uma comunidade de amizade, deve-se ao fato de que uma grande coletividade (ou cidade) não serve e nunca serviu como modelo e nem como confluência de um grupo de amigos. No caso das *póleis* gregas, elas eram autônomas e autárquicas: autônomas porque tiravam de si mesmas (*autós*) a sua independência – sendo que esse de si mesmo coincidia com o que era ditado pela lei (*nómos*); autárquicas por razões semelhantes, porque tiravam de si mesmas a origem e o fim de suas existências, quer dizer, bastavam a si mesmas, de modo que os seus membros (subjetiva ou isoladamente considerados), nelas tinham pouca representação e valor. A grande *pólis*, com efeito, permitia que o *dêmos* (o povo) se articulasse dentro dela, na medida em que esse mesmo povo não atentasse contra a sua soberania ou ordem legal. Por isso que a índole (a natureza) da *pólis* era paradoxal, ao mesmo tempo democrática e tirânica: era democrática porque concedia a todos, através dos ditames da lei, direitos e deveres (formalmente) iguais; era tirânica porque a vontade da lei amarrava a todos por um laço único. A *pólis*, com efeito, não unificava os cidadãos, a não ser pela lei, porquanto permitisse que se agrupassem dentro dela. Foi, aliás, essa “permissividade”

que estimulou Epicuro a constituir, à margem da *pólis*, feito um grupo de amigos, a comunidade do Jardim.

Localizada à margem da *pólis*, o Jardim não foi, entretanto, marginal: uma instituição que se fez desconsiderando os costumes, valores, leis e normas predominantes na vida cívica. Por certo Epicuro não estava interessado em compreender a *pólis* em toda a sua abrangência, também não estava preocupado em fornecer-lhe objetivos, a não ser para o seu próprio grupo, e, de modo particular, compreender como era possível viver dentro da cidade, somar-se ao todo, mesmo que à margem. O todo da *pólis*, na concepção de Epicuro, não mais deveria representar uma unidade tirânica, dentro da qual o cidadão e o seu grupo familiar (de amigos, ou seja, do consórcio da *philia*) restassem literalmente à margem.

A *pólis* grega funcionava mediante o conceito de representação, de modo que era na Assembleia (vigiada pelo Aerópago) que se congregava toda a sua força: que se buscava, em nome do povo, a união e a ordem deliberadas pela lei. No universo multiforme da *pólis*, era a Assembleia que se constituía numa espécie de comunidade: reunia pessoas com interesses diversos, mas com a obrigação de acertar (discutindo e deliberando) um interesse comum. Nada, entretanto, do que vinha a ser decidido na Assembleia, ali chegava sem antes estar bem “costurado” pelos mentores do poder público; as grandes discussões (o burburinho político) nas ruas e nas praças nunca foram absolutamente espontâneas. Os grandes confrontos públicos entre filósofos e sofistas nunca foram casuais: tudo o que alcançava a Assembleia, passava antes pelas ruas, a fim de maturar e consolidar perspectivas de deliberação. Por detrás, no entanto, sob os cuidados de sofistas retóricos bem treinados (mestres habilidosos do conchavo), o poder estabelecido tinha o cuidado zeloso de difundir no *dêmos* suas ideias e de granjear dele a adesão necessária para a serena manutenção do *status quo*.

O ato político, ou seja, esse exercício da manutenção do poder (a dialética do conchavo) nunca se constituiu, para Epicuro, em ação louvável em favor da educação filosófica e do bem estar e da prosperidade do *dêmos*. Assim que Alexandre (a partir de 338) estabeleceu a força de seu poder no governo de Atenas, os filósofos e os sofistas fugiram das ruas tais como pombos enxotados da praça. Daí que no tempo de Epicuro (instalado em Atenas por volta de 300), sob o jugo político da Macedônia, numa época em que a miséria e a pobreza batiam bem forte por lá, era urgente encontrar

outros meios de congregar a vida cívica. A *pólis*, no seu conjunto, mesmo que regulada por leis etc., restava sobretudo agora num caos e não tinha como adquirir significado dentro de um *cosmos* político atualmente sem sentido, e, em razão disso, ou seja, por força do desarranjo e isolamento das margens, era necessário, mais que tudo imperioso, instaurar *cosmos* periféricos dotados de significação (derivada desses *cosmos*, e não imposta de fora). Eis aí porque o principal do pensamento político de Epicuro veio a se resumir no conceito da *philía*, em dependência do qual concebeu o acordo mútuo sob o pressuposto de não infligir ao outro nem sofrer dele injustiças; tratava-se, com efeito, de um acordo restrito, viabilizado em pequenas comunidades (feito assembleias) locais. A exemplo do que sucedia com os átomos, que chocando-se entre si e aderindo uns aos outros davam existência e viabilidade ao grande *cosmos*, os indivíduos, agregados em comunidades locais, deveriam exercer o mesmo movimento na grande *pólis*, e, para além dela, na comunidade universal.

