

Do ethos hedonista como projeção de um ideal cultural

Rafael Lucas de Lima*

Resumo: O hedonismo é uma das mais antigas perspectivas filosóficas acerca do agir moral, desenvolvendo-se, da Antiguidade Clássica grega aos nossos dias, em distintas teorias éticas e políticas. Seu cerne é o princípio de que não há, nem para o ser humano, nem para qualquer ser sensível, finalidade alguma a ser buscada que seja superior ao prazer. Na consideração do prazer, contudo, surgem algumas variações e discordâncias, que caracterizam teorias hedonistas distintas. Destarte, alguns assumem a existência de prazeres da alma, outros os descartam; uns afirmam que prazer e felicidade são a mesma coisa, enquanto outros negam isso. Em meio a essa diversidade, nosso propósito, neste artigo, é abordar aquelas que seriam, quicá, as teorias éticas hedonistas mais relevantes no contexto histórico da Grécia Antiga – o hedonismo cirenaico e o epicurismo – e destacar seu papel como fundamento dos modos de vida daqueles que as sustentavam, nos quais se pode ver o engendramento de um autêntico *ethos* filosófico-hedonista, que manifesta um ideal cultural peculiar.

Palavras-chave: Cultura, Filosofia, Hedonismo, Antiguidade.

On the hedonistic ethos as the projection of a cultural ideal

Abstract: The hedonism is one of the most ancient philosophical perspectives on the subject of moral action, and it has been developed from the Classical Antiquity to our days, in different ethical and political theories. The core of hedonism is the principle that maintain that there is not, to the human being nor to any other sensitive being, any other aim to be reached than pleasure. Notwithstanding, in considering pleasure we can find some variations and disagreements, which characterizes distinct hedonistic theories. Thus, some say there are pleasures of the soul, while other discard this idea; others say pleasure and happiness are the same thing, while others deny it. In the midst of this diversity, our purpose in this article is to shed some light on what we may consider, perhaps, the most relevant hedonistic ethical theories in the context of Ancient Greece – the kyrenaic and the epicurean ethics – and to highlight its influence as the foundation of the *ethos* of those who embodied the hedonistic principles, in which we may see the creation of an authentic philosophical-hedonistic *ethos*, which manifests a peculiar cultural ideal.

Key-words: Culture, Philosophy, Hedonism, Antiquity.

* Professor Adjunto da Universidade de Pernambuco (UPE campus Petrolina); Licenciado em Filosofia, Mestre em Metafísica e Ética, e Doutor em Filosofia Prática pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

I

A fim de situar adequadamente a tese que sustentarei neste artigo – a de que podemos identificar, a partir de fragmentos e doxografia, a existência e o cultivo deliberado de um autêntico *modo de viver* ou *ethos hedonista* entre vários filósofos gregos antigos, sendo esse modo de viver a projeção de uma ideia ou paradigma conscientemente idealizado e perseguido, e que essa atividade criadora de ideais e executora de práticas adequadas à sua consecução constitui um dos sentidos da palavra *cultura* – convém que sejam feitas algumas considerações preliminares acerca das partes da Filosofia, posto que é sobre uma delas, em particular, que nos debruçaremos aqui.

Remonta à Antiguidade a concepção que divide a Filosofia em três grandes partes distintas e complementares – a física, a ética e a lógica. A física compreende, em sentido abrangente, as investigações filosóficas sobre o cosmos, sobre a realidade em sua totalidade e, de modo mais específico, as investigações sobre a natureza. O ser humano e sua conduta, bem como os julgamentos que se possa fazer sobre ela, pertencem à esfera da ética, ao passo que, à esfera da lógica, *grosso modo*, pertencem as investigações acerca do pensamento e da maneira adequada de expressá-lo. Nessas três esferas de considerações do pensamento filosófico encontramos leis que atuam de modos distintos sobre nós – no universo e na natureza, há leis que atuam contínua e ininterruptamente, sempre da mesma maneira, como quando se diz que é impossível que a gravidade deixe de funcionar agora, por exemplo, e volte a atuar somente dez minutos depois; na realidade humano-social, na esfera da ética, há as leis da liberdade, que atuam sobre nós de modo muitíssimo distinto das leis naturais, posto que aquelas não tenham, por si mesmas, como essas o têm, um grande poder persuasivo e decisivo sobre nós, uma vez que dependam da nossa vontade para que possam exercer sua força como causas eficientes; por fim, na esfera do pensamento, da lógica, existem leis como as da não-contradição e a da identidade, que estão na base da possibilidade mesma de pensarmos coerentemente e de falarmos adequadamente acerca das coisas do mundo, de construirmos sobre elas algum conhecimento e de podermos expressá-lo através de um discurso que seja inteligível para nossos semelhantes.

As três partes da Filosofia, para as quais se direciona, em maior ou menor medida, toda atividade filosófica, compõem um todo orgânico e coerente. Conforme essa compreensão, podemos pensar, como efetivamente se tem pensado, que o filósofo deveria ser capaz de articular cada uma daquelas partes de modo que viesse a criar para si um modo singular de viver. Quero dizer, com isso, que sua perspectiva sobre a realidade, o modo como o filósofo enxerga o mundo (através do qual se esboçam suas noções de física e de cosmologia) deve ser projetado e transparecer no seu modo de ser no mundo (por meio do seu *ethos*, que manifesta seu caráter), de maneira que sua perspectiva física sirva-lhe de guia para a criação de um estilo próprio de viver (de conduzir-se em sua existência individual e social), pela vivência do qual ele sentisse que não estaria em contradição nem com a realidade (tal como a concebe), nem consigo mesmo (no que se pode ver coerência lógica).

Gostaria de refletir com um pouco mais de vagar sobre uma dessas três partes da Filosofia – a ética – e, especificamente, sobre o hedonismo ético dos filósofos cirenaicos e dos epicuristas, escolas cujos fundadores, pelo menos, parecem ter conseguido atingir um êxito considerável no que tange a articular coerentemente, em suas vidas, as três partes da Filosofia. Para meus propósitos aqui, essa coerência, que resulta no que chamei de *ethos hedonista*, aponta, por sua vez, para uma acepção específica da palavra *cultura*, aquela que lhe compreende como *atividade espiritual de criação de paradigmas* e, paralelamente, como *atividade material de engendramento de práticas e modos de ser*. Abordarei esse conceito de cultura mais adiante, na terceira parte deste artigo; enquanto isso, ocupar-me-ei, a seguir, de considerações mais detalhadas sobre o objeto da ética e os tipos atualmente reconhecidos de teorias éticas, visando caracterizar e distinguir o hedonismo diante de outras teorias, e encontrar o fundamento que nos permite fazer dele, como se tem efetivamente feito até hoje, um ideal cultural, um paradigma a partir do qual se torna possível cultivar um modo singular de viver.

