

O CONHECE-TE A TI MESMO ENQUANTO DECIFRAÇÃO DA NATUREZA HUMANA: HERÁCLITO, NARCISO, SÓCRATES E EPICURO

Miguel Spinelli*

Resumo: Este breve artigo se ocupa com a recepção da máxima *Conhece-te a ti mesmo* em quatro momentos específicos do desenvolvimento histórico da cultura grega: em Heráclito, no mito de Narciso, em Sócrates e em Epicuro. O principal do artigo consiste em analisar como se deu, nesse percurso, a busca por uma decifração da fisionomia humana a partir do conhecimento das pulsões e das complexidades naturais que põem cada um na condição de fenômeno humano subjetivo. São duas questões entre si conjugadas: o conhecimento e o acolhimento de si. Sem o primeiro não se dá o segundo; sem ambos, o conhecer-se e o acolher-se, não se viabiliza a mais valiosa de todas as virtudes: a da elevação em *humanidade*.

Palavras-chave: Conhecimento de si. Heráclito. Narciso. Sócrates. Epicuro. Natureza humana.

KNOW YOURSELF AS A DECIPHERMENT OF THE HUMAN NATURE: HERACLITUS, NARCISSUS, SOCRATES AND EPICURUS

Abstract: This article deals with the reception of the maxim "Know yourself" in four specific moments of the historical development of the Greek Culture: in Heraclitus, in the Myth of Narcissus, in Socrates and in Epicurus. The main point of the article is to analyse how, over this course, the search for a decipherment of the human physiognomy took place from the knowledge of the drives, and the natural complexities which put every individual in the condition of a subjective human phenomenon. There are two related issues: knowledge and self-acceptance. Without the first, there would be no second; without both, knowing and accepting oneself, the most valuable of all virtues is not viable: that of elevation in humanity.

Keywords: Self-knowledge. Heraclitus. Narcissus. Socrates. Epicurus. Human nature.

* Professor aposentado da Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil.

1 Heráclito e Narciso

São vários momentos em que, no percurso histórico da filosofia e da cultura grega, o *conhecer a si mesmo* entrou na pauta da discussão a respeito do 'quê' e do 'como' conhecer-se. Desses vários momentos, um remonta a Heráclito que dizia: "eu examinei a mim mesmo – *edizēsámēn emeutón* (DK 22 B 101)". Ele fez deste exame o principal labor de sua procura movida pelo pressuposto (expresso em Diels/Kranz 22 B 112) segundo o qual a maior de todas as virtudes humanas consiste em fazer uso da própria inteligência na investigação de si mesmo e em buscar, através dela, uma sabedoria coincidente com a própria verdade e em agir em conformidade com ela. Ora, a verdade a que se refere (*verdade* que se constitui na sabedoria a ser buscada) está dentro e não fora de nós, de modo que devemos voltar o exame para dentro, para a *natureza* manifesta em pulsões, desejos, vontades que se dão em nós, e dar-lhe ouvidos, prestar atenção (*epaiō*), e, enfim, "agir" em conformidade com ela (*poieîn katà phýsin epaiōntas*).

Agir vem entre aspas no intuito de realçar que toda a ação pressupõe o uso de um *arbítrio*, de uma tomada de decisão, que se manifesta em escolhas e rejeições, que, por sua vez, no que concerne às pulsões naturais, requerem cuidado e governo de si. *Ouvir* a natureza (pressupondo o arbítrio das escolhas e o governo de si) de modo algum significa extirpar propensões naturais porque uma tal atitude implicaria em anular a si mesmo e, por consequência, dissolver em si a possibilidade de elevação humana em virtude. Daí a necessidade de se conhecer e de se governar, atitudes que consistem em se colocar numa disposição atenciosa defronte às próprias circunstâncias e complexidades, certificar-se delas, a fim de se conduzir dentro do *território* (do *télos*) dos próprios limites e possibilidades naturais. Daí também a necessidade da educação

voltada em duas fundamentais direções: a do uso do intelecto (do *logos* racional e de tudo o que ele carece em favor de seu uso) e a do cultivo de princípios de bondade (que requer *empatia*: o acolhimento de si que se estende em acolhimento do outro) e de justiça (que promove o reconhecimento de *direitos*). São duas direções que se alimentam idealmente de uma só fonte: a genericamente presumida como *princípios de excelência* relativos ao que é divino.

Foi sob esses parâmetros que a questão filosófica fundamental do *conhece-te a ti mesmo* foi, desde o início, posto como uma decifração do humano confrontando duas possibilidades naturais nele latentes: a da *alogía* (da irracionalidade que promove instintos os mais perversos, a começar pela insensibilidade despertada pelo ódio) e a do *logos*. O principal dessa referida *decifração* veio a ser esta: como ser eu mesmo, prosperar em virtude e civilidade humana ou em qualquer outro propósito existencial que me dou, sem saber quem sou? Aí está a razão pela qual Heráclito fez de si próprio objeto de investigação e exame.