2. A *PHILÍA* DE EPICURO EM SUA CONVERGÊNCIA COM O *AGÁPÊ* CRISTÃO

Contrapondo-se aos estoicos, que em tudo viam a força cósmica de alguma providência divina, Epicuro dizia que “o amor (o *érôs*) não era dado aos homens pelos deuses”³¹, de modo que todo sábio estaria livre no sentido de viver ou não sentimentos de paixão e desejos de posse. As proposições de Epicuro a respeito do amor paixão (do *érôs*) se dão em termos de que cabe ao sábio dispor-se a uma vida serena e tranquila, em vista do que caberia ponderar muito bem as suas atitudes, ou seja, o que escolher para si e o que rejeitar. Diógenes Laércio registrou a respeito do *érôs* algumas proposições atribuídas a Epicuro que, entretanto, não combinam entre si: a) que “o sábio não se unirá à mulher a quem as leis o impedem de unir-se” (quer dizer, se unirá com aquela que a lei permite); na sequência, b) que “o sábio não se apaixonará”; c) que “o sábio não se casará”; mais adiante, d) que “o sábio só contrairá matrimônio em circunstâncias especiais de sua vida”³². Consta ainda no testamento de Epicuro o seguinte: e) que “Aminômaco e Timócrates deverão cuidar (...) da filha de Metrodoro, e quando ela chegar à idade apropriada deverão dá-la em casamento a um de seus companheiros

³¹ *oudè theópempton éinai tòn érôta* (DIÓGENES LAÉRCIO, *op. cit.*, X, 118 – *Epicurea*, 574).

³² DIÓGENES LAÉRCIO, *op. cit.*, X, 118-119

na filosofia”, ou seja, a um membro da comunidade do Jardim, e, portanto, a um epicurista³³.

Pelo que consta, está visto que Epicuro de modo algum proibia o casamento ou que descartasse a lide da paixão na vida dos epicureus. Fica implícito, isto sim, que ao sábio epicurista, a fim de viver em serena paz e tranquilidade, caberia não alastrar em si a ânsia da paixão, o desejo incontido de casar-se ou de ter filhos. A paixão, o casamento e a geração, por suposto, deveriam se pôr ao sábio dentro de um projeto de tranquila serenidade. Muitos discípulos e colaboradores de Epicuro eram casados: Metrodoro, por exemplo, era pai de um casal de filhos, do qual, com a morte precoce de Metrodoro, Epicuro empenhadamente se ocupou. A questão, pois, não estava no apaixonar-se ou no casamento, e sim, em reger (fazer acompanhar) de sabedoria as ações, ou melhor, as escolhas e/ou as rejeições, particularmente no que diz respeito aos anseios do *érôs* – o que, evidentemente, nem sempre é fácil.

A amizade ou o amor vem amplamente expresso na doutrina de Epicuro sob o termo da *philia* e não do *érôs* (do amor passionai, possessivo). As referências que ele faz à amizade não são frutos de mero exercício retórico: derivadas de proposições teóricas de quem vislumbra imaginativamente e descreve um ideal. Ao contrário, são derivações de experiências consolidadas, da vivência de quem realmente exerceu a posse da amizade. Quando, inclusive, ele diz amigo (*phílos*) refere-se a uma realidade concreta, a um outro real do exercício de sua experiência, e não a uma fantasia: a um outro ideado sob parâmetros imaginativos. Não é, pois, característica da doutrina de Epicuro³⁴ inventar princípios racionais logicamente bem calibrados (filosofar primeiro, arreglar princípios) e requerer uma prática posterior, ou seja, vivenciar depois. Viver e pensar estão sempre vinculados nas proposições de sua doutrina, e em tudo (de modo específico no que concerne ao amor e/ou à amizade) ele se expressa sob o signo da experiência consolidada e do exame das relações humanas³⁵. Nesse caso, o amor a que se refere, não é o do *érôs* da paixão, e sim aquele (um amor sereno, tranquilo, consolidado) que

³³ DIÓGENES LAÉRCIO, *op. cit.*, X, 19

³⁴ Como tratamos em *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.

³⁵ Faz sentido vincular A. Comte e Epicuro como fizeram Jean-Marie Guyau e Norman De Witt; respectivamente: *La moral d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines e Epicurus and his Philosophy*.

germinou pela amizade, e que, como tal, coincide com a mais pura *bêdonê* (com a satisfação ou o deleite de tocar a vida ou de viver).

No que concerne ao agir relativo ao *éthos*, Epicuro igualmente mescla o pensar “puro” com as marcas da realidade, por cuja vinculação põe à mostra, sob a ancestral requisição do “conhecer-se a si mesmo”, proposições derivadas não só da consideração a respeito de um homem universal, como também do particular – do este sou eu³⁶. Não sendo, pois, Epicuro filósofo da ideação do outro, o que em sua doutrina está prioritariamente em questão é o eu concreto (o a si mesmo) individual³⁷, dado como objeto de conhecimento: aquele pelo qual cada um pode mostrar (identificar) para si mesmo o que é ser a si mesmo e o que é ser outro. É, pois, nesse ponto que a doutrina de Epicuro (sem que saibamos como exatamente se deu essa passagem) converge para o *agápê* cristão. Perante o outro – eis a questão de Epicuro –, dele só tenho acesso (isto quanto ao ser outro) caso busco conhecer a mim e me responsabilizar por mim; em outras palavras: só sei algo a respeito do outro pela senda do eu, ou seja, do saber algo a respeito de mim. É dada, pois, a obrigação³⁸ de fazer do a mim mesmo objeto de conhecimento, e também de cuidado, e, em vista dele (de um eficiente e amoroso cuidado de si), de modelo ou parâmetro para o arrelamento das ações recíprocas. Foi em vista dessa demanda, do mostrar-se a si mesmo para si mesmo (ou seja, do conhece-se a si mesmo requerido como pré-requisito do apelo ao

³⁶ Analisamos tal requisição ancestral no artigo: “De Narciso a Epicuro: do emergir ao resgate da *individualidade*”. In: *Revista Hypnos*, São Paulo, n.25, 2010, pp.129-263.

