

**A AUTARQUIA EM EPICURO
- UM INSTRUMENTO DE RESISTÊNCIA**

Giovane do Nascimento (UERJ)

O presente artigo pretende, ainda que sucintamente, analisar a crise da formação humana, realizando um paralelo com o momento vivenciado na Grécia Antiga no século IV a.C., período turbulento do mundo grego que levou a uma corrosão de valores tão arduamente instituídos pela sociedade grega.

São múltiplas as perspectivas a partir das quais se poderia abordar a questão da crise da formação humana em nossa sociedade: de um ponto de vista *estritamente ético*, seria possível relacioná-la à própria crise dos valores comuns que deveriam fornecer sustentação para a vida social e para o comportamento dos indivíduos; poder-se-ia, ainda, examinar a questão a partir da esfera política, buscando as relações entre as formas de organização instituídas e o espaço que fornecem para a ativa participação dos cidadãos e o cuidado com a preparação dos recém-chegados para essa vida comum. Tanto quanto se poderia, é claro, examinar as práticas de formação instituídas, elaborando a crítica dos modelos oficiais em que se inspiram e da forma como se concretizam no cotidiano, escolar ou não. Embora todas essas possibilidades, e todas as outras que não mencionamos, estejam relacionadas entre si, e não obstante o evidente interesse de cada uma delas, nosso intuito aqui se limitará às bases antropológicas sobre as quais se assenta a formação humana atual e, igualmente, sua crise.

Mas, na medida em que essas bases antropológicas, predominantemente marcadas pelas elaborações modernas, podem igualmente serem referidas a construções mais antigas, advindas de outros contextos sociais e históricos, recorrentes ou não na história, não nos furtaremos a buscar, nessas paisagens re-

LÍNGUA E LITERATURA CLÁSSICA

motas, não tanto as *origens* das representações atuais, mas os instrumentos para sua elucidação.

Ao fazê-lo, estaremos evidenciando alguns pontos em comum – mais numerosos do que aparentemente se supõe – que se poderiam a partir daí estabelecer entre as formulações que remontam à paideia grega e a profusão de propostas educacionais que definem, nos dias, atuais tendências, correntes, abordagens teóricas para a formação humana. A empreitada seria decerto arriscada, se o objetivo fosse a afirmação de invariantes antropológicas universais a percorrer sociedade e tempos e correspondentes a uma *natureza humana* univocamente definida. Mas ela pode ser da maior importância se, permitindo criticar, exatamente, a persistência de certos esquemas tradicionais, ela conduzir a novas formas de se entender a crise atual – e, portanto, de superá-la.

Mas, por que e em que condições podemos falar em crise na formação humana? O que permite afirmar que hoje, mais do que anteriormente, a formação se revela um grande problema social? Afinal, já estivemos melhor? É claro que não há resposta objetiva a essas questões, mas alguns sintomas de uma crise social mais ampla – a violência desenfreada, a perda de confiança nas instituições públicas, o individualismo generalizado – obrigam a considerar que a formação humana deveria, ao menos, interrogar-se sobre as mudanças necessárias à sua adaptação aos novos tempos.

É de certa forma recorrente, na história humana, a ideia de que a formação está em crise – pois que a cada vez que se submeteu a um exame racional e deliberado as práticas instituídas o resultado foi, como não poderia deixar de ser, a descoberta do descompasso entre fins e meios da educação, entre a sociedade e o modelo de formação, entre as intenções e seus efeitos práticos. Isso se deve não somente à natureza da própria atividade de formação, que resiste às tentativas de objetivação e de instrumentalização, e a todo tipo de controle mais

efetivo de seus resultados, mas igualmente ao fato de que, apesar das tendências conservadoras que levam cada sociedade a buscar manter-se como está, não há *status quo* que dure para sempre, na história. Assim, as práticas de formação estão continuamente divididas entre as duas tendências: de buscar preservar aquilo que, na sociedade tal qual ela se apresenta no presente, parece merecer ser conservado e de transformar aquilo que, parecendo indesejável na atualidade, deve ser extirpado da constituição dos indivíduos. É nesse sentido que se pode dizer que formação e crise são interdependentes: apenas em seu sentido mais restrito, em que deve ser comparada à aprendizagem animal, a formação pode vir inteiramente desacompanhada do exame crítico que proclamará sua insuficiência.