O curioso está no fato de que Heráclito, o filósofo do *logos* não *examinou a si mesmo* valendo-se do *logos* conceitual, e sim dando ouvidos à própria *natureza* (*phýsin epaíontas*): às suas pulsões, vontades e desejos estimulados pelas circunstâncias e complexidades naturais de cada um. Redunda curioso pelo fato de o *logos* ser por ele concebido dialeticamente nestes termos: enquanto pensamento (por ele denominado de *o logos*) que só se exercita mediante símbolos da linguagem, e enquanto linguagem (também por ele denominada de *logos*), que, entretanto, só é portadora de significado se fertilizada pelo pensamento, caso contrário, a palavra sem o pensamento que lhe fertiliza em significados, resta apenas ruído.

Daí a tautologia heraclitiana: só o *logos* fertiliza e gera o *logos*! Mas, mesmo que Heráclito não se examina valendo-se previamente de conceitos

preestabelecidos, é, todavia, mediante conceitos (recorrendo à força comunicativa do *logos* fertilizado pelo *logos*) que ele expressa e comunica o que examinou, põs em questão e verbalizou a respeito de si próprio; dá-se que a fertilização do *logos* pelo exercício do pensar passa necessariamente pelo exame das próprias circunstâncias e complexidades naturais. Aqui, entretanto, têm duas coisas a se observar: a primeira referente ao exercício do pensar que necessariamente carece de envolvimento com os mecanismos da linguagem (o pensamento não se exercita sem o uso de símbolos de dicção, de cálculo ou expressão humana); a segunda referente ao desenvolvimento dos mecanismos concernentes ao discurso (à dicção) que implica em regulamentação sintática e semântica (em regras gramaticais promotoras de enunciados com lógica e com significado) e que também comporta eloquência, regras que dão à verbalização do pensar força persuasiva e clareza comunicativa.

Além do “eu procurei a mim mesmo” de Heráclito, temos na narrativa mítica da antiguidade clássica a profecia de Tirésias a respeito de Narciso. Tirésias (cego de nascença) foi o adivinho mais louvado entre os gregos: aquele ao qual o mito diz que os deuses concederam “a visão do futuro” para compensar sua cegueira. Consta no mito de Narciso¹, conforme relato de Ovídio (43 a.C. – 18 d.C.), que Liríope recorreu a Tirésias em busca de alguma luz sobre o futuro do filho recém-nascido. Do profeta, ela ouviu uma enigmática predição: que Narciso teria uma vida longa “se não viesse a conhecer a si mesmo - *si se non noverit*” (conforme expressão de Ovídio, na *Metamorfoses*, III, v.348). É enigmática, porque, por si só, ela não prescreveu o que o “conhecer-se a si mesmo” significava, tampouco forneceu as circunstâncias ou indícios concretos, apenas

¹ SPINELLI, M. De Narciso a Epicuro: do emergir ao resgate da individualidade. **Revista Hypnos**, n. 25, p. 194-210, 2010. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/237/241>.

deixou indiretamente afirmada a possibilidade fatídica segundo a qual “se ele viesse a se conhecer (*noscito*) teria vida curta”.

De um ponto de vista etimológico, *noscito* expressa, em latim, o sentido de procurar, examinar, reconhecer, daí o sentido de conhecer enquanto expressão de um processo sem fim, que nunca chega a um resultado definitivo; *nosco* comporta o sentido de “tomar conhecimento”, que, por sua vez, denota o sentido de reconhecer, ou de “aprender a conhecer” que implica em se colocar numa condição de investigação ou exame em busca de um saber ou conhecimento (de si) que está sempre aberto e é inconclusivo. Em cada o percurso, até o epílogo da morte, há sempre alguma novidade ou um acaso ou um desvio que se sobrepõe ao corriqueiro e pede por um reexame do estabelecido em vista de alguma outra direção feito um novo começo.

O relato do mito passa longe do intuito de simplesmente evidenciar, na figura de Narciso, a estampa do egoísmo, da vaidade, da arrogância ou do desprezo tal como habitualmente consta em interpretações ordinárias que o popularizam por força de interesses que não necessariamente eram os dele. O fato é que não há, nas expressões semânticas do mito, um senso negativo, sendo que igualmente ele não comporta conceitos explícitos do tipo “amor próprio”, “vaidade”, “arrogância”, etc. Foram as interpretações subsequentes, os usos que a posteridade fez da narrativa originária, que lhe submeteram significados em favor de outros propósitos. O relato em si do mito expressa o feito de um jovem que experimentou um extraordinário fenômeno humano: o de se ver e de se debater com a imagem do próprio rosto refletido em um espelho d’água. Foi a experiência desse fenômeno, pela qual ‘reconheceu a si mesmo’ na imagem reflexa, que findou por lhe abreviar a vida, e, portanto, a

cumprir, enfim, a profecia: “se não se conhecer” terá vida longa, “se (ao contrário) se conhecer” terá vida curta!

Assim descreveu Ovídio a reação de Narciso perante a imagem reflexa no espelho d’água: “Este sou eu!” – exclamou, ao modo de quem fez uma extraordinária e inusitada descoberta. “Agora entendi (prosseguiu). Esta imagem não me engana. Ardo de amor por mim, sob uma chama que ora se acende ora se apaga. O que fazer? Conquistar ou ser conquistado? Mas o que, afinal, conquistar? Aquilo que desejo está comigo: uma posse que me faz pobre”².