³⁷ A afirmação corriqueira, em geral proferida com ressoante autoridade, de que “na antiguidade não existe o conceito de indivíduo” carece de ser revista, e por uma razão bem simples: porque o conceito de *indivíduo* deriva dos gregos, remonta à concepção de mônada dos pitagóricos, e de uma maga de outros conceitos filosóficos sob os termos da *bídia*, da *bênôsis*, do *kath'hékaston*, do *adiaíretos*, do *beautês*, do *atomos* etc. São, com efeito, duas coisas distintas: uma, o conceito filosófico propriamente dito do que veio a ser concebido por *indivíduo* filosoficamente referido; outra, a caracterização, uso e aplicação desse conceito nas concepções (sobretudo vinculadas à sociologia e ao direito) da Filosofia moderna e contemporânea. Dedicamos a esse respeito também (cf. nota anterior) um artigo “Sobre o conceito aristotélico de *indivíduo*”. In: BOMBASSARO, L.C.; DALBOSCO, C.A.; KUIAVA, E.A.. (Orgs.). *Pensar Sensível. Homenagem a Jayne Paviani*. Caxias do Sul: EDUCS, 2011, pp. 121-134).

³⁸ O conceito de obrigação aqui está vinculado ao dispor-se à amizade. Nós nos damos obrigações enquanto que a Natureza nos impõe, sob o signo da necessidade. Nós não nos damos, por exemplo, a obrigação de comer, porque ela chega a nós no momento em que a natureza nos impõe a fome, e aí, sim, em vista de critérios (de saúde, estéticos, etc.) nos damos obrigações.

cuidado, da *autárkeia*³⁹), que notamos ter Epicuro concebido a *philia* em termos próximos ao do amor (do *agápê*) cristão.

Cabe destacar de início que o termo *agápê* nem enquanto verbo e nem enquanto substantivo comparece nos textos remanescentes de Epicuro. O termo grego a partir do qual Epicuro em seus escritos expressa a amizade é exclusivamente o de *philia* que comparece nas *Máximas Principais* e nas *Sentenças Vaticanas*. Não dá, a rigor, para se dizer que houve uma passagem da *philia* de Epicuro ao *agápe* cristão, e sim, como já dito que existem vínculos passíveis de serem constatados. O mesmo caberia ser investigado relativo à *philia* dos estoicos, e, claro, em outras fontes da filosofia grega. O verbo *agapáo* (amar), no âmbito da língua grega, é um entre vários (*philéô*, *stérgô*, *eráo*) capazes de designar o conceito de amor. Dentre eles, *philéô* e *eráo*, cada um detém uma conotação específica: *philéô* indica, inerente à ação de voltar-se em direção a alguém ou a alguma coisa, um afeiçoamento em sentido positivo, mais propriamente um sentimento bom, terno, amoroso, sobretudo anímico, não, a rigor, corporal; *eráo*, porquanto indica a ação de voltar-se em direção a, tem, no entanto, um sentido mais restrito, na medida em que esse voltar-se se vincula a uma atração movida pelas afecções da paixão ou pelo ardente desejo (érôs) que se apodera das almas e dos corpos amantes. *Agapáo*, por sua vez, implica, como já visto, a diligência desse voltar-se, e sobre ele recai uma reverência inerente à ação, que, por sua índole, requer um agir consciencioso. Daí por que o *agápê* (o amor, a afeição) comporta um sentimento ou sentido moral, na medida em que requer da ação uma disposição, ou seja, que o sujeito agente dê ao ato do agir uma orientação consciente e bem calibrada; dito de outro modo: requer que ele adeque o móvel da intencionalidade (que, enquanto *agápê*, comporta um bem e uma gratuidade, não propriamente uma estratégia bem calculada em vista de um fim) com a finalidade da ação. Sob esse ponto de vista, entretanto, o *agápe* cristão está bem mais próximo de uma mentalidade estoica que epicurista.

No que concerne ao mandamento judaico e cristão do “amor ao próximo”, ele é ancestral na cultura hebraica. Ele remonta ao *Levítico*, e consta como tendo sido proferido por Javé a Moisés na forma de um preceito: “Tu amarás teu próximo como a ti mesmo”⁴⁰. O *agápê* (o amor) é ali referido

³⁹ Dedicamos um estudo específico ao tema: “Sobre a *autodidaxia* e a *autárkeia* de Epicuro”. *Revista Archaia*, v. n.2, p. 169-182, 2009.