Mas o momento atual traz elementos que não permitem que nos contentemos com esta visão mais geral das coisas: real ou ilusório, o sentimento de falência das instituições, o descrédito em relação aos projetos de futuro, o desprestígio da função de educador parecem se fazer acompanhar de uma espécie de aligeiramento do sentido crítico do exame que cada sociedade estabelece em relação às formas instituídas de promover o desenvolvimento de seus membros.

Do ponto de vista das autoridades educacionais, este exame vem-se restringindo às evidências produzidas pela simples quantificação, muito mais frequentemente do que por cálculos estatísticos mais elaborados. Mas os dados relativos ao ensino fundamental, médio ou superior podem nos fornecer algumas informações úteis, mas não servem para nada se não vêm juntos com uma reflexão ampliada sobre o sentido da formação. Há, é claro, duas respostas extremas que sempre se apresentam para a educação moderna: a primeira baseia-se na ideia de que a educação deve pautar-se pelas necessidades do mercado de trabalho – que, a bem da verdade, talvez tenha sido historicamente o argumento mais convincente para a instituição dos sistemas públicos de educação; a segunda, no pólo

LÍNGUA E LITERATURA CLÁSSICA

por assim dizer oposto, e que, como a primeira, data dos tempos modernos, estabelece que educam-se os indivíduos para a autonomia. Uma reflexão mais acurada poderia manifestar, em termos de conteúdo, a escassez da primeira resposta e o excesso da segunda. É insuficiente dizer, em termos de formação humana, que preparamos para o mercado de trabalho, uma vez que, por mais estritas que possam ser as recomendações derivadas de pactos locais, nacionais ou internacionais para o desenvolvimento, ou por mais rudimentares que se apresentem as famosas *exigências do mercado*, elas não são imediatamente traduzíveis em um modelo educacional, e assim não evitam a questão sobre o sentido da formação; mas é igualmente insuficiente dizer que formamos para a autonomia, para a liberdade, para o *aprender a aprender*, ou ainda para a formação de um cidadão crítico, se estas formulações jamais ganham a concretude dos procedimentos, dos meios e vias a serem submetidos a constante avaliação. Não é difícil imaginar, em cada um desses temas, um impiedoso ponto de interrogação – incapaz, todavia, de silenciar por um instante que seja as certezas dos *experts* no assunto.

O que, pois, devemos entender pela noção de crise? Em já famoso artigo, Hannah Arendt nos adverte para o sentido propriamente moderno que a expressão adquire, afirmando, no entanto, que a *crise geral que acometeu o mundo moderno em toda parte e em quase todas as esferas da vida se manifesta diversamente em cada país, envolvendo áreas e assumindo formas diversas*. (Arendt, 2006, p. 221).

A palavra crise deriva do verbo grego *krino*, que significa separar, distinguir. Ação ou faculdade de distinguir, escolher, *krisis* também possuiria o sentido de contestação, ou de pôr em julgamento. Próximos da esfera jurídica, todos esses termos parecem oferecer uma perspectiva de ação, de um processo, e não uma mera descrição ou explicação de algo realizado, pronto. Mas, originariamente, o conceito deriva do cam-

po das ciências médicas. De maneira semelhante a outros termos, que migraram para o campo das ciências humanas, a partir do século XIX ele ganha, juntamente com outras metáforas organicistas, o passaporte definitivo para a área das ciências humanas. Resta, portanto, saber se não é esse o contexto em que a noção se acrescentam as acepções de *degeneração*, *morte*, *falha no sistema*, entre outros. Além, é claro, da tendência a *explicar* causalmente os fenômenos estudados. Não é essa, porém, a concepção de crise que nos interessa, como também não parece ser essa a noção que Hannah Arendt aplica à educação, muito embora nos dois casos não se afaste a ideia de que a crise marca tempos de incerteza, definindo para as novas gerações um ambiente social ao qual faltam as perspectivas de futuro e o entusiasmo dos projetos, tempos em que é preciso se contentar com um mundo cada vez mais privado de sentido.