Há uma profundidade incalculável nessas palavras, que pode ser buscada nestes termos: Narciso, perante a sua imagem refletida no espelho, chega, enfim, à conclusão de que *este sou eu – iste ego sum*. Assim conclui porque dentro de si mesmo *sentiu* (percebeu, entendeu) que aquela *imagem não o enganava*: era ele mesmo! Não o enganava pela seguinte razão: porque, contemplando-a, sentiu queimar de amor *por si* e não por um outro como habitualmente ocorre nas relações de amor. A lógica de sua extraordinária descoberta veio a ser esta: se fosse uma imagem que não a de *mim mesmo*, então não arderia de amor *por mim* e sim por um outro, e, portanto, se ardo de amor por mim, então esta imagem que vejo só pode ser eu mesmo!

Eis a lógica da descoberta: diante desta imagem, que vejo estampada no espelho d’água, queimo de *amor por mim*, então essa imagem só pode ser um *eco de mim*. A prova de que a estampa desta imagem sou eu, se evidencia no ardor dissonante que sinto dentro de mim, manifesto na percepção de uma

² “Iste ego sum: sensi, nec me mea fallit imago; uror amore mei: flammas moveoque feroque. Quid faciam? Roger anne rogem? Quid deinde rogabo? Quod cupio mecum est: inopem me copia fecit.” (OVÍDIO, *Metamorfoses*, III, v.463-466). Duas observações: a) O que consta entre parênteses foi acrescentado; b) Essa e as outras traduções são minhas.

paixão dissonante que *ora se acende* e que *ora se apaga*. Por esse inusitado sentir, Narciso constatou dentro de si uma dialética distinta da paixão habitual em que o fogo que a promove, se acende e se alastra sem cisão. A diferença observada por ele se deu no sentido da constatação de que o apaixonado corriqueiro não encontra em si lugar para dúvida: nele não comparece, com fulgor, um *acender* (repentino) e um *apagar* (repentino) no alastrar da paixão. Esta foi a constatação: quem ama não duvida que está amando (ardendo de paixão) quando efetivamente está amando e ardendo de paixão. O apaixonado corriqueiro não sofre dessa incerteza!

Daí a questão: o que fazer? Conquistar ou ser conquistado? Mas, se *este sou eu* (raciocina), conquistar o quê? Dado que o objeto de desejo “sou eu”, então é o que já “está comigo”, do qual “tenho a posse”, de modo que, conquistando ou sendo conquistado, resto na pobreza. *Resta na pobreza* pela seguinte razão: porque o amor *por* ou *para si mesmo* finda sem contraposto (*eros* sem *anteros*), carente de reciprocidade, de companheirismo e de partilha. O amor por si mesmo, sem o outro, é solidão: é como se fosse uma vacuidade. Trata-se de um amor “morto”, sem vida, porque resulta em outra coisa (em egoísmo, em vaidade, em arrogância) que não em amor! (Aqui a razão pela qual, como supra referido, o sentido de egoísmo ou da vaidade ou da arrogância denotado pelas interpretações do mito é secundário, e não o sentimento primordial).

Narciso era um jovem extraordinariamente belo que nunca antes tinha visto o próprio rosto, a não ser o dos outros, perante os quais não encontrou em nenhum, sequer no da bela Eco, uma reciprocidade na paixão. Ele viu pela primeira vez o próprio rosto na imagem refletida no espelho d'água. Foi neste momento que ele se deparou com a cisão do próprio eu: ocasião em que qualquer um se debate com a dialética da imagem física projetada e

contemplada externamente e a imagem mental/imaginativa construída internamente. É na instauração desta dialética – a da imagem projetada a partir de dentro e visualizada na mente e a imagem projetada no espelho vista externamente – que se põe a questão filosófica fundamental, que vem a ser esta: como ser eu mesmo sem saber quem sou?

O mito relata justamente este extraordinário fenômeno: a visão física da imagem projetada de si mesmo no espelho. O fenômeno é extraordinário pela seguinte razão: porque ninguém é capaz de ver a imagem física do próprio rosto a não ser através de algum *reflexo* ou representação externa projetada em um espelho. Não basta, porém, apenas ver. O mais importante consiste em *reconhecer* a si mesmo na imagem identitária reflexa a ponto de efetivamente exclamar: *este sou eu* (*Metamorfoses*, III, v.463). Reconhecer-se consiste em saber combinar (harmonizar) dentro de si a *fisionomia* externa com a interna: com aquela que construímos dentro de nós mediante *reflexão* interna. Aqui começa a senda do *amor por si mesmo* cujo sentimento nos move na estreita passagem da brutalidade (do amor egoísta sem compartilha) para a civilidade (para o amor compartilhado mediante pactos de amizade): abrem-se os caminhos que nos levam ou à morte (o do egoísmo) ou à geração do humano (o da compartilha em reciprocidade de amor).