⁴⁰ Lv 19, 18.

como um dever tendo em vista uma comunidade múltipla, no interior da qual, independentemente das diferenças, o amor em tal universo de relações deveria ser o mesmo. Ele (o *agápê*) é requerido a título de um modelo de *ação justa* (nas relações), e é proferido como uma prescrição divina, ou seja, valendo-se de um adjetivo (divino) que expressa a força, a irrevogabilidade e a condição de inquestionável concedida ao preceito. Para além disso, ele contém a exigência de uma conformidade: a da vontade do sujeito (agente) com a vontade divina, do qual não se requer outra vontade senão essa. E, como tal, uma vontade que comporta, em seu exercício, duas coisas: a) saber o que deve ser feito; e b) um princípio de bondade (quer nos termos do bem fazer quer do agir correto dotado de verdade). Ainda no *Levítico*, o “amarás teu próximo como a ti mesmo” surte como um parágrafo final, a título de uma síntese conclusiva de vários outros preceitos de justiça e de boa convivência, tais como não furtar, não mentir, não enganar, não caluniar, não oprimir, não acusar sob falso testemunho, não alimentar o ódio, não maquirar a vingança. Por um lado, fazer isto, ou seja, não furtar, não mentir etc., seria o mesmo que praticar a justiça (isto é, adequar a ação com uma vontade divina detentora de saber e verdade); por outro, o “amar ao próximo”, além de praticar a justiça, realizaria bem mais: concederia ao próximo (ao parceiro da comunidade e a todos os que se punham no círculo da convivência) o mesmo amor que se concede a si mesmo, de tal modo que, do “amor ao próximo”, o “amor a si mesmo” seria o modelo (ou parâmetro) e a referência.

O *agápê* (enquanto substantivo da ação e da atitude amorosa) encontrou na literatura cristã bem mais eco e significados que na literatura filosófica grega. Falando para os romanos, para os quais a lei estava acima de tudo (a justiça, inclusive, era por eles sempre concebida como justiça derivada da força da lei), Paulo de Tarso (judeu de nascimento e romano por cidadania) foi levado a fazer da lei suporte da prática do amor. Não dá para dizer que ele antecederesse a lei ao amor, ou que o amor dispensasse a lei (certamente esse último pressuposto não seria bem acolhido pelos romanos). De um ponto de vista estritamente cristão, a lei (no caso, a lei dita mosaica) coincide com o amor, na medida em que este (o amor) é o conteúdo da lei, ou, em outros termos: da lei o amor é a completude. Mas, eis o que Paulo literalmente escreveu: “o que ama o outro plenifica a lei” - plenifica no sentido de que dá

à lei completude, plena realização⁴¹. Mais adiante, ele acrescentou: “O amor do próximo (no sentido de direcionado ao próximo) não arquiteta⁴² o mal; e acrescenta: “pois a plenitude da lei é o amor”⁴³. Noutro lugar (na *Carta aos Coríntios*), ele definiu esse amor como (digamos) a medida justa⁴⁴ da lei; estas foram as suas palavras: *Hê agápê oudé pote píptei*, ou seja, o amor jamais se excede (quer no sentido de promover equívocos, de ultrapassar para mais ou para menos, e daí a medida justa, frente ao que é devido, quer no sentido de que, para além do amor, não há um outro bem ou valor que o qualifique enquanto tal)⁴⁵; enfim, o amor não comporta outro fim senão ele mesmo!

Na mesma *Carta aos Coríntios* Paulo define o *agápê*⁴⁶ sob uns quantos termos: três positivos (pelos quais diz o que é o amor) e sete negativos (o que “não é”). Em termos positivos o *agápê* é: a) *makrotymeí*, termo com o qual ele poderia expressar pelo menos duas coisas: uma, que o amor a que se refere (distinto do *érôs* tradicional concebido pela literatura grega) está acima das afetações (*thymós*) recíprocas movidas pelos sentimentos, desejos, paixões etc.; outra, que o amor de que fala diz respeito a um ânimo constante, dotado de longanimidade, ou seja, não está à mercê de paixões ou desejos contraditórios do *érôs* romântico, volúvel, sujeito às pulsões da vida; b) *chrêsteúetai*, termo com o qual expressa o amor em sentido ativo, e, portanto, a ação de quem ama, direcionada para o bem (benigna), útil, proveitosa,

⁴¹ Texto grego: *ho gár agapôn tôn béteron nómon peplêrôken*; texto latino: *qui enim diligit proximum, legem implevit* (Rm 13, 8-9).

⁴² “Arquitetar” no sentido de operar, obrar, exercer uma ação provocativa que faz surtir o mal. “Arquitetar” foi traduzido de *ergázetai*. Na *Carta aos Coríntios* (na qual escreve para os gregos) ao invés de *ergázetai*, ele se valeu de *logizetai* (cogitar, calcular). Eis o que disse: *hê agápê (...) ou logizetai tò kakón* – “o amor (...) não cogita o mal” (I Cor 13, 6).

⁴³ Texto grego: *hê agápê tòi plêsiôn kakón ouk ergázetai. plêrôma oun nóμου hê agápê*; tradução latina: *Diectio proximi malum nom operantur. Plenitudo ergo legis est dilectio* (Rm 13, 10). Os parêntesis foram acrescentados.