Ainda assim, a questão poderia ser colocada numa outra dimensão. Hannah Arendt já nos avisava que a crise nos dá a oportunidade, ao *dilacerar fachadas e obliterar preconceitos*, de interrogar a essência de tudo aquilo que foi posto a nu. “Uma crise nos obriga a voltar às questões mesmas e exige respostas novas ou velhas, mas de qualquer modo julgamentos diretos.” (Arendt, 2006, p. 223).

Ela não significa necessariamente *degeneração* ou *morte*, mas pode também expressar a tomada de posição. Entretanto, a *crise se torna um desastre* quando dá lugar a juízos pré-formados e a ideias já corroídas pelo uso, que nos privam da oportunidade de reflexão.

Um momento exemplar de crise ocorreu quando da desagregação do mundo grego, que talvez ainda tenha muito a nos ensinar. Não é à toa que, nos últimos tempos, os estudiosos da Antiguidade têm redobrado a atenção concedida ao período helenístico, até então desprezado por expressar a decadência do glorioso edifício cultural, político e filosófico egui-

LÍNGUA E LITERATURA CLÁSSICA

do pelos gregos¹: é quase impossível não atentar para as convergências entre esses dois períodos tão distantes no tempo: de um lado, a desintegração de um império que, pela primeira vez na história, fez florescer a razão como virtude política e como motivo de sua excepcionalidade; de outro, o lento desinvestimento do ideal de progresso ilimitado da sociedade humana que a modernidade estabeleceu como moeda corrente de seu tempo. Tanto em um caso como em outro, o vazio que sucedeu ao apogeu das expectativas e da fé depositadas na construção social deu lugar ao encolhimento sobre si mesmo, ao questionamento radical das certezas, à fuga pelo individualismo, pela adoção de perspectivas radicais de existência.

Alimentado por guerras entre cidades-Estado e a forte pressão do conquistador macedônio à resistência da noção e da prática da pólis, os valores democráticos tornaram-se, senão uma dolorosa ferida, uma lembrança nostálgica e ingênua. De todo modo, a decadência da pólis acarretou na perda de uma referência central para a vida ética dos cidadãos. Sem o apoio e a estabilidade da vida comum, o indivíduo procede na busca de outras referências. Muitos são, a partir daí, os movimentos que visam a prover a existência de novas significações.

As escolas mais famosas desse período foram o epicurismo, o estoicismo, o ceticismo e o ecletismo. De uma maneira geral pesou contra essas escolas, cujo período tem início após a morte de Aristóteles (séc. IV a.C.) e se estende até o nascimento do neoplatonismo (séc. III a.C.), os mais variados preconceitos que impediram durante muito tempo uma justa compreensão de suas filosofias. O fato de serem denominadas *filosofias pós-aristotélicas* não representa somente uma distinção cronológica, há também um sentido pejorativo na medida

¹ Entre os autores que mais recentemente vêm se dedicando ao período helenístico, deve-se citar B. Cassin, Jean-Luc Nancy, Monique Canto Sperber, que procuram realizar uma análise relacionando essas escolas com as questões recorrentes em nossos dias.

em que elas foram interpretadas posteriormente como correntes de pensamentos com qualidade inferior, se comparadas à tradição platônico-aristotélica.² Pesaria contra essas filosofias a acusação de participarem de um movimento oriundo de uma cultura exaurida e conseqüentemente decadente.