II

O ser humano é um ser moral. Não porque já nasça com valores morais prontos dentro de si, o que equivaleria a assumir uma postura inatista e determinista, quando as pesquisas das ciências humanas já demonstraram o

caráter de coisa construída de toda a realidade social¹. Assim é que o ser humano *torna-se* moral; e isso porque, como ser sensível, é afetado pelo prazer e pela dor. Aquilo que nos causa prazer, buscamos-lo, sendo verdadeiro também o contrário disso: que nos esquivamos de tudo aquilo que nos possa causar dor ou diminuir nosso prazer. Eis, pois, a base natural, por assim dizer, da moralidade, dos valores morais, dos costumes que nós engendramos com base nesses valores, dos hábitos que nós desenvolvemos relativamente a chamar de *bom/bons* ou de *mau/maus* determinado(s) indivíduo(s), objeto(s), situação(ões), condutas. A moralidade concerne ao bem e ao mal, os quais são valores que, em si mesmos, como quaisquer outros valores, não existem imediatamente no mundo externo (como nele existem este computador com que escrevo e esta mesa sobre a qual ele repousa), embora possam vir a existir, quer sob a forma da incarnação direta nas ações dos indivíduos (às quais podemos denominar de boas ou más), quer sob a forma das consequências possíveis de resultar dessas mesmas ações (que também podem receber os mesmos epítetos). Embora, sem dúvidas, os padrões morais variem de uma comunidade humana para outra, de um ponto geográfico para outro (de modo que não poderemos jamais erigir um padrão universal de moralidade, embora possamos pensá-lo e mesmo querê-lo), podemos afirmar que os problemas morais são, com efeito, universais. Isso quer dizer que, independentemente da diversidade de padrões morais existentes, que nada mais são que manifestações culturais particulares, os seres humanos deparar-se-ão sempre com situações nas quais terão que lidar com aquilo que, a partir dos seus próprios padrões morais, considerarão, para si mesmos ou para outrem, um bem ou um mal. Certamente, esse modo de considerar as coisas, sob o prisma da moralidade, acompanha-nos há milhares de anos, desde antes do surgimento de uma reflexão sistemática sobre o agir moral. A reflexão rigorosa sobre o agir moral constitui aquilo que se chama *ética*.

¹ Diversos pensadores, do século XIX para cá, investigaram e discutiram sobre a construção da realidade social como algo estreitamente relacionado à ação humana, aos valores e costumes que a orientam, às condições materiais e espirituais existentes em um contexto histórico, social e cultural específicos e que a determinam, em alguma e fundamental medida. A esse propósito, veja-se, por exemplo: Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007. Durkheim, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo, Editora Nacional, 1987. Geertz, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1989. Berger, Peter; Luckman, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis, Vozes, 2012.

Ética é a parte da filosofia que estuda o agir moral². A conduta moral pode ser objeto, na filosofia, sobretudo de dois tipos de teorias éticas: as deontológicas e as teleológicas ou consequencialistas³. As *éticas deontológicas* partem do princípio de que o que importa considerar na conduta de alguém são os *aspectos internos* da mesma, isto é, a vontade e os motivos do agente; nada valem as consequências das ações, por mais que tenham sido boas para outrem, se resultarem de uma má vontade do agente. Pelo contrário, as *éticas teleológicas* consideram muito mais relevante para o julgamento moral as *consequências* das ações, embora não passe despercebida a disposição interna do agente. Para a deontologia, portanto, não é a consecução de determinados fins ou objetivos, não é o engendramento de determinadas consequências que fazem de uma ação boa ou má, mas exclusivamente a volição do agente, enquanto que, para a teleologia ética, não importam quais motivações o agente tenha, mas apenas se sua conduta produziu o fim (*télos*) assumido como bom, ou, alternativamente, se diminuiu aquilo que se considera mau (que poderíamos chamar de um fim negativo).

Em cada uma dessas grandes perspectivas éticas (deontologia e teleologia), diversas teorias éticas particulares podem ser alocadas, cada uma delas com suas características singulares. Uma vez que tenhamos chegado a essa concepção geral da ética filosófica, convém especificar um pouco mais nossa discussão, direcionando-a para o grupo das éticas teleológicas, onde encontraremos as éticas hedonistas, em geral, e o hedonismo dos cirenaicos e dos epicuristas, em particular.

As teorias teleológicas do agir moral repousam todas sobre o mesmo fundamento, a saber – o de que *há um objetivo comum a todos os seres humanos*. Ao longo da história da filosofia, diversas foram as respostas sobre qual objetivo seria esse. Assim, por exemplo, Aristóteles (384-322 AEC) afirmou que tal objetivo

² Além das *éticas filosóficas*, que foram as primeiras a surgir, há que se mencionar também as *éticas científicas*. Essas últimas, que começaram a constituírem-se como saber científico a partir do século XVIII (pense-se, por exemplo, nas pesquisas de Beccaria, no âmbito do direito penal, acerca da ação criminosa), desenvolveram-se celeremente ao longo do século seguinte, de modo particularmente notável nas áreas da sociologia, com os estudos de Durkheim, e da psicologia, a partir das pesquisas de Wundt. Assim, embora assinalando a existência desse outro ramo das investigações éticas (o científico) e a importância, sem dúvidas, das suas pesquisas para o conhecimento da esfera moral da vida humana, ater-me-ei, aqui, apenas à ética filosófica. Para mais informações acerca da distinção entre éticas filosóficas e científicas, assim como para os tipos de teorias éticas, cf. Vázquez, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982.

³ Afirmo que as ações podem ser *sobretudo* englobadas, na ética filosófica, quer na deontologia, quer na teleologia, porque há um terceiro grupo de teorias éticas – chamado de éticas não-clássicas – que surge no século passado, em função do advento de novas tecnologias e do célere avanço da ciência. Esse terceiro grupo de éticas é aquele no qual encontramos, por exemplo, a *ética da responsabilidade*, de Hans Jonas (cf. JONAS, 2006).

ou fim supremo é a felicidade (cf. *Ética a Nicômaco*); Agostinho (354-430), por sua vez, afirmou que o *summum bonum* humano é a salvação da alma (v. *Diálogo sobre a Felicidade* e *A Cidade de Deus*); no Século do Iluminismo, Kant (1724-1804), em uma ética na qual se pode encontrar elementos deontológicos e teleológicos, sustentou que o *télos* da vida humana é o engendramento, em cada ser racional, de uma boa vontade (v. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*); no século XX, partindo do enorme e terrível poder alcançado por nossa espécie através do célere desenvolvimento da ciência e da técnica, Hans Jonas (1903-1993) defendeu que nosso objetivo comum, como seres humanos, é o de empreender esforços no sentido de assegurar a continuidade da existência da nossa espécie neste planeta (e talvez mesmo fora dele), assim como garantir a existência dos demais seres vivos com os quais compartilhamos atualmente a vida na Terra (cf. *O Princípio Responsabilidade*). Menciono, por fim, a perspectiva teleológica hedonista, única que me interessa aqui, para a qual *a finalidade comum do gênero humano é o prazer e a fuga da dor*. Passo a discutir, agora, a concepção hedonista dos filósofos cirenaicos, abordando, em seguida, a dos epicuristas, procurando apresentá-las como teorias cujos fins práticos consistiam na criação de modos de ser que manifestassem o ideal cultural hedonista⁴.