Fica, pois, evidenciado que, sem o *reflexo* (o *self*) externo de nossa própria imagem (em uma fotografia ou espelho) restamos fadados a cultivar apenas a imagem do reconhecimento interno sem o semblante irresoluto e indeterminado (vacilante no tempo, expressão da mutação que vai da infância à velhice) de nossa própria realidade. De posse apenas da imagem interna jamais estaremos em condições de reconhecer, em sentido pleno, a nossa imagem real, verdadeira. A imagem interna que fazemos de nós mesmos não envelhece, apenas amadurece: não tem rugas, tem experiências! É, pois, na imagem do

espelho que nos vemos envelhecer, de modo que é, enfim, pelo consórcio de uma e de outra, que tomamos uma real e efetiva ciência de que *este sou eu*.

Sem espelho, estaríamos fadados a ver externamente apenas o rosto do outro, cuja fisionomia, mesmo que humana, não é a minha. Ela é uma outra subjetividade na qual, por mais que me esforce, não sou capaz de nela reconhecer (*noscito/nosco*) a mim mesmo a ponto de exclamar: *este sou eu*. Perante o rosto do outro o que primordialmente faço consiste em negar – *este 'não' sou eu* –, em cuja negação, mesmo reconhecendo similitudes, mora uma carência de identidade: uma ausência de rosto. Daí que se não fosse por algum retrato ou espelho ficaríamos apenas com a imagem (o *self*) que internamente construímos: estaríamos fadados a nos ver apenas a partir de dentro sem a dialética subjetiva do dentro e do fora de nós e dos retratos vacilantes na saga do tempo.

Apenas com a imagem do reconhecimento interno não acessamos a contento nossa própria verdade, e, tampouco, somos levados a *implicar* conosco mesmo, a dialeticamente conflitar o dentro e o fora de nós que permite e promove uma contínua *reconciliação* com o *este sou eu* manifesto nas diversas idades, desde a infância à velhice. Só o olhar para dentro (subjetivo, particular) não nos dá a dimensão completa de nós mesmos, cuja verdade se erige no conflito entre o dentro (o meu mundo) e o fora (o mundo de todos nós), ou ainda, entre o eu (o microcosmos) e o outro (o macrocosmos). Eis aí, justamente, a descoberta relatada pelo mito, cujo fenômeno promoveu o fascínio de Narciso, a ponto de em seu retrato encontrar (descobrir) o que de mais extraordinário alguém pode reconhecer: o *este sou eu*.

Trata-se, enfim, de um reconhecimento que desperta o mais valioso encantamento que um ser humano, perante a si mesmo, pode experimentar: o ver a si mesmo consorciado na representação interna e externa de si, na

confrontação do (rosto) físico e do (rosto) mental, sem falar da corriqueira observação do rosto alheio no qual a *fisionomia* humana se estampa. No embate consigo mesmo, o mito, enfim, relata o profundo conflito do *amor a si* mesmo que finda por restar não correspondido: solitário e sem eco. O amor não correspondido resta destituído da dialética do *eros* e do *anteros*³, que, enfim, fertiliza as relações de amor e as interações amorosas. O *eros* (o amor), sem *anteros*, sem o contraponto dialético do amor, definha e morre!

2 Sócrates e Epicuro

Dos três momentos do *conhecer a si mesmo* sob o pressuposto do 'quê?' e do 'como?' conhecer-se, o terceiro diz respeito ao labor de Sócrates que presume a necessidade da busca conceitual por um "rosto" *humano* ideal a ser vestido por sobre o rosto real. São várias nuances que compõem a autorreflexão e o exame socrático relativo ao conhecer-se. A mais saliente, em termos de argumentação conceitual teórica adotada por ele, coincide com o que Aristóteles, na *Metafísica* (XIII, 4, 1078b 28) observou: Sócrates buscou a *quididade* (*tò tí estin*⁴) mediante "a argumentação indutiva e a definição do universal". Nesse sentido, diz ainda Aristóteles que Sócrates se ocupou "com questões da *Ética* e não da *Física*", com as quais "saiu em busca do universal, e foi o primeiro a aplicar o seu pensamento na busca de definições conceituais (*ten diánoian*)" (I, 6, 987b 14).

A respeito do "conhecer a si mesmo", duas coisas importam aqui de imediato salientar: uma a proposição que consta no *Primeiro Alcibíades* (129 a),

³ Tema tratado no livro *Educação e sexualidade no perímetro cívico da pólis grega* (São Paulo: Loyola, 2021), p.127ss.

⁴ Sobre o tema da quididade: "O exame de Aristóteles da proposição ontológica de Parmênides", *Questões fundamentais da filosofia grega*, p.313ss.

segundo a qual o conhecimento de si (quer seja “tarefa fácil ou difícil”, como vem presumido no diálogo) é indispensável, porque, sem ele, isto é, sem nos conhecer, ficamos sem condições de nos cuidar (*tèn epiméleian hemôn autôn*); a outra concerne ao anseio da idealidade que levou Platão, por exemplo, a conceber na *República* (II, 369 a-d) a *kallípolis*, a *cidade bela*. Ele a enunciou como uma tarefa do logos racional, que, mediante conceito, viesse a ser geminada pela mente humana: “se gerarmos mentalmente uma *pólis* (disse ele), veremos que a justiça e a injustiça surgirão nela”; “construamos, então, mentalmente uma *pólis*” (sinônimo, entre os gregos, de Estado constitucional). É sobre este pressuposto, portanto, o da construção teórica conceitual (antropogênica), que o exame socrático relativo ao conhecer-se saiu em busca de um rosto humano ideal a ser revestido por sobre o real.