Contudo, a época helenística é um exemplo de um tratamento antropológico na medida em que coloca o indivíduo no centro da reflexão filosófica, isso claro em virtude da perda de sua importância com o declínio da polis grega. Embora o individualismo helenístico possa nos instrumentalizar para uma análise do momento de crise em que vivemos, afinal, muitas são as similaridades de questões, seria um erro tentar compreendê-lo à luz do individualismo moderno. O problema não seria a busca de uma fundamentação da autonomia, mas, antes, a tentativa da invenção de novas formas de vida associativas, no intuito de encontrar condições para o exercício da *eudaimonia* (felicidade). A construção do Jardim de Epicuro representa uma atitude prática de sobreviver às adversidades decorrentes da destruição de um lugar “natural” do homem grego. Um lugar que já não mais existe.

Não é difícil compreender que o tema da *eudaimonia* passa a ocupar o centro da reflexão sobre o homem. Tendo em vista as circunstâncias em que se encontravam, esses pensadores orientaram-se para a busca da satisfação das carências e desejos do indivíduo, mas, carências e desejos próprios do humano, em concordância com a razão (*katà to lógon*), não havendo, portanto, lugar para excessos.

Embora reconheçamos o valor dessas correntes de pensamento no tange ao tratamento do indivíduo, e, sobretudo, a proximidade de suas teorias, é sabido que o pensamento epicu-

² Um bom estudo sobre os preconceitos que impediram uma adequada avaliação das correntes helenísticas encontra-se na obra de Giovanni Reale *História da Filosofia Antiga*, vol. III.

LÍNGUA E LITERATURA CLÁSSICA

rista, diferentemente dos estóicos³, por exemplo, não obteve uma atenção merecida sendo relegado ao status de uma teoria menor, ou uma simples seita. Entretanto, o projeto de uma busca da *eudaimonia*, identificada com o prazer verdadeiro (*hedoné*), fundado numa antropologia nos parece ainda merecedor de um exame mais atento.

Para o epicurismo, a autarquia não é a negação da vida comum, mas um estágio a que só se chega através da prudência, estágio de compreensão de que é em si mesmo que se deve buscar a regra de conduta, e não mais em valores políticos que permanecem exteriores ao indivíduo. Ela se orienta no intuito de possibilitar ao homem o estado de imperturbabilidade da alma (*ataraxia*), condição para a fruição do prazer. Diz a Ética que:

De todas estas coisas, o princípio e o maior bem é a prudência, da qual nascem todas as outras virtudes; ela nos ensina que não é possível viver agradavelmente sem sabedoria, beleza e justiça, nem possuir sabedoria, beleza e justiça sem doçura. As virtudes encontram-se por, sua natureza, ligadas à vida feliz, e a vida feliz é inseparável delas.⁴

A ética não visa mais exclusivamente à construção da pólis gloriosa, ela se declina como cuidado de si. Mas em que consistiria uma ética do cuidado de si? Reservar-se do mal e preservar-se no mal já estabelecido não seria uma resignação? É possível resistir a estado de crise cuidando do próprio jardim?

Ora, é possível entender a retirada de Epicuro da pólis menos como uma fuga do que como uma estratégia de resistência, como artifício que permitiu pensar uma nova ética para

³ A ética estoicista foi, em grande parte, assimilada pelo cristianismo, sobretudo no que se refere à ideia de “salvação” do indivíduo, abandonado e impotente diante da própria sorte (*tyche*). Desse modo, o estoicismo teve suas ideias bastante difundidas tornando-se um componente fundamental para a concepção do homem ocidental.