III

No âmbito do pensamento filosófico, costuma-se atribuir a Sócrates (469-399 AEC) o início das reflexões e discussões teóricas sobre a moralidade, pelo menos no que tange à ética filosófica⁵. Não é de causar espanto, portanto, que seja entre os pensadores do círculo socrático que encontraremos os primeiros desenvolvimentos teóricos sobre ética, como os que encontramos nos diálogos do seu mais notável discípulo, Platão, e sobretudo, para meus objetivos neste artigo, no pensamento do primeiro filósofo hedonista que se conhece – Aristipos de Cirene (435-356 AEC). O pouco que sabemos sobre Aristipos deve-se, em grande e

⁴ O hedonismo moderno, que surge na Inglaterra do século XVIII, reavivado por Jeremy Bentham sob o nome de *utilitarismo*, não será discutido aqui, pois extrapolaria os limites dentro dos quais meu tema contém-me.

⁵ Apesar desse justo reconhecimento às importantes contribuições de Sócrates ao desenvolvimento da ética filosófica, devemos observar que Demócrito de Abdera (ca. 460-370 AEC), que foi contemporâneo do ateniense, também refletiu sobre o assunto, assim como sobre política; do seu pensamento, o que subsiste hoje é doxografia e fragmentos (cf. o título *Pré-socráticos*, da coleção *Os Pensadores*).

fundamental medida, à célebre obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio (biógrafo que floresceu por volta do século III), a qual constitui uma das principais fontes para o estudo da história da filosofia grega antiga, uma vez que, dos pensamentos de muitos filósofos lá mencionados, tudo o que nos resta é o que lá está.

Uma das maiores dificuldades que se encontra no estudo do pensamento dos antigos filósofos gregos consiste na quase que completa inexistência, hoje, das suas obras. É o que ocorre, por exemplo, com muitos dos filósofos chamados de pré-socráticos. Embora essa seja a situação atual, na época em que Laércio escreveu as *Vidas*⁶ ainda existiam muitas obras desses antigos filósofos, entre as quais se encontravam as dos cirenaicos⁷. Após esse período, contudo, a história não mais legou para nós obra alguma de Aristipos, nem mesmo de seus discípulos, de modo que se torna bastante difícil atingir uma elevada precisão conceitual e um conhecimento mais sólido sobre a filosofia e a ética hedonista dos cirenaicos. Não obstante, sabe-se que sucedeu com Aristipos o mesmo que com muitos outros jovens gregos do seu tempo: como um poderoso imã, a notoriedade da filosofia de Sócrates arrebatou-o para Atenas, como afirma Laércio nas *Vidas*, no parágrafo inicial da seção dedicada ao filósofo cirenaico: “Aristipos nasceu em Cirene, mas veio para Atenas, de acordo com as palavras de Aisquines, atraído pela fama de Sócrates” (LAÉRCIO, 2008, p. 63, § 65).

Ora, a fama de Sócrates quer dizer o que se dizia de Sócrates; e o que se dizia dele constituía-se, com esteio no que ele mesmo professava e fazia publicamente, num *modelo*, seja como exemplo de um modo de pensar, de agir e de viver a ser, por alguma razão, evitado, como pensavam os muitos, seja, pelo contrário, como um exemplo a ser seguido e multiplicado, em alguns aspectos, pelo menos, como pensavam os poucos. Essa situação, aliás, não se alterou até os nossos dias, permanecendo Sócrates, para nós, como um paradigma, para o “bem” ou para o “mal”. Não me interessa aqui, certamente, considerar o que pensam os muitos sobre o filósofo ateniense; interesse-me, antes, pelo ideal ético elevado que Sócrates projetou, buscou, viveu e inspirou naqueles que com ele

⁶ Prezando pela objetividade, passo a referir à obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio, utilizando apenas a palavra *Vidas*.

⁷ Para uma lista resumida de algumas das obras de Aristipos que existiam na época em que Laércio viveu, cf. § 83-85 das *Vidas*. Ao longo dos parágrafos seguintes (§ 85-103), dedicados aos discípulos de Aristipos, Laércio menciona também algumas obras dos mesmos, com destaque para *Dos Deuses*, de Teodoro (v. § 97), a qual teria exercido grande influência sobre o pensamento de Epicuro.

tiveram o privilégio de compartilhar momentos e reflexões filosóficas (inspiração que alcançou os nossos dias), e pelas suas repercussões no tema de que me ocupo. Por ter traçado e erigido, em sua própria vida, um ideal ético tão singular – um *ethos* pautado pelo “conhecimento do valor e da verdade, *phrónesis* e *alétheia*” (JAEGER, 2014, p. 528), por meio de cujo conhecimento seria possível alcançar a excelência humana, que resulta da dedicação à *areté* como cuidado da alma (ou cuidado de si, como pensou Foucault⁸) – Sócrates insere-se na longa tradição da *paideía* grega, no seio da qual os paradigmas ocupam lugar fundamental, devido à sua força de emulação. No caso do paradigma socrático, ele continua a emular o ideal do cultivo de si através do esforço pessoal na busca pelo conhecimento.

É aqui, pois, no âmbito da *paideía* grega e dos modelos que a permeiam, que aparece a noção – fundamental para meu intuito neste artigo – de *cultura como ideal consciente*. Entende-se por *paideía*, em linhas gerais, o processo de formação integral do ser humano grego antigo, formação que tinha por base algum ideal traçado e perseguido consciente e deliberadamente; por formação integral compreende-se o cuidado e o cultivo do corpo e da alma, das capacidades físicas e intelectuais do ser humano, sempre em conformidade com o ideal cultural previamente estabelecido para os indivíduos e grupos de indivíduos. Assim é que, ao longo da sua monumental *Paideía. A formação do homem grego*, Werner Jaeger expõe o desenrolar de sucessivos ideais formativos, perfazendo em sua pesquisa um caminho que se estende do período homérico à decadência da democracia ateniense. Para Jaeger, esses ideais ou paradigmas formativos, pedagógicos, psicagógicos – que constituíram diferentes concepções de *paideía*, embora sempre enraizadas em um solo comum, para o qual nos remete Platão (2008, 606e, p. 472), por exemplo, ao mencionar ter sido Homero considerado “educador da Grécia”⁹ – eram verdadeiros modelos culturais, propostos para indivíduos e grupos mais ou menos amplos, os quais deveriam empenhar-se para viverem uma vida digna de aproximar-se do modelo cultural proposto. Todavia, o pensador alemão constata que, à sua época, como hoje também, se entende por *cultura*, sobretudo, uma descrição antropológica das manifestações ontológicas de um povo, uma descrição daquilo que resulta do seu modo peculiar de organização material e

⁸ Sobre aquilo que Michel Foucault chamou de *cuidado de si*, expressão inspirada, de modo abrangente, nos ideais éticos do mundo grego antigo, e, de modo particular, na filosofia e na ética socrática, ver, particularmente, a obra *A hermenêutica do sujeito*.