⁴⁴ O conceito de medida justa é pitagórico. Ele foi concebido sob os termos de um governo (uma regência, nos termos da *phýsis*), primeiro, vinculado às dimensões biológicas (de nutrição, reprodução, conservação) conforme os limites e as necessidades de cada criatura viva; segundo, vinculado ao exercício da vontade (sobre as paixões e impulsões da sensibilidade) em dependência de uma medida justa racionalmente concebida. Daí que o conceito de medida justa evoluiu no sentido de definir a ordem derivada da lei enquanto poder coletivo e justiceiro da *Pólis*.

⁴⁵ I Cor 13, 8.

⁴⁶ I Cor 13, 4-7. *Agápê*, na tradução clássica latina da *Carta aos Coríntios*, foi versado por *caritas*, na *Carta aos Romanos*, *dilectio*.

benfazeja (*chrêstós*), de modo que toma para si o que é correto (direito) feito uma necessidade; atitude que faz com que o amor (o agir amoroso) seja c) *zêloi*, zeloso, cuidadoso. E estes são os termos negativos: a) o *agápê* não é *peapereúetai*, expressão de uma ação irrefletida, sem consciência do que se está fazendo, sem seriedade ou de modo inconstante – a exemplo do que já ficou dito no item “a” em termos positivos; b) não é *physioutai*, um amor que comporta uma ação que exhibe uma natureza inflada, e que, portanto, dispensa o orgulho, a vaidade, e, por suposto, o egoísmo, ou ainda (como posto no item “c”), não faz do com que o útil seja apenas proveitoso ou benfazejo para si, porque se move por sentimentos ponderados (racionalmente calculados) da reciprocidade benfazeja; c) o *agápê* não é *aschêmonei*, um amor que se executa em contradição às regras do decoro, que, por sua vez, se resumem numa só: em “amar o próximo como a si mesmo”, ou seja, em uma regra que prescreve, não propriamente o que convém, mas o que é devido fazer (em sentido moral – cujo termo, do ponto de vista de Paulo, significa em conformidade com os ditames da doutrina cristã); Daí que a ação do amor é um agir que d) *ou zêtei tà eautês*, ou seja, não busca (deseja, quer, intenciona) o a si mesmo no outro, e tampouco requer do outro o que estritamente lhe interessa ou o que para si é apenas proveitoso, etc., de modo que age desinteressadamente. Sendo assim, então o amor não é e) *paroxýnetai*, uma ação exasperada, impulsiva, encolerizada, que se exerce contra o amado. Refere-se, pois, a uma ação que se define sob estes termos f) *ou logizetai tò kakón*, ou seja, uma ação que não cogita (calcula, arquiteta) o mal. Ação que ainda se define sob outros termos g) *ou chaíreiepi têtì adikíam*, que não se regozija (não acolhe) com satisfação qualquer injustiça sofrida pelo outro, e que, por suposto, não tripudia encima da desgraça alheia, ao contrário, e sob qualquer circunstância (aqui Paulo, em conclusão, se expressa novamente em forma positiva), trata-se de uma ação que *sygchaírei dè têtì alêtheíai*, ou seja, que se compraz (congratula-se, regozija-se) com a verdade: com o que é devido ou com o que é requerido como amor.

Do que Epicuro concebeu em grego por *phília*, foi Cícero (106-43 a.C.) quem forjou⁴⁷ para os romanos, e também para a posteridade, a expressão latina. Em Cícero efetivamente existem uns quantos termos que certificam uma profunda aproximação entre a *phília* de Epicuro e o *agápê* concebido

⁴⁷ Sobre Cícero receptor da doutrina de Epicuro tratamos abundantemente em *Os Caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.

pelos cristãos. O mais expressivo quanto a essa aproximação está em dois termos latinos entre si conjugados – *quo in se ipsum* e *se ipsos amentur* –, com os quais Cícero definiu (sob os recursos do latim) o ser amigo disseminado pela doutrina de Epicuro. O *quo in se ipsum* – *que em si mesmo*, e o *se ipsos amentur* – amar por si mesmos de Epicuro comparecem em duas referências de Cícero, ambas no *De finibus*: na primeira, naquela em que Cícero afirma ser a amizade, para Epicuro, um princípio de sabedoria, a ponto de caber ao sábio reservar “para o amigo o mesmo afeto que tem por si mesmo – *quo in se ipsum*”⁴⁸; a segunda consta nesta assertiva (dada por Cícero como uma opinião corriqueira difundida entre os epicureus, que diziam): “se colocamos nas amizades só a expectativa do prazer, veremos que quase toda a amizade vai fraquejar”. E a assertiva, em sua continuidade, deixa claramente entender que o prazer (o deleite, de um ponto de vista epicureu) está sim presente nas relações de amizade, mas a amizade não se restringe a ele. Eis a continuidade: “De início, quando entramos em relações de amizade, elas se dão costumeiramente por impulsos em vista do prazer, mas, depois, quando a convivência ativa a familiaridade, aí floresce um amor tão grande, que, não oferecendo à amizade qualquer utilidade, mesmo assim os amigos continuam amando uns aos outros por si mesmos – *se ipsos amentur*”⁴⁹. Aqui, portanto, está (do ponto de vista referido por Cícero) a condição *sine qua non* pressuposta por Epicuro quanto à preservação da amizade: não “...podemos conservar a amizade se não amamos os nossos amigos como a nós mesmos (*nosmet ipsos diligamus*)...”⁵⁰.