⁴ Epicuro, Antologia de textos, in Os Pensadores, p. 19.

uma sociedade que tinha na lei democrática o princípio absoluto e único. Não nos esqueçamos de que a pólis estava, na época, dominada pelos estrangeiros macedônios: ora, para um grego, servir ao tirano era uma ideia insuportável. Retirar-se da pólis fazia-se, pois, uma reação ao fato de que já não havia projeto viável de democracia. Movido pelo desejo de superação de um modelo político em decadência, Epicuro retira-se de Atenas, abandonando com ela a crise instalada no mundo grego. Com suas conquistas, Alexandre da Macedônica construía um novo mundo, onde já não havia lugar para gregos e não gregos, onde todos os povos se misturavam em um mosaico de culturas que integrava o Império macedônio.

Por isso, o recolhimento numa *vida solitária* aparece a Epicuro como o único caminho para uma resistência. Como pensar esse mundo a partir das circunstâncias estabelecidas por uma crise de valores e sentido? O pensamento de Epicuro procura responder ao desafio de fundar uma ética para a resistência de um mundo repleto de adversidades. É nesse sentido que a ética epicurista será marcada por um curioso traço político, a desvalorização da vida política e a exaltação, em seu lugar, da *vida escondida (láthe biôsas)* sempre enriquecida com o cultivo da amizade (*philia*).

As ações morais epicuristas deveriam ser orientadas por três princípios fundamentais: uma reta condução da razão humana que, em seu programa, seriam atribuídas à Lógica ou, como ficou conhecida pelos intérpretes de Epicuro, à *canônica*; a compreensão do universo (*Physis*), o que seria tarefa da Física; e, por último, que a ação humana seja dirigida para o seu verdadeiro fim, o objeto da Ética.

A originalidade ou ousadia do pensamento de Epicuro consiste, diferentemente de uma tradição intelectualista Platônico-aristotélica, na inspiração que irá buscar no materialismo atomista de Demócrito e Leucipo, procurando conciliar os pressupostos dessa Física com a ética hedonista defendida pe-

LÍNGUA E LITERATURA CLÁSSICA

los sofistas e cirenaicos. Se em Platão e Aristóteles a ética será consequência de uma ontologia e uma lógica-gnosiológica que fundamenta o dever-ser, em Epicuro a teoria será indagada para corroborar o que, de alguma maneira intuímos originalmente do sentido ou significações da vida. Trata-se de um imediato sentimento da vida, uma compreensão intuitivamente captada e, exposta à teoria para sua posterior fundamentação racional.

Ora, estabelecer os fundamentos da ética com base numa concepção Física, poderia soar aos ouvidos contemporâneos como um contrassenso. É preciso, no entanto, considerar que o estudo da natureza conduziu Epicuro para o humano, e não necessariamente para a contemplação dos astros ou das realidades intangíveis. Da Física ele retira, portanto, ensinamentos antropológicos. Como o que estabelece, na Canônica, que embora se constitua numa orientação para o conhecimento, a teoria não possui qualquer primazia sobre a sensação: ambas são fontes verdadeiras para o conhecimento. Nas palavras de Epicuro, *A sensação deve servir-nos para proceder, raciocinando, à indução de verdades que não são acessíveis aos sentidos.* (*Ibidem*, p. 14)

Procurando evitar os problemas teóricos já enfrentados pela tradição, o pensamento epicurista não admite, portanto, qualquer clivagem no processo de conhecimento: "...é verdadeiro tanto o que vemos com os olhos como aquilo que aprendemos mediante a intuição mental". (*Ibidem*, p. 14)

Desse modo, parece necessária a compreensão dos mecanismos da natureza, pois, do contrário, seremos vítimas do medo da morte, do temor aos deuses e da eterna angústia oriunda do descontrolo das nossas atitudes diante dos sofrimentos e das satisfações da vida.

Para Epicuro, a canônica é uma disciplina que tem por objetivo determinar as regras e critérios da evidência, isto é, do conhecimento indubitavelmente firme. Diferentemente do

Organon aristotélico, que possui um alcance teórico mais amplo, abordando desde elementos mais simples do *lógos* até as modalidades de conhecimento e formas de argumentação, a Canônica procura, ao analisar as fontes do conhecimento, extrair uma verdade irrefutável.