⁹ Xenófanes, antes de Platão, também afirmou que Homero foi o educador da Grécia: “Desde o início todos aprenderam seguindo Homero...” (OS PENSADORES, 1996, p. 70; fr. 10 DK).

espiritual da vida, ao passo que um sentido possível e primevo da palavra *cultura* teria sido quase esquecido, “soterrado” sob camadas sucessivas de significações e interpretações acumuladas ao longo dos milênios. Eis, pois, nas palavras de Jaeger (2013, p. 5-6; grifos e colchetes meus), o sentido de *cultura como ideal consciente*:

Hoje estamos habituados a usar a palavra *cultura* não no sentido de um *ideal* próprio da humanidade herdeira da Grécia, mas antes numa acepção bem mais comum, que a estende a todos os povos da Terra, incluindo os primitivos. Entendemos assim por cultura a totalidade das manifestações e formas de vida que caracterizam um povo. A palavra converteu-se num simples conceito antropológico descritivo. Já não significa [a palavra *cultura*] um alto *conceito de valor*, um *ideal consciente*. Com esse vago sentimento analógico, nos é permitido falar de uma cultura chinesa, hindu, babilônica, hebraica ou egípcia, embora nenhum desses povos tenha uma palavra ou conceito que a designe de modo consciente.

Como não é meu propósito abordar a fundo o amplo tema da *paideia* grega, mas tão-somente extrair dele a noção fundamental de *cultura como ideal consciente*, deixo-o, pois, de lado, ao passo que relaciono aquela noção fundamental, agora, à temática deste artigo: o engendramento de um *ethos* hedonista – tal como encontrado entre os filósofos cirenaicos e epicuristas – como projeção de um ideal conscientemente elaborado e buscado, projeção de um ideal cultural.

O contexto histórico que consideramos, neste artigo, é o daquele impressionante período da cultura grega, de pouco mais de dois séculos (*circa* VI-IV AEC), no qual vieram à luz importantes criações do engenho helênico, como a filosofia, a ética filosófica, a dialética, a retórica, a gramática, a sofística e a democracia. Ora, como discípulo de Sócrates, Aristipos interessava-se sobremaneira pela ética. Apesar de socrático, o filósofo de Cirene divergia do grande mestre por ter sido sofista de profissão¹⁰. Devido ao apreço que nutria por

¹⁰ Não concordo com a tese de que os sofistas não eram filósofos, sustentada, por exemplo, por Jaeger: “É fato notável e curioso que tradicionalmente se tenha aceitado como evidente que a sofística constituía um membro orgânico do desenvolvimento filosófico, como fazem as histórias da filosofia grega” (2013, p. 343). Talvez devêssemos refinar a distinção entre esses dois arautos do saber. Certamente, nem todo sofista era filósofo, nem poderia sê-lo. Isso porque, enquanto o último buscava (busca, ainda) o conhecimento em sua totalidade – o que é característico do pensamento filosófico – aquele, o sofista, era, no mais das vezes, um especialista, alguém cujo conhecimento estava restrito a artes e ciências bastante específicas, como a gramática, a retórica, a lógica, a astronomia, a geometria, a aritmética, a música, entre outras. Limito-me a mencionar apenas essa distinção fundamental. Apesar de adotar a tese que citei acima, Jaeger reconhece que houve pelo menos um sofista que também teria sido um filósofo, a saber: Protágoras – “A única exceção é a crítica da teoria do conhecimento feita por Protágoras no *Teeteto*. Existe aqui, de fato, uma conexão

Sócrates, Aristipos utilizava dos seus recursos pessoais, como vários outros socráticos fizeram-no, para cuidar do mestre¹¹. Além do fato de ter sido também um sofista, sua individualidade e estilo de vida excêntricos, que manifestavam seu ideal cultural de uma vida hedonista, contribuíram para tornarem-no objeto de chacota da parte de outros notáveis discípulos de Sócrates, como Platão e Xenofonte, que utilizaram seus diálogos para essa finalidade¹². A individualidade marcante e o estilo de vida único de Aristipos constituíram um verdadeiro *ethos hedonista*; são a manifestação coerente dos princípios, ainda rudimentares, de um hedonismo então nascente, que, justamente por ter sido o primeiro, atraiu sobre si as atenções, as limitações e os problemas que se fazem sempre presentes no início do desenvolvimento de tudo o que é novo e promissor.

Aristipos foi o fundador da primeira ética hedonista conhecida. Esboçarei a seguir uma caracterização geral da mesma. O hedonismo cirenaico, consistindo em uma teoria teleológica, assume que há um *télos*, um único bem desejado e buscado por todos nós, um fim que, por meio de todas as nossas ações, ansiamos por alcançar: o *prazer*. O que os cirenaicos entendiam, então, por prazer? E, se assumimos o prazer como a finalidade da vida e o bem humano, não deveríamos considerar também seu reverso necessário, isto é, a dor¹³? Afirmavam os cirenaicos que o prazer é um dos dois estados congênitos da alma, sendo a dor o segundo deles. Discordavam de que pudéssemos falar de prazeres da alma ou, pelo menos, de alguns tipos deles, como aquele que os epicuristas pensavam advir da *ataraxia* (ponto ao qual retornaremos mais à frente). E, de acordo com Laércio, não faziam distinção alguma entre tipos de prazeres, considerando-os todos indistintamente merecedores de fruição, sempre que fosse possível fruí-los sem

entre a sofística e a filosofia, mas limita-se a um só representante, e a ponte é bastante estreita" (*ib.*, p. 344).

¹¹ "Sofista de profissão, como diz Fânias de Éresos, o peripatético, foi (Aristipos) o primeiro dos socráticos a cobrar honorários e a mandar dinheiro ao mestre". LAÉRCIO, 2008, p. 63-64, § 65; parêntese meu.