Para além de Sócrates, o “conhecer a si mesmo” do *éthos* epicureu, representa um quarto momento, que, entretanto, se constitui em uma síntese dos outros três: de Heráclito, de Narciso e de Sócrates/Platão. Ao modo de Heráclito, Epicuro se ocupou em conhecer a si mesmo empenhando-se em “ouvir a voz da natureza” quer de um ponto de vista objetivo, ou seja, examinando a natureza humana em geral, quer subjetivo, “ouvindo” em si mesmo o pulsar da natureza particular. Assim procedeu ao modo como vem presumido no mito de Narciso: o da necessidade de buscar a real e verdadeira fisionomia humana como reconhecimento tanto subjetivo como objetivo do “rosto humano” naturalmente manifesto enquanto fenômeno.

Mesmo, entretanto, priorizando as *evidências* do fenômeno humano natural, Epicuro não deixou de verbalizar (de conceituar), ao modo socrático/platônico essa mesma fisionomia, e o fez no intuito, não de “construir” um rosto ideal/conceitual antropogênico, e sim de explicitar os traços objetivamente considerados a partir de evidências do fenômeno humano

universal manifestas nas pulsões subjetivas vividas pelo particular. Epicuro igualmente não se ocupou no sentido de buscar um “*um comum*”, a título de um rosto universal e único, induzido a partir da observação dos particulares, e aqui a razão substantiva a esse respeito se deve ao fato de que o fenômeno humano particular só é, a contento, examinado e expresso pelo sujeito particular que experimenta e vivencia a si mesmo enquanto fenômeno.

Nesse ponto, e no que concerne ao *éthos*, mesmo que Epicuro traz a questão do “um comum a muitos” para dentro de uma outra complexidade, ele não segue, a rigor, o mesmo princípio aristotélico da ciência derivada dos pitagóricos e da *koinonía* heraclitiana⁵. Ocorre que o *éthos* epicureu, na medida em que se expressa em termos de uma teoria do conhecimento, assim procede a título de uma antropologia filosófica natural com a qual busca fundamentalmente verbalizar pressupostos concernentes ao humano a partir da investigação da natureza de si mesmo observada em si mesmo. Não se trata, com efeito, e no que diz respeito ao filosofar epicureu, de uma reflexão conceitual referida ao humano em geral, e sim, ao particular, ouvindo a si mesmo, ou, mais exatamente, ouvindo a natureza humana que, cada um, em si mesmo e para si mesmo, é facultada conhecer.

É preciso levar em conta que, do ponto de vista epicureu, o *eu* humano *em geral* é apenas uma abstração: não existe, afinal, um “eu” humano universal que se conhece ou que sabe de si. Não só não existe, ou seja, não tem existência real, como também nele não comparece um *eu* humano evidenciado em si mesmo, que se apresenta como um *este sou eu* enquanto fenômeno universal subjetivamente circunstanciado e que possa conter, por inteiro, um “um comum” inferido de todos ou da multiplicidade humana. A mentalidade filosófica

⁵ Tema tratado no *Questões fundamentais da filosofia grega*, p.187ss.

epicureia admite, sim, a possibilidade de se conceber conceitual e abstratamente um “eu” humano universal inferido das semelhanças, mas disso não se segue qualquer possibilidade no sentido de construir mentalmente um eu humano ideal válido *incondicionalmente* para todos como se esse “eu humano” fosse a representação subjetiva de cada um.

Foi dito *incondicionalmente*, porque, de algum modo é válido, mas é preciso ter sempre em conta de que as evidências do fenômeno humano se dão no particular, e, de tal modo, que é neste plano que moram, para além das semelhanças, as diferenças, que, no que concerne ao humano, antes de um “um comum” epistêmico, o que se requer são leis (normas ou regras) que asseguram o direito de ser diferente: com suas pulsões, circunstâncias e complexidades naturais. Dá-se que são nas diferenças (das quais é impossível inferir um ‘um comum’) que se encontra, de modo pleno, o fenômeno humano manifesto e evidenciado a título de uma experiência e vivência únicas restritas ao particular (relativamente à natureza própria de cada um). Dito de outro modo: é no plano das diferenças que a natureza humana em cada um se manifesta, e que pede, em nível de direito constitucional e cívico, pela lei, cuja função antropológica fundamental consiste em garantir, em meio a uma ordem comum, as diferenças subjetivas. Sem levar em conta as diferenças o direito e a lei se parecem bem mais com uma opressão que com uma libertação: favorece mais a sujeição ou a subordinação que a autonomia e a liberdade!