Assim, como podemos depreender, a sensação ocupa um papel central na teoria do conhecimento de Epicuro: o que percebo é, por si só e inegavelmente verdadeiro. Procurando fundamentar um conhecimento seguro e verdadeiro, Epicuro procura extrair nas sensações o que podemos chamar de verdade antepredicativa – certezas que, exteriores à linguagem, são impenetráveis às astúcias ou ilusões produzidas pela linguagem. Desse modo, o erro ou a falsidade seriam provenientes, não das próprias sensações, mas dos juízos que são preferidos com base nas sensações.

Consideremos, ainda que de maneira geral, o pensamento teórico de Epicuro e o que dele irá extrair para sua compreensão de vida.

A Canônica epicurista distingue duas modalidades de experiência imediatamente evidente: a) as sensações e percepções, que nos trazem a imagem dos objetos exteriores; b) as paixões, os sentimentos e as emoções que nos fazem experimentar prazeres e dores. Para Epicuro, *perceber* é receber os objetos numa fração menor, ou o próprio objeto como uma espécie de réplica, é captar os átomos que o compõem. Daí não ser possível falar em falsidade.

Contudo, um aspecto interessante na teoria do conhecimento de Epicuro é que entre sensações e emoções não existem rupturas; não há, pois, distinção entre emoção e observação, a sensação ou *aisthesis* representa um conhecimento imediato das coisas. No entanto, podemos também falar de um tipo de conhecimento de *segunda ordem*, feito de imagens, opiniões ou representações. Epicuro denomina esse tipo secundá-

LÍNGUA E LITERATURA CLÁSSICA

rio de conhecimento de *prenoção* ou *prolepsis*. Ela resulta da repetição de sensações semelhantes, que vão se superpondo e depurando até formar uma noção genérica que se consolida na memória, acoplada à palavra que a denota.

Quando, na Carta a Heródoto, Epicuro exorta à busca da clareza daquilo que está no fundo das palavras, o significado primeiro de cada termo que empregamos deve ser entendido como o instrumental para dissipar os problemas oriundos da dialética, do discurso, as dúvidas decorrentes das opiniões. A análise do sentido das palavras pressupõe o encontro das sensações que as determinam. As sensações são fontes que irradiam, por assim dizer, a evidência primeira e as pré-noções que são base dos discursos, dos pensamentos, numa palavra, das representações.

Poder-se-ia assim dizer que para Epicuro há um predomínio do significante em relação ao significado, já que mais importante que compreender a noção genérica das coisas ou do que ela quer dizer é nos achegarmos o mais próximo possível das coisas. Assim, não basta simplesmente abstrair e acessar um conceito virtual, mas, ...*captar com clareza o que está no fundo das palavras* – o que só é possível por um retorno à própria coisa, à experiência insubstituível e prenhe de sentidos, realizável apenas no contato com as coisas no mundo.

Em seu texto História da Filosofia Antiga, Giovanni Reale defende a tese de que as correntes helenísticas teriam em comum a ética baseada em um tipo de *fé leiga*, amplamente assentada na razão. Essa fé nasce de intuições acerca do sentido da vida que são, antes de tudo, captadas emocionalmente e, em seguida, orgânica e racionalmente desenvolvidas – o que explicaria, por exemplo, o interesse de Epicuro pela Física.

Assim, segundo a análise do autor, não obstante a base física em que buscam se amparar, as teorias éticas dessas escolas fundam-se em lógicas e ontologias frágeis em sua funda-

mentação. É a partir daí que Giovanni Reale extrai a ideia de uma intuição sobre o sentido da vida, que não pode ser explicado racionalmente. E Epicuro teria mantido reservas em relação à extrema racionalização dos temas sobre a vida, que conduziria aos mesmos equívocos cometidos pela tradição platônico-aristotélica.