¹² "Xenofonte antipatizava com ele, e por esta razão o discurso que pôs na boca de Sócrates contra o prazer (*Memorabilia*) é dirigido contra Aristipos. Além disso, Teôdoros, em sua obra *Sobre as Escolas Filosóficas*, trata-o asperamente, e Platão faz o mesmo em seu diálogo *Sobre a Alma* [...]". LAÉRCIO, 2008, p. 64, § 65; parêntese meu.

¹³ A ideia de que os sentimentos de prazer e de dor encontram-se sempre juntos, constituindo um o reverso necessário do outro, foi sustentada por Platão, que a colocou na boca de Sócrates: "Comme paraît étrange, mes amis, cette chose que les hommes appellent le plaisir: comme est étonnante son affinité avec ce qui passe pour son contraire, la douleur. Les deux ne consentent pas à se trouver en même temps chez l'homme, mais si l'on poursuit l'un et qu'on l'attrape, on est presque forcé d'attraper toujours l'autre aussi, comme s'ils étaient attachés tous deux à une seule tête". PLATÃO, 2010, p. 200, 60 b-c.

que provocássemos dores para nós mesmos, ou desde que fosse possível fruí-los ao custo de dores menores do que os prazeres buscados.

Estes, então, que permaneceram fiéis aos ensinamentos de Arístipos e ficaram conhecidos como cirenaicos, sustentavam as seguintes opiniões: admitiam dois estados de alma – o prazer e a dor –, sendo o prazer um movimento suave, e a dor um movimento brusco. Um prazer não difere de outro prazer, nem um prazer é mais agradável que outro; todos os seres animados aspiram ao prazer e repelem a dor. Entretanto, o prazer é o físico, que é também o fim supremo, como afirma Panáitios em sua obra *Das Escolas Filosóficas*, e não o prazer estático, resultante da eliminação das dores, nem a ausência de perturbação aceita por Epícuro como o bem supremo” (LAÉRCIO, 2008, p. 68-69, § 86-87).

É certo que a moralidade, sem falar do direito, contribuem decisivamente para refrear as pulsões e desejos humanos. Num cenário de completa ausência de normas morais e jurídicas, por exemplo, a vida tornar-se-ia, quiçá, muito mais um fardo do que qualquer outra coisa; pois haveria, então, mais ocasiões de sentirmos dores do que prazeres, devido à guerra de todos contra todos. Não obstante, o *ethos* hedonista e cosmopolita de Aristipos e seus discípulos – que se diziam cidadãos do mundo e não desta ou daquela *pólis*, a partir do que concluíram estarem acima das inumeráveis normas morais e jurídicas particulares de cada Estado – levava-os a defender ideias que então, e mesmo hoje, facilmente poderiam ser rotuladas de “imorais”. Para os cirenaicos, em conformidade com seu ideal cultural hedonista, todos os prazeres são iguais e dignos de serem buscados e sentidos, mesmo aqueles que se possa considerar mais “perversos”; pois, o que os reveste com tal aura de perversidade, maldade, imoralidade etc. etc. são apenas os valores que cada povo constrói particularmente para si sobre o que considera bom, útil, agradável, justo etc. e seus opostos; o prazer, em si mesmo, que se possa sentir decorrente de atos considerados perniciosos ao bem-comum ou privado mantém-se enquanto tal, isto é, como prazer, e não deixará de ser prazeroso para quem praticar atos como aqueles. Assim, de acordo com Laércio (2008, p. 69, § 88), para Aristipos e os cirenaicos “o prazer é bom, ainda que resulte dos fatos mais vergonhosos, como diz Hipôbotos em sua obra *Sobre as Escolas Filosóficas*, pois até quando a ação é absurda o prazer é por si mesmo desejável e bom”. Apesar de desejável e bom, para que não se colham as dores decorrentes de buscarem-se prazeres socialmente proibidos, deve-se, pensavam os cirenaicos, atentar para as circunstâncias em que o buscamos e aguardar pelo

momento oportuno (*kairós*) para agir e para fruí-lo. Tornam-se, pois, compreensíveis estas palavras de Laércio, mencionando a doutrina cirenaica de Teôdoros, pensador posterior a Aristipos: “Nossa pátria é o mundo [ideal cosmopolita]. Roubar e cometer adultério e sacrilégio seriam permissíveis num momento oportuno, pois nenhum desses atos é ignóbil por natureza se eliminamos os preconceito contra os mesmos, instituído com o objetivo de refrear os estultos” (LAÉRCIO, 2008, p. 71, § 99; colchetes meus).

Outra característica singular da ética cirenaica e do *ethos* peculiar que ela fundamenta é a distinção que nela se faz entre prazer e felicidade. Nas demais teorias hedonistas, como o epicurismo e o utilitarismo, prazer e felicidade são palavras sinônimas, que remetem indistintamente à mesma coisa¹⁴. Entre os cirenaicos, entende-se por prazer o *summum bonum*, ao passo que a felicidade corresponde à totalidade dos prazeres isolados (que constituem o bem humano) que sentimos. Destarte, dizer que alguém viveu uma vida feliz equivale a dizer, na perspectiva cirenaica, que, no cômputo geral dos prazeres e dores sentidos por esse indivíduo ao longo de sua existência, o saldo foi positivo em relação ao predomínio dos prazeres sobre as dores, sendo a vida infeliz, contrariamente, aquela marcada por um *superavit* de dores, por assim dizer. Laércio (2008, p. 69, § 87-88) expressou a distinção cirenaica entre prazer e felicidade nos seguintes termos:

Os cirenaicos sustentam que há uma diferença entre bem supremo e felicidade. O bem supremo é na realidade o prazer isolado, enquanto a felicidade é a soma de todos os bens isolados, na qual se incluem também os prazeres passados e futuros. O prazer isolado é desejável por si mesmo, ao passo que a felicidade é desejável não por sua própria causa, e sim por causa dos prazeres isolados¹⁵.

¹⁴ Terei oportunidade, mais à frente, de analisar essa sinonímia no seio da ética de Epicuro; quanto à ética utilitarista, leiam-se as palavras de Bentham (2005, p. 2): “By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness, (all this in the present case comes to the same thing) or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered: if that party be the community in general, then the happiness of the community: if a particular individual, then the happiness of that individual”.