Do referido por Cícero, não cabe efetivamente deixar de reconhecer que a *philia* de Epicuro converge para o *agápê* dos cristãos. Em Mateus (cujo texto originário foi escrito em aramaico e, depois, traduzido para o grego) e também em Marcos a chamada lei de ouro do cristianismo consta sob a

⁴⁸ “*Quocirca eodem modo sapiens erit affectus erga amicum, quo in se ipsum...*” (CÍCERO. *De finibus*, I, XX, 68). Na tradução de Jules Martha: “*le sage confondra dans un même sentiment les intérêts de son ami et les siens propres...*”; na de H. Rackham “*the Wise Man will feel exactly the same towards his friend as he does towards himself...*”.

⁴⁹ “*... si amicitiam propter nostram voluptatem expetendam putemus, tota amicitia quasi claudicare videatur. Itaque primos congressus copulationesque et consuetudinum instituendarum voluntates fieri propter voluptatem; cum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum, ut, etiamsi nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur*” (*De finibus*, I, XX, 69).

⁵⁰ “*... neque vero ipsam amicitiam tueri, nisi aequae amicos et nosmet ipsos diligamus...*” (*De finibus*, I, XX, 66).

mesma expressão grega (*agapêseis tôn plêsíon sou hês seautón* – ama teu próximo como a ti mesmo), mas, na medida em que foi traduzida para o latim, agregou ligeira modificação: a) em Mateus comparece assim (em clássica tradução latina⁵¹): *diliges proximum tuum sicut teipsum* – “ama teu próximo como (*sicut* = do mesmo modo que) a ti mesmo”⁵²; b) em Marcos: *diliges proximum tuum tamquam teipsum* – ama teu próximo como (*tamquam* = como se <fosse>) a ti mesmo⁵³. *Diliges*, traduzido de *agapáo*, comporta o significado que, em português, veiculamos com o verbo diligenciar: a ação de executar uma tarefa com atenção, zelo ou cuidado. O destaque não recai para a ação propriamente dita, e sim para o zelo e cuidado aplicado na execução da ação. O mesmo se aplica à referência de Cícero atribuída a Epicuro, em que a *amicitia* (a *phília*) comporta um diligenciar exercido sob uma mesma medida para si que para o outro, de tal modo que a reciprocidade, aventada pelo pacto de amizade, se apoia (conforme o mesmo Cícero) no seguinte princípio: “não amar menos os amigos que a si mesmos – *ne minus amicos quam se ipsos diligant*”⁵⁴. Trata-se, pois, de um amor equânime, do qual Cícero diz que Epicuro teria dado inclusive algumas indicações, por exemplo, que “devemos nos alegrar com a prosperidade dos amigos do mesmo modo como nos alegramos com a nossa, e devemos igualmente padecer com eles as suas dores”⁵⁵.

Na medida em que observamos atentamente os escritos de Epicuro efetivamente encontramos nas *Máximas* um exemplo bem claro da referida equanimidade: “O sofrimento do sábio com a própria tortura (diz a máxima) não é maior que com a tortura de um amigo (*phílos*)”⁵⁶. Diante desse dizer, podemos fazer pelo menos duas observações: em primeiro lugar, que, por sábio, Epicuro não se reporta a um sujeito particular, mas a todos aqueles que,

⁵¹ Cf. *Novum Testamentum Graece et Latine*, apparatus critico instructum edidit Augustinus Merk. Editio nona. Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1964; *La Bible de Jérusalem*. Paris: Les Éditions du CERF, 1974.

⁵² Mt 19, 19 e 22, 30-40.

⁵³ Mc 12, 31.

⁵⁴ *De finibus*, I, XX, 70

⁵⁵ “*Nam et laetatur amicorum laetitia aequae atque nostra et pariter dolemus aegritudibus*” (*De finibus*, I, XX, 67).

⁵⁶ *Máximas principais*, LVI. É estranho que Plutarco, perante essa máxima, tenha constatado uma grande contradição. Ele não conseguia entender como Epicuro elegeu a amizade como fonte de prazer e, ao mesmo tempo, se dispunha a sofrer grandes dores por um amigo? (*Contra Colotes*, 8, 1111B).

no uso de sua própria razão, almejam um mundo governado por princípios de bondade e de qualificação humana. Aqui, o sábio de Epicuro não é alguém por natureza dotado de faculdades hiperbólicas ou de qualidades sublimes, mas alguém dedicado a prover para si (e, claro, para o recinto dos de sua convivência – dos *plêsíon*), e do melhor modo possível, tais qualidades. Sábio, com efeito, é todo aquele que de algum modo se rege racionalmente (que exercita o pensar) e que tem obrigações humanas (deveres existenciais) para consigo mesmo e para com os demais parceiros (*phílos*, *plêsíon*) do âmbito da convivência. Daí, em segundo lugar (e isto tanto na proposição anterior – que “o sábio sofre a tortura de um *amigo* tanto quanto a própria” –, quanto naquela outra, na que diz que “devemos nos alegrar com a prosperidade dos *amigos*”), por *phílos*⁵⁷, em ambos os casos, Epicuro se refere não propriamente ao familiar ou parente, nem o amigo em sentido estrito, mas, efetivamente, ao parceiro humano. Para todos os efeitos, a *philia* do sábio não diz aqui respeito a um sentimento particular, e sim universal (amplo em sua abrangência), e se dirige a todos os membros da comunidade humana da qual o sábio faz parte. Sob esse aspecto, e assim como no direito⁵⁸, fica mais uma vez realçado que a *philia* (porquanto não se separa) transcende em Epicuro o deleite (o prazer) subjetivo e vem a se constituir num deleite comunitário, coletivo (do mesmo modo como também se dá com a dor). Bem por isso que o sábio (sob os termos já ditos) reverte para si a tortura do amigo num sentimento de profunda dor.