Contudo, dirá Giovanni Reale, as escolas do período helenístico conseguiram dizer de maneira clara e acessível, se não a todos, pelo menos a um número significativamente maior do que as escolas clássicas (Academia e Liceu), a justa atitude diante do mundo, dos homens e dos Deuses e da morte, no intuito de alcançar a eudaimonia, a felicidade. Desse modo, pode-se explicar certa unidade entre essas escolas com respeito ao papel do *sábio* embora defendessem concepções tão díspares quanto diferentes eram suas fundamentações lógicas ou físicas.

Esse sábio é a figura de um indivíduo que cultivou em si o conhecimento e a felicidade apesar das condições sociais, e não em virtude delas. O fortalecimento da figura do indivíduo é central nas perspectivas relacionadas com a conduta:

As novas solidariedades, muito latas para se poder tomar clara consciência do princípio que as fundamenta, obrigam o indivíduo... a tomar de si próprio uma consciência cada vez mais nítida e a compreender que é em si mesmo que deve doravante buscar a sua regra de conduta.

No entanto, não devemos entender este ato como um mero particularismo. A moral helenística pretende, ao contrário, dar à ação de todo indivíduo uma orientação geral que permita que este, entregue a si próprio, seja capaz de construir sua *salvação*, se precavendo do modo mais eficiente e duradouro possível contra os males que são o quinhão normal de uma existência humana, tanto quanto contra aqueles de que teria podido escapar.

A rápida apresentação do universo epicurista nos lança a questão de saber se atualmente as atitudes de isolamento do

LÍNGUA E LITERATURA CLÁSSICA

sujeito, ou do cuidado de si podem ser entendidos como estratégias de sobrevivência para um eventual restabelecimento da democracia, ou se, ao contrário, representam uma ética particularista pautada justamente no proveito da crise das instituições coletivas.

Para Epicuro, a moralidade não possui outro sentido senão o de contribuir para seu fim último que é a felicidade. Desse modo, uma ação será justa se atingir o seu fim natural – o prazer, resultado de um contrato de interesse, cuja intenção é de que não se cause dano a outrem e que se não sofra dano da sua parte. Mas, seria possível a conciliação de interesses particulares, ou mesmo sua simples coincidência, em todo tipo de circunstâncias e em casos por vezes tão díspares? Como não pensar, aqui, na doutrina liberal, que pretende substituir a esfera política pela esfera público-privada da conjunção dos interesses particulares? Como, também, não associar esta ideia às *racionalizações* que pretendem, atualmente, justificar o injustificável, e fornecer para a simples privatização da coisa pública argumentos particulares elevados ao status de interesse público?

Há, ainda, outra marca do epicurismo que merece destaque, pela forma como parece anunciar os tempos atuais: trata-se da ideia tão sedutora aos olhos contemporâneos, de uma política da amizade – feita de relações privadas que, como tais, não possuem nem sequer aspiram à estabilidade ou à amplitude das relações políticas.

Assim, a amizade se constituirá no elo comum capaz de preservar uma sociedade entre amigos – que, desejável por si mesma, é inicialmente buscada em função de sua utilidade. O retorno aos antigos ainda pode nos auxiliar no entendimento de nossa situação no mundo, sobretudo em tempos de tão pouca reflexão sobre a formação humana.

BIBLIOGRAFIA

ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

———. *A condição humana*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. 26ª ed. Paris: Hachette, 1963.

CASTORIADIS, Cornelius. *Encruzilhadas do labirinto V – feito e a ser feito*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

FARRINGTON, Benjamin. *A doutrina de Epicuro*. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

FESTUGIÈRE, A. J. *Épicure et ses dieux*. Paris: PUF, 1946.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes/Universidade de Brasília, 1989.

Moraes, João Quartim de. *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo: Moderna, 1998, Coleção Lógos.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. 6ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Epicuro: o filósofo da alegria*. 3ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.