¹⁵ Ressalta do trecho citado um ponto controverso. Nós desejamos ser felizes, conforme os cirenaicos, pelo prazer contido na felicidade. Isso quer dizer que não buscamos a felicidade *por si mesma*, mas sempre por causa de outra coisa além dela. A felicidade torna-se, portanto, um simples *meio para algo mais*. Logo, se sempre buscamos a felicidade por causa de algo mais, a mesma não basta para tornar nossa vida completa “e de nada carente”. Para Aristóteles, todavia, a *eudaimonia* ou felicidade caracteriza-se precisamente por ser algo *absolutamente completo* e *autossuficiente*, isto é, por ser o contrário do que afirmaram os cirenaicos. Acerca daquela primeira característica, o Estagirita afirma que “[...] uma coisa buscada como uma finalidade em si mesma é *mais completa* do que uma buscada como um meio para alguma coisa mais e que uma coisa jamais eleita como um

Eis, pois, um delineamento da ética e dos princípios sobre os quais se erigia o *ethos* hedonista, entendido como ideal cultural, dos filósofos cirenaicos, os quais foram os pioneiros na investigação filosófica e na assunção do prazer como sumo bem humano. Por mais que eles sustentassem que “basta vivermos cada prazer isolado que se nos depare” (Laércio, 2008, p. 69, § 91), com o que parecem sugerir que se viva uma vida completamente sem limites, não devemos pensar que fosse realmente assim, que a busca pelo prazer, para eles, fosse um processo desenfreado, no curso do qual fôssemos nós mesmos arrastados pelos excessos das nossas paixões e ações. Há, no *ethos* dos cirenaicos, o reconhecimento e a busca pela moderação na fruição dos prazeres (uma espécie de temperança), tendo em vista o engendramento de um modo de vida sábio e prazeroso, muito embora, como vimos, não haja, para eles, distinção alguma entre os prazeres em si, isto é, não há distinção entre as fontes de onde adviriam os prazeres que se pode desejar e buscar. Assim, “[...] abster-nos dos prazeres não é o melhor”, diz Aristipos, “e sim dominá-los e não sermos prejudicados por eles” (Laércio, 2008, p. 66, § 75). Uma defesa ainda mais categórica da necessidade de moderarmos nossas paixões e ações, de preocuparmo-nos com os prazeres e dores que devemos escolher e/ou rejeitar, visando cultivarmos uma vida feliz, foi sustentada por Epicuro e sua escola, dos quais me ocuparei a seguir.

IV

Epicuro, cujos pais eram atenienses, nasceu na ilha grega de Samos, em 341 AEC. Aos dezoito anos de idade foi para Atenas, cidade na qual estabeleceu, por volta dos quarenta anos de idade, seu célebre Jardim, e onde veio a morrer, em 270 AEC, em decorrência de cálculos renais (cf. LAÉRCIO, 2008, p. 286, § 15). Epicuro começou a estudar filosofia aos doze anos de idade, e foi, segundo alguns,

meio para qualquer coisa mais é *mais completa* do que coisas eleitas tanto como finalidades em si mesmas quanto como meios para aquela coisa; em conformidade com isso, chamamos de *absolutamente completa* uma coisa sempre eleita como uma finalidade e nunca como um meio. Ora, a felicidade, acima de tudo o mais, parece ser absolutamente completa nesse sentido, uma vez que sempre optamos por ela por ela mesma e jamais como um meio para algo mais [...]” (ARISTÓTELES, 2009, p. 48, 1097a30-1097b1; grifos do autor). No que tange à segunda característica da felicidade, Aristóteles (*ib.*, p. 49, 1097b15-20; grifos meus) diz: “Entendemos por uma coisa *autossuficiente* aquela que simplesmente por si só torna a vida desejável e de nada carente: e julgamos ser essa coisa a felicidade. [...] A felicidade, portanto, uma vez tendo sido considerada alguma coisa final *completa* e *autossuficiente*, é a finalidade visada por todas as ações”.

discípulo de Nausifanes, de Praxifanes e de Pânfilos, ao passo que, segundo ele mesmo, teria sido um filósofo autodidata¹⁶.

O filósofo de Samos escreveu copiosamente, algo em torno de trezentas obras¹⁷, a imensa maioria das quais perdeu-se ou foi destruída com o passar dos séculos. Podemos, apesar disso, desenvolver uma compreensão clara da filosofia epicurista, do seu respectivo ideal cultural e do *ethos* hedonista nele fundado, graças a algumas epístolas que chegaram até nós, em especial as três contidas nas *Vidas*, de Laércio, que as transcreveu integralmente – são elas: a *Epístola a Heródotos*, dedicada ao estudo de questões de física, isto é, versando sobre o cosmos e a natureza; a *Epístola a Pitoclés*, em que são discutidas questões sobre os fenômenos celestes, concernentes à meteorologia e à astronomia; e, por fim, a *Carta a Menoiceus*, aquela que mais nos interessa neste artigo, uma vez que nela são tratadas questões que dizem respeito à vida humana, à nossa conduta, às escolhas e rejeições que temos sempre que fazer e das quais depende toda a nossa felicidade.

De maneira completamente inversa à situação de dificuldade com a qual nos deparamos quando estudamos o pensamento de Aristipos e dos cirenaicos – devido à inexistência, hoje, de suas obras – a partir daquelas três cartas de Epicuro podemos traçar um panorama geral bastante sólido de sua filosofia¹⁸, a qual, assim como o conhecimento filosófico em geral (como vimos na primeira parte deste artigo), também configura-se em três partes distintas e complementares: a física, a ética e a canônica (essa última designando a lógica e relacionando-se também às mesmas questões). Laércio (2008, p. 289, § 29-30; grifos do autor) sintetizou as divisões da filosofia epicurista deste modo:

A filosofia se divide em três partes: a canônica, a física e a ética. A canônica é uma introdução ao sistema doutrinário, e constitui o conteúdo de uma única obra intitulada *Cânon*; a física abrange toda a teoria da natureza, e constitui a matéria dos trinta e sete livros *Da Natureza* e, em suas linhas gerais, das *Epístolas*; a ética trata dos

¹⁶ “Em sua *Crônica*, Apolôndoros diz que Epicuro foi discípulo de Nausifanes e Praxifanes. Na realidade Epicuro nega essa circunstância, e na carta a Eurílocos afirma sua condição de autodidata. [...] Em sua *Vida de Epicuro* Aríston afirma que esse filósofo derivou a matéria de seu *Cânon* da *Trípode* de Nausifanes, e foi discípulo não somente de Nausifanes mas também do platônico Pânfilos de Samos, acrescentando que começou a estudar filosofia aos doze anos e passou a ensinar aos trinta e dois anos de idade” (LAÉRCIO, 2008, p. 286, § 13-14).

¹⁷ Cf. *ib.*, p. 289, § 26. Das centenas de obras escritas por Epicuro, Laércio apresenta uma pequena listagem com aquelas que seriam, para ele, “as melhores” (v. *ib.*, § 27-28).