Sem querer estender demais esta exposição, entretanto como forma de certificar que de fato existem vínculos entre a *philia* de Epicuro e o *agápê* cristão, podemos apenas nos deter um pouco na definição de Clemente de

⁵⁷ O *phílos* é o parente, o parceiro, o amigo, e, a *philia*, expressão do sentimento (de amizade, de amor, de afeição) para com eles; o *philéma* é o *beijo*, o sinal ou marca visível, concreta, desse sentimento.

⁵⁸ Em Epicuro, o *dikaion* (o justo, o direito) comporta prerrogativas semelhantes ao da *philia*: contribuir ao máximo para o interesse geral. “Interesse”, aqui (*sympbéron*), diz respeito ao que é reciprocamente útil e vantajoso, de modo que não comporta o sentido tal como, por exemplo, Trasímaco (*República*, I, 336ss.) quis fazer crer: como um interesse inerente à lei derivado do que é útil para o governante, e que recai sob os demais como um peso ou subjugo. O direito se define, sim (em termos ideais), como um “interesse”, mas não de um só (nem que seja “o do mais forte”, como supôs Trasímaco), nem de uma elite ou de um grupo (mesmo que de sábios), nem de uma cidade inteira, e sim, de um (do particular) e do todo (do universal humano considerado, do coletivo). “Este interesse, na doutrina atomística, não pode ser senão o de todos e o de cada um” (GOLDSCHMIDT, V. *op. cit.*, p.40).

Alexandria (150-215) a respeito do *agápê*. Claro que Clemente não se reporta diretamente ao epicurismo, e, tampouco ao estoicismo, mas indiretamente se põe bem próximo da mentalidade deles. Já em seu tempo criticado por roubar o que era bom dos gregos como se fosse seu, e bater forte no que entendia ser errado neles, Clemente saiu-se com esta justificativa: “Assim como aquele que carece de alimento tira o leite da cabra e o que precisa de vestimenta remove o pelo, também eu posso aproveitar daquilo que é bom dos gregos”⁵⁹... Mas, Clemente concebeu assim o *agápê*: como “a observância do que concorda com a razão, com a vida e com os costumes, ou, em outras palavras, com o intercambio das relações da vida...”⁶⁰. No dizer dele – e isto não está longe do ponto de vista de Epicuro – o amor, o *agápê*, pede por reciprocidade (por *homónoia*, concórdia, união) entre o pensar e o viver, e, portanto, se expressa pela *philophrónêsis*: por um saber fazer (no sentido de saber gerar o devido) na referência ao outro. O ágape cristão (de um ponto de vista de Clemente) comporta, pois, uma característica bem própria da *phília* de Epicuro, qual seja, a da reciprocidade solidária que os membros da comunidade (do Jardim) deveriam cultivar entre si ou com os parceiros... Acrescida da *philophrónêsis*, o que efetivamente define (nos termos de Clemente) o *agápê* é a retidão (a *orthós*) derivada da doutrina cristã e com a qual são edificadas (para além de requisições da fé, e movido por um senso de racionalidade, sinceridade e justiça) as relações de amizade e de afeição perante os parceiros (os *betaîros*) com os quais nos deparamos. “*Hetaîros* (explica o próprio Clemente) deriva de duas palavras, de *héteros* e de *egô*, de modo que *betaîros*, quer dizer um *outro eu mesmo*”, ou, como Clemente ainda diz, contém a expressão de um eu análogo, e daí o *adelphós*, o semelhante, o próximo. “Ao *agápê* (acrescenta) se associa também a hospitalidade (a *philoxenía*), que é uma espécie de amor (*philotechnía*) que se exerce na relação para com aqueles que nos são estranhos”; se bem que o principal da hospitalidade (acrescenta) consiste em oferecer “o útil aos estranhos – *tò ôpbélimon toîs xénois*”⁶¹.

Que há nos dizeres de Clemente vínculos fortes com a mentalidade de Epicuro, isso é inegável. Nas cartas de Epicuro que chegaram até nós, na

⁵⁹ *Les Stromates*, I, I, 12 – Introduction, texte critique, traduction de Pierre Voulet. Paris: Les éditions du CERF, 1981.

⁶⁰ *Les Stromates*, II, IX, 141-142.