Cabe aqui o que sentenciou Ésquilo: “A natureza nos veste de formas diferentes” (*As suplicantes*, v.496). Dele, e a partir de Epicuro, poderíamos formalizar o seguinte cânone: só é possível alguma homogeneidade capaz de conciliar os humanos quando se tem garantido o *direito* da manutenção, sob justiça, da dignidade e do respeito das diferenças, caso contrário, o que efetivamente se “concilia” (a título de uma adaptação) é a hipocrisia, o moralismo

e a dissimulação. Parafraseando Ésquilo, podemos dizer que, do ponto de vista de Epicuro, cada um se veste de tons naturais diferentes, a ponto de valer a máxima proverbial que hoje corre por todas as bocas: “cada um é cada um”!

Epicuro, de um ponto de vista metodológico, não descarta o pressuposto pelo *organon* aristotélico segundo o qual a ciência se faz por amostra. Este é o pressuposto: só chegamos a conhecer, a dizer o que é uma determinada realidade, a presumir, inclusive, qual a sua natureza, em referência a uma certa multiplicidade ou pluralidade observada a respeito dela. O processo consiste em confrontar semelhanças e, por elas, inferir um *um comum* válido para o todo que apresenta aquelas semelhanças. Assim foi o que presumiu Aristóteles; porém, depois dele, foi Francis Bacon⁶, no *Novum organum*, que, acolhendo, mas ao mesmo tempo criticando Aristóteles, disse que a validade de um *um comum* referido como presunção de ciência, não cabe de ser inferido ao todo universal imaginado como apresentando certas semelhanças, a não ser ao todo da *amostra*. Bacon, no confronto de Aristóteles, promoveu uma melhoria em termos de um maior rigor na linguagem da ciência. A proposição de Aristóteles ensinava assim: que, de um certo número “x” de fenômenos observados, inferimos um juízo válido *para todos* os fenômenos similares. Bacon propôs assim: de um certo número “x” de fenômenos observados, inferimos um juízo válido para os fenômenos da amostra.

Esse cânone, o da observação de uma multiplicidade mediante pressuposto de semelhanças (de similaridades) das quais se retira princípios de unidade, remonta a Pitágoras e aos pitagóricos, e foi evidenciado por Heráclito,

⁶ Tema tratado no livro *Bacon, Galileu e Descartes: o renascimento da filosofia grega*, p.23-124.

e, depois, verbalizado por Aristóteles, e se tornou um dos mais frutíferos cânones da ciência a partir de Francis Bacon. Ora, a teoria do conhecimento presumida por Epicuro de modo algum descarta esse pressuposto ancestral. O que ele não reconhece é a pretensão (no que concerne ao comportamento moral referido ao *éthos* epicureu sob uma perspectiva antropológica) de presumir apenas princípios válidos para todos, como se cada um não tivesse especificidades próprias a serem autonomamente levadas em conta na edificação humana de si mesmo em virtude. Aí está a grande inovação de Epicuro, segundo o qual a *natureza* humana particular de modo algum se restringe a um preceituário geral inferido mediante amostra selecionada por similaridade. Um certo princípio pode ser válido para a natureza universal, mas não para o todo (o sujeito) particular detentor de uma natureza com semelhanças universais, que, entretanto, detém em si peculiaridades que lhe são próprias e que o conforma em um fenômeno humano específico: com pulsões e complexidades, com limites e possibilidades particulares. (Vimos como em Epicuro não existe concretamente o fenômeno humano universal, e sim o fenômeno humano particular manifesto e vivenciado subjetivamente).

Um outro aspecto a ser levado em conta diz respeito ao fato de que, segundo Epicuro, nem a natureza universal humana nem a particular decorrem de presunções conceituais derivadas ou da cultura ou do consuetudinário ou de corporações estatutárias. Não são códigos morais, civis ou religiosos que definem a natureza humana e sim particularidades naturais concernentes à natureza própria de cada um, ao qual é dado conhecer e governar (cuidar de si), e daí a importância de uma instrução educadora nessa direção. A natureza antecede aos códigos, visto que, inclusive, antecede a ciência. É a natureza que põe à mostra o fenômeno, e não o contrário; é nela que germinam as evidências, de modo que é ela que dá sentido ao conceito e não o conceito que, abstrata e

previamente concebido, lhe dá sentido. O ser humano é, primordialmente, um ser real e não conceitual, de modo que é a sua realidade (a sua natureza) que leva a *marca* para o conceito, e não o conceito que leva sobre o humano uma realidade mental ou idealmente presumida. É no humano que se encontram as evidências que o manifestam como um fenômeno humano com sua verdade, circunstâncias e complexidades, e não no conceito forjado mediante marcas (significados, intenções, parâmetros, conotações) derivadas de algum código moral ou estatuto.

Nesse ponto, Epicuro converge a Parmênides, que, para além da vinculação presumida por Heráclito do *logos* (pensamento ou razão) com o *logos* (palavra ou discurso), induziu a necessidade de antepor o *ser* (a realidade natural concreta) ao pensar e ao dizer. Do ponto de vista epicureu, a natureza do sujeito humano, tanto em sentido universal (concernente à natureza referida como um *eu* humano genericamente verbalizado) quanto particular (concernente à natureza subjetiva de cada um experimentada em si mesmo) só se evidencia no fenômeno humano particular em que o *eu humano* se manifesta a título de uma posse subjetivamente conhecida e vivenciada (experimentada). Este é o pressuposto sob o qual se assenta a proposição de Parmênides a partir de Epicuro: tudo o que concerne ao universal é conceitual e abstrato, e, como tal, destituído de realidade a título de uma possessão subjetiva. Podemos, sim, conceber um *universal* válido a partir da observação de fenômenos universais que atingem a todos, mas apenas esse *conceber* não é suficiente para compreender o humano em sua realidade particular e própria: aquela na qual vem enredada o seu ser natural verdadeiro no qual em cada um se manifesta o fenômeno humano como uma evidência subjetiva e singular.