¹⁸ Ainda que não pudéssemos traçar um esboço da filosofia epicurista a partir dos raciocínios e das palavras do próprio Epicuro, seríamos capazes de fazê-lo utilizando outra célebre obra do pensamento epicurista, *De Rerum Natura*, de Lucrécio (c. 99-55 AEC).

fatos relacionados com a escolha e a rejeição, constituindo a matéria das obras *Dos Modos de Vida*, *Epístolas* e *Do Fim Supremo*. Os epicuristas, todavia, costumam reunir a canônica e a física e chamam a canônica de ciência do critério da verdade e do primeiro princípio, e também doutrina elementar; chamam a física de ciência do nascimento e da morte, e também da natureza; a ética é chamada pelos mesmos de ciência do que deve ser escolhido e rejeitado, e também dos modos de vida e do fim supremo.

Já sabemos que a ética epicurista é teleológica, porque assume que o prazer é o sumo bem. Esse princípio teleológico expressa, em si mesmo, o ideal cultural do *ethos* hedonista em geral, isto é, tal como o encontramos nas teorias éticas hedonistas antigas e modernas, indistintamente. Há, não obstante, diversos pontos de dessemelhança e de franca discordância entre as maneiras com as quais os epicuristas e os cirenaicos abordam o prazer. É oportuno, aqui, mencionar um desses pontos, a saber – que, segundo os epicuristas, o prazer também pode ser alcançado através de um estado de tranquilidade e de imperturbabilidade da alma, denominado *ataraxia*. Os chamados *prazeres estáticos* ou *da alma*, que não implicam necessariamente, por exemplo, o movimento externo e visível do corpo humano (como aqueles prazeres alcançados por meio da meditação, ou aqueles outros que sentimos quando nos lembramos de algo feliz do nosso passado, ou ainda aqueles que se pode sentir ao prospectarmos sobre nosso futuro), todos os prazeres, enfim, que se pode obter dessa maneira não são, para os cirenaicos, propriamente prazeres, mas, quando muito, tratar-se-ia de estados intermediários, em que não se sente nem prazeres nem dores. Vê-se, portanto, nesse pormenor conceitual, um avanço, uma sofisticação do pensamento hedonista dos epicuristas frente ao dos cirenaicos (desenvolvimento que se pode realmente observar ao longo da existência de toda teoria razoavelmente antiga), os quais, não obstante, foram os pioneiros no desenvolvimento do tipo de ética com o qual nos ocupamos aqui¹⁹. Vejamos as palavras de Epicuro, na *Epístola a Menoíceus*, acerca da maneira como ele compreendia o prazer:

¹⁹ Os propósitos e o recorte de análise deste artigo impedem-me de nele levar adiante a discussão das divergências e desenvolvimentos do pensamento hedonista até os dias atuais. Contento-me, por isso, apenas por apontar para o fato de que há nítidos avanços resultantes do encontro do hedonismo cirenaico com o dos epicuristas, e desses, por sua vez, com o pensamento moderno, iluminista e empirista dos filósofos e pensadores utilitaristas. As imbricações de uns e outros desses pensamentos éticos foram por mim exploradas, com um pouco mais de vagar, em outro lugar (v. LIMA, 2017. Obra disponível no sítio <<https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/24241>> [acesso em 25 de agosto de 2018]).

A finalidade de todas as nossas ações é nos livrarmos do sofrimento e do temor, e quando atingimos esse objetivo desaparece toda a tempestade da alma, porquanto a criatura viva não tem necessidade de buscar algo que lhe falta, nem de procurar outras coisas com que possa realizar o bem da alma e do corpo. Sentimos necessidade do prazer somente quando sofremos pela ausência do prazer, mas quando não sofremos não sentimos mais necessidade do prazer. Por isso afirmamos que o prazer é o princípio e o fim da vida feliz. O prazer é nosso bem primordial e congênito, e partindo dele movemo-nos para qualquer escolha e rejeição e a ele voltamos usando como critério de discriminação de todos os bens as sensações de prazer e de dor (LAÉRCIO, 2008, p. 312-313, § 128-129).

Como os cirenaicos, os epicuristas sustentam que o prazer não deve ser buscado a qualquer custo, tão-só por tratar-se do sumo bem humano. Mesmo esse bem deve ser, algumas vezes, rejeitado, quando do seu desfrute resultarem dores maiores do que o prazer do próprio desfrute – pensemos, a título de ilustração, no prazer que se pode ter ao fumar um cigarro; mas, consideremos igualmente as dores que porventura podem surgir, depois de anos de tabagismo, na forma de um câncer... De igual modo, os epicuristas pensavam que, às vezes, nós devemos deliberadamente buscar determinadas dores, porque a situação pode requerer que as escolhamos primeiramente ao invés do prazer, isto é, porque esse resultará maior do que aquelas dores iniciais, mas somente pode ser alcançado através dessas dores – como quando buscamos um tratamento doloroso, mas eficaz, para nos curarmos de uma enfermidade qualquer, esperando que, agindo assim, possamos recobrar nossa saúde e, com ela, o prazer de estarmos novamente saudáveis. Vê-se introduzir-se, com esse raciocínio, na ética hedonista epicurista, uma primeira noção de *cálculo*, de ponderação sobre as condutas e suas consequências, para nós e para outrem. Nesse sentido, diz Epicuro, sobre o *ethos* hedonista por ele proposto:

Não é uma sucessão ininterrupta de banquetes e festas, nem o prazer sexual com meninos e mulheres, nem a degustação de peixes e outras iguarias oferecidas por uma mesa suntuosa que proporciona a vida agradável, e sim um cálculo sóbrio que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e elimine as opiniões vãs por obra das quais um intenso tumulto se apossa das almas. O princípio de tudo isso e o maior bem é a sabedoria; consequentemente a possessão mais preciosa da própria filosofia é a sabedoria, origem natural de todas as outras formas de excelência restantes; com efeito, ela ensina que não se pode levar uma vida agradável se não se vive com sabedoria, moderação e justiça, nem se pode levar uma vida sábia, moderada e justa se não se vive agradavelmente. As formas de excelência são concomitantes com a

vida agradável, e a vida agradável é inseparável delas (LAÉRCIO, 2008, p. 313, § 128).

Ora, subjaz em toda essa discussão acerca do cálculo dos prazeres e dores (*felicific calculus*, como dirá Bentham, mais tarde) uma preocupação com a moderação das condutas na vida humana, sendo essa preocupação uma consequência natural da perseguição de um ideal cultural altamente elevado, como o que se pode encontrar no hedonismo de Epicuro. Essa temperança visa não só proporcionar para nós a diminuição ou cessação das nossas dores, como também, certamente, a consecução do próprio prazer e, particularmente, a obtenção daquele tipo peculiar de prazer que só podemos obter por meio da *ataraxia* – o prazer de gozarmos de uma vida tranquila. Assim, complementando a ideia do prazer ou sumo bem humano, que também é físico, com sua contraparte intelectual, Epicuro pôde afirmar:

Então, quando dizemos que o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo com a voluptuosidade dos dissolutos e com os gozos sensuais, como querem algumas pessoas por ignorância, preconceito ou má compreensão; *por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma* (*loc. cit.*, § 131; grifo meu).