⁶¹ *Les Stromates*, II, IX, 142.

dirigida a Pítocles consta explicitamente o termo *philia* substantivado sob o conceito da *philophronêsis*: “Cleão (escreveu Epicuro a Pítocles, a título de preâmbulo) me trouxe a tua carta, na qual conservas em relação a nós⁶² valiosos sentimentos de amizade, sob o mesmo interesse (*spoudês*, zelo, cuidado) de nossa relação para contigo...”⁶³. Há, nesse dizer de Epicuro, uma sinfonia de termos – *philophronoúmenos*, *dietéleis*, *axiôs* e *spoudês* – com os quais louva acima de tudo a Pítocles pela sua reciprocidade (solidariedade) na amizade. É essa ação recíproca (essa interação de cultivo), destacada por Epicuro como a característica primordial da amizade (da *philia*), que ele a concebe como uma *phronêsis* (como uma sabedoria prática, ou prudencial) valiosa e instrutora das relações amistosas. É por se constituir num cultivo (numa ação zelosa de reciprocidade) que a amizade é por ele expressa (na referência a Pítocles) sob os termos de uma *philophronêsis* – conceito com o qual designou um cultivo calculado (em sentido positivo) entre sentimentos do coração (do *phrénas*) e interesses da razão (do *noûs*). Daí, enfim, na medida em que Epicuro encontrou na amizade uma fonte congregante segura das relações humanas, viu nesse fenômeno a possibilidade de gerar o humano sob as duas dimensões que nele, enquanto se conflitam se complementam: a dos sentimentos (dos ditames do coração) e a da razão (dos ditames da mente humana). Ele constatou que a amizade é uma sabedoria (do coração e da mente), que, entretanto, não se define pelo conceito de transitório, ou de passageiro ou de fugaz, mas de continuidade, de conservação ou de demora. Dá-se que é a demora que qualifica os frutos da amizade, que, por sua vez, germinam os do amor, cuja primordial característica é a agregação. Por ser sempre a amizade subjetiva, por estar vinculada ao cultivo, ela inevitavelmente requer o que Epicuro denomina de *spoudês* (termo que comporta vários significados): requer zelo, que, por sua vez, não existe sem empenho; e mais: dado que ninguém se empenha e zela por algo que não lhe causa interesse, então se trata (enquanto zelo, empenho e interesse) de um esforço voluntário (jamais imposto) decorrente de um ardor estimulado (promovido) e cultivado pelo coração e pela razão, e que se conclui em satisfação e em

⁶² Epicuro não se refere estritamente a si mesmo, mas aos membros da comunidade do Jardim.

⁶³ *en ê philophronoúmenos te perî hêmas dietéleis aksiôs tês hêmetêras perî seautôn spoudês* (*Carta a Pítocles*, 84).

gosto de viver. São, enfim, vários termos que em Epicuro definem o móvel da amizade: o zelo, o empenho, o interesse, a vontade, o ardor (entusiasmo), a satisfação (felicidade), e, com ela, o deleite ou o prazer.

Recebido em março 2012

Aceito em abril 2012

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Edited by Ingram Bywater. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CICERO. *De finibus bonorum et malorum*. With an english translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- _____. *De termes extrêmes des biens et des maux*. 2 vols., Texte établi et traduit par Jules Martha. Cinqüième tirage revu, corrigé et augmenté par Carlos Lévy. Paris: Les Belles Lettres, (t.I) 1990, (t.II) 1989.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Les Stromates I*. Introduction, texte critique, traduction de Pierre Voulet. Paris: Les éditions du CERF, 1981.
- DIELS, Herman & KRANZ, Walther. *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 Ilaria 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.
- _____. *Lettres 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, trad. enotas de J. Quartim de Moraes. SP: Loyola, 2010.
- FARRINGTON, Benjamin. *A Doutrina de Epicuro*. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *Épicure et ses dieux*. Paris: Quadrige/PUF, 4ª ed., 1997.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *La doctrine d'Épicure et le Droit*. Paris: Vrin, 2ª ed., 2002.
- LUCRÉCIO. *De rerum natura/ De la nature*. Texte établi et traduit par Alfred Ernout, 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, v.1, 1985, v.2, 1990;
- PESCE, Domenico. *Il pensiero stoico ed epicureo*. Scelta, traduzione dei sistemi a cura de Rodolfo Mondolfo. Intraduzione critica e commento a cura di Domenico Pesce. Firenze: La nuova Italia, 1958.
- PLATÃO. *República*. Trad. di Franco Sartori. Con testo a fronte. Bari: Laterza, 1997;
- _____. *Fedro*. Testo greco a fronte. Traduzione de Piero Pucci e introduzione de Bruno Centrone. Roma/Bari: Laterza, 2005.

- PLUTARCO. *Contra Colotes*, In: *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, XII: *Tratados antiépiciúreos. Contra Colotes, Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro y De si está bien dicho lo de 'vive ocultamente'*. *Introducciones, traducción y notas de Juan Francisco Martos Montiel*, Madrid: Editorial Gredos, 2004
- 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*, Brasília, 2, 2009, pp. 169-182;
- _____. "De Narciso a Epicuro: do emergir ao resgate da individualidade". *Revista Hypnos*, São Paulo, n.25, 2010, pp.129-263;
- _____. "Epicuro e o tema da amizade (I): a *philia* vinculada ao érôs da tradição e ao êthos cívico da *pólis*". *Revista Princípios*. Natal. v.18, n.29, 2011, pp.5-35.