Conclui-se, pois, que, mesmo sob o axioma universal, a *natureza particular* específica, própria de cada um, nada comporta de abstrato, porque em cada um

(no particular), ela se manifesta enquanto *pulsões* concretas no fluir das paixões e dos desejos humanos enquanto fenômeno singular. É nesse ponto que Epicuro dá voz a Píndaro, que, na *Ode Pítica* (II, v.72), presumiu a necessidade do encontrar-se (em termos do reconhecimento humano de si para consigo mesmo) a título de um mandamento: *faça em ti germinar o que és – génoi oïos essi*. Essa proposição de Píndaro reverberou em Epicuro feito um aprendizado de quem busca e se empenha em saber quem é, em se decifrar, a fim de, com conhecimento de si, ser a si mesmo e se governar, pôr a mostra os traços da fisionomia humana e fazer germinar sua autonomia e liberdade. Eis, enfim, o que para ele se apresentou como máxima: dado que o humano só se faz (*germina*) a si mesmo mediante instrução e educação, então, para ser ele mesmo, é preciso, igualmente, *tornar-se ele mesmo*, e, por sobre esse plano, se edificar em virtude. O desafio ao qual Epicuro se refere finda por ser, em última instância, subjetivo, calcado sob este pressuposto: dado que a instrução e a educação podem forjar fisionomias que não são próprias, vestimentas ou aparências que não são condizentes com a realidade enquanto fenômeno humano subjetivo particular, então a cada um cabe encontrar, ou seja, buscar em si, mediante conhecimento de si e avaliando as próprias experiências que se efetivam em escolhas e rejeições, a sua própria fisionomia e vivenciá-la ao modo de quem se governa e dá direção (destino) e sentido à própria vida.

Foi da *ode* de Píndaro que, entre os gregos, nasceu e prosperou a máxima: *Contenta-se em ser homem não queira ser um deus* (entre os deuses). A proposição é bastante clara: não queira ser *um deus* como se fosse um dos deuses, e sim

apenas um homem (*ánthropos*) entre os homens (*ántropeis*).⁷ É importante logo considerar que, da máxima, não se segue que o *tornar-se homem* desconsiderasse a necessidade de se fazer semelhante a um deus da comunidade dos deuses; o que a máxima desconsidera é a fuga da própria humanidade. Cabe ao humano – este é o preceito – se agendar dentro de seu próprio campo sem fuga ou deserção, e sem, sobretudo, extirpação (anulação) da própria condição humana: atitude que findaria por abater (afligir, atormentar e, enfim, desolar) o humano dentro dos limites e possibilidades de ascender (de se elevar) em humanidade consoantes aos ditames (pulsões e complexidades) da própria natureza. Esse efetivamente veio a ser o principal intento da proposição filosófica (de cariz antropológico) presumido por Epicuro. Nesse ponto, inclusive, ele veio a ser o pioneiro entre os gregos: enquanto que a maioria dos filósofos almejava *civilidade* (uma conduta pautada em parâmetros conviviais de amabilidade, de cortesia, de gentileza e de brandura nas atitudes, nos gestos e nas palavras⁸), Epicuro, além de civilidade presumiu a *humanidade* como forma de elevação e efetivação da civilidade.

Enquanto, de um ponto de vista genérico, a civilidade do *éthos* grego presumia a necessidade da lei como regência e governo do humano (sob parâmetros de coerção cívica universal), o *éthos* epicureu presumiu a necessidade de cada um se dar a divindade como modelo e parâmetro de elevação em humanidade. Fato inusitado nesse contexto decorre que foi da própria máxima – *Contenta-se em ser homem não queira ser um deus* – que ecoou

⁷ Na linguagem ordinária dos gregos *ánthropos* designava o gênero humano: o homem (*anér*, esposo, varão) e a mulher (*gyné*, a esposa).

⁸ Tema tratado no livro *Ética e Política: a edificação do éthos cívico da paideia grega*, São Paulo: Loyola, 2017.

entre gregos e na posteridade o conceito de *ateu*⁹ como se “não querer ser um deus”, mas apenas *querer ser homem*, e, ademais, querer elevar-se em civilidade e em humanidade, fosse pouco. Epicuro especificadamente veio a ser considerado *ateu* (*á-theos*, sem deus¹⁰) pela seguinte razão: porque retirou dos deuses o poder sobre os humanos, e deu aos humanos o poder de se governar feito uma obrigação que lhes concerne. Esta foi a lógica concebida por ele: não cabe aos deuses governar a vida humana, essa é uma responsabilidade dos humanos (de cada um). Se recorremos a um Deus ou aos deuses não é em vista de nos fazer um deus entre os deuses, e sim de nos fazer *humanos* entre os *humanos*, no mais edificante sentido da palavra, para o que se faz necessário mirar-se no que é divino, território perante o qual nos cabe necessariamente cultivar a reverência e a piedade. A piedade (sentenciou Lucrecio como proposição de Epicuro) não consiste “em percorrer todos os altares, ajoelhar-se e espalmar as mãos nos tempos”, e sim em saber cultivar uma mente serena perante tudo *o que é divino* (*De rerum natura*, V, vv.1198-1203).