Não restam dúvidas de que uma vida completamente feliz seja uma utopia (pelo menos no que diz respeito a esta esfera atual da existência, e mantendo sempre presente a dúvida sobre se haveria ou não alguma outra esfera além desta); os pensadores hedonistas reconheceram isso. O máximo que podemos alcançar, o mais próximo que podemos chegar do ideal cultural de uma vida hedonista, quando muito, são momentos esporádicos de felicidade, mais ou menos duradouros e intensos, e muito mais raros do que gostaríamos que de fato fossem. Mas, ninguém negará que uma vida com um saldo positivo de prazeres sobre dores seja uma vida tal que possamos chamar, com razão, de feliz. É a esse tipo de vida que aspira o sábio, como o compreendiam os epicuristas. Para o engendramento da sabedoria contribui a própria filosofia, como chama que alimenta o amor que se nutre pelo saber. No seio da filosofia de Epicuro, contribuem para a produção da felicidade, por um lado, os estudos de física, juntamente com o conhecimento que podemos construir sobre a natureza e o cosmos, conhecimento que nos permite estar no mundo sem que nos atemorizemos diante das forças, fenômenos e processos naturais (conhecimento, enfim, que eu apenas menciono *en passant*,

posto que sua abordagem conduzir-me-ia para longe demais dos meus objetivos na presente investigação). Por outro lado, na *ética* de Epicuro, na ciência concernente às escolhas e rejeições, encontramos um meio seguro de proteção contra grande parte das dores que assolam a vida humana²⁰. É certo, todavia, que é impossível construirmos um abrigo absolutamente inviolável contra as dores. Contra as dores que não podemos impedir-nos de sentir, quer sejam as trazidas pelo que se chama vulgarmente de acaso, quer pelos nossos semelhantes, quer, ainda, pelos deuses e outros seres que tais, resta-nos resignarmo-nos e suportá-las com paciência, nutrindo a esperança de que possam ir-se embora com a mesma celeridade com que chegaram. O verdadeiro sábio é, para os epicuristas, alguém que aprendeu a dominar a si mesmo, ao seu ânimo, às suas necessidades, submetendo-os à égide de uma vontade férrea, alicerçada sobre uma sóbria razão. Embora uma vida completamente feliz seja uma quimera, grande parte da nossa felicidade reside, ao menos potencialmente, em nós mesmos. Eis, ao meu ver, o maior ensinamento que podemos retirar do ideal cultural do hedonismo.

V

A esta altura da nossa discussão, e à guisa de conclusão, espero ter esclarecido a perspectiva que apresentei na primeira parte deste artigo: a de que o filósofo deve ser capaz de articular coerentemente, na sua própria vida, as três partes da filosofia, criando para si mesmo e vivendo, por conseguinte, segundo um autêntico *ethos* filosófico. Por sua vez, esse modo de viver deve ser reflexo do modo singular do filósofo enxergar a vida, o cosmos, a sociedade, os valores, a si mesmo, o outro, e de refletir sobre essas e outras coisas. Nos primórdios do pensamento filosófico, houve filósofos dessa têmpera, que erigiram ideais culturais hedonistas sob os quais orientaram seu modo de ser, engendrando o que chamei,

²⁰ Interessante notar que Freud (2011, p. 23-24) afirmou algo semelhante, isto é, reconheceu o poder que o conhecimento tem de nos proteger, com grande eficiência, contra a dor: "Outra técnica de afastar o sofrimento recorre aos deslocamentos da libido que nosso aparelho psíquico permite [...]. A tarefa consiste em deslocar de tal forma as metas dos instintos, que eles não podem ser atingidos pela frustração a partir do mundo externo. A sublimação dos instintos empresta aqui sua ajuda. O melhor resultado é obtido quando se consegue elevar suficientemente o ganho de prazer a partir das fontes de trabalho psíquico e intelectual. Então o destino não pode fazer muito contra o indivíduo. [...] A fraqueza desse método, porém, está em não ser de aplicação geral, no fato de poucos lhe terem acesso. Ele pressupõe talentos e disposições especiais, que não se acham presentes em medida eficaz. Também a esses poucos ele não pode assegurar completa proteção do sofrimento, não lhes proporciona um escudo impenetrável aos dardos do destino e costuma falhar, quando o próprio corpo é a fonte do sofrer".

aqui, de *ethos* hedonista. Seu modo excêntrico de viver, através do qual davam azo à sua vigorosa individualidade, oferecia a todos o contraponto necessário para que se fizesse o confronto entre o ordinário e o extraordinário, entre as ideias, opiniões, valores, doutrinas, práticas, costumes e modos de vida professados e praticados por todos ou pela *maioria*, e as possibilidades e novidades inerentes a todo pensamento e prática heterodoxos, encontrados sobretudo entre os *poucos*, que conscientemente arquitetavam e buscavam alcançar um modo singular de estar no mundo. Mesmo hoje, em meio ao individualismo e egoísmo gritantes de nossa época, a ética hedonista continua (em alguns círculos, pelo menos, e mesmo dentro da academia) a representar um tabu, sendo vista com desdém, como se fosse uma ética baixa e vil, por localizar o bem humano naquilo em que os mais conservadores enxergam somente ocasião de opróbrio. Talvez possamos inferir disso, dessa rejeição ao princípio hedonista, um indício claro daquele tremendo mal-estar, do qual ainda não nos livramos (e do qual talvez não nos livremos jamais), aquele que sentimos para conosco mesmos, o mal-estar do ser humano para com o ser humano. Reconhecer que a vida humana é regida por um princípio hedonista pode representar o primeiro e fundamental passo no sentido de fazermos as pazes conosco mesmos.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, parte I. Petrópolis: Vozes; São Paulo, Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2013.

_____. *A Cidade de Deus*, parte II. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Diálogo Sobre a Felicidade*. Lisboa: Ed. 70, 2010.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru: Edipro, 2009.

BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. [S.l.]: Elibron Classics, 2005c.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes, 2012.

DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Editora Nacional, 1987.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. São Paulo: Penguin Classics e Companhia das Letras, 2011.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

JAEGER, Werner. *Paideía*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma Ética para a Civilização Tecnológica*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Ed. 70, 2008.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Ed. da UnB, 2008.

LIMA, Rafael Lucas de. *John Stuart Mill e o Cultivo da Individualidade*. Natal: EDUFRN, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

PLATÃO. *Phédon*. Paris: Le Livre de Poche, 2010.

_____. *A República*. Lisboa: Gulbenkian, 2008.

OS PENSADORES. *Pré-socráticos*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.