Eis aí a proposição em dependência da qual Epicuro investiga a si mesmo ao modo de quem quer se conhecer evidenciado em si e para si mesmo o fenômeno humano. Não é o rosto ou a fisionomia do outro que se busca revelar para si, e sim a própria fisionomia a ser conhecida e acolhida em sua realidade e circunstâncias, sem falsidade. É assim que o *conhecimento de si*, presumido por

⁹ Remetemos ao artigo “Epicuro ateu? Qual ateísmo: dos crentes ou dos descrentes?”, in *Revista Hypnos*, São Paulo, v. 49, 2022, Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/674/634>

¹⁰ A palavra grega *átheos* (ἄ-θεος), de um ponto de vista etimológico, comporta a soma do “a” *alfa privativo* mais *théos*. Sob esse consórcio, o alfa expressa, em geral, uma negação, que, no caso da palavra *á-theos* corresponderia, literalmente, a *não-deus* ou *sem deus*. A questão, porém, do ateísmo grego não tem as mesmas conotações que lhe atribuímos hoje. Cf. o texto “Epicuro ateu?” da nota anterior.

Epicuro, não se restringe a uma mera ilustração conceitual, e sim a um saber derivado da vida humana consigo mesmo, com seus anseios, com suas antinomias e complexidades que compõem e atizam o ser humano subjetivo e natural. É então nesses termos que o conhecer-se presumido pelo *éthos* epicureu tem um objetivo específico: promover o que denomina de *autárkeia* (autossuficiência, senhoria de si) expressa no cuidado de si em dependência que, de si, se conhece, e que pode gerenciar (daí a importância da instrução filosófica) mediante princípios de sabedoria (*sōphrosýnē*) e de prudência (*phrónēsis*).¹¹

A *autárkeia* a que Epicuro se refere comporta a noção do que hoje concebemos por *autonomia*, com cujo conceito expressamos a capacidade humana objetiva de cada um prover para si leis de resguardo e de liberdade (*Sentença vaticana*, 77).¹² Não se trata de uma faculdade ou disposição manifesta em ato, mas apenas em potência, de modo que carece de instrução e de iniciativa para, a contento, exercitar-se nela. Ocorre que, de todos, este é o maior desafio humano: o colocar-se de acordo consigo mesmo, o fazer-se ciente das próprias *pulsões* naturais a fim de acolher a si mesmo em suas circunstâncias e complexidades, sem enganos. Engana-se quem se ocupa em decifrar o (rosto do) outro sem decifrar a si mesmo, em acolhê-lo sem acolher-se: essa é a atitude típica de quem se revestiu de umas quantas crenças a ponto de não mais saber quem ele mesmo é, a não ser as crenças (que em si carrega) e que sai por aí, feito um aloprado, oferecendo aos outros.

Decifrar o próprio rosto significa ter ciência dos traços das próprias complexidades naturais e acolher-se, por cujo *acolhimento* se busca igualmente a edificação humana subjetiva em virtude, a direção e o sentido da própria vida. O

¹¹ *Máximas principais*, V; *Carta a Meneceu*, § 132; D.L., (1959), X, § 138.

¹² *Carta a Meneceu*, § 130; *Sentenças vaticanas*, 44.

conhecer-se e o acolher-se compõem o território dentro do qual se aloja a natureza de cada um (com seus limites e suas possibilidades) sobre o qual se assenta a edificação humana. Do fato, entretanto, do *conhecer-se* e do *acolher-se* ser sempre inconcluso, de estar sempre aberto a um outro e novo reconhecimento e acolhimento, nunca chegarmos *exatamente* a saber quem somos a ponto de a maior virtude humana consistir em sempre de novo se empenhar (ao modo de quem se ama) em favor de si mesmo. São, afinal, as circunstâncias continuamente ressignificadas por nossas constantes escolhas e rejeições que certificam a experiência do viver que só finda (feito um conclusivo) com a morte. Daí a necessidade de sempre de novo, feito a Fênix se acolher e se cuidar. Este é o princípio: carecemos de, sempre novo, renascer a partir de nossas complexidades, por força das quais renovamos em nós o mesmo e o outro mediante os parâmetros do que denominamos de “experiência de vida”.

Ora, foi assim que a máxima derivada de Píndaro sulcou os territórios do filosofar grego até repercutir em Epicuro: o último filósofo genuinamente grego, talhado dentro da cultura e das tradições da civilidade grega. A máxima de Píndaro – *Contenta-te em ser homem não queira ser um deus* – ecoou como um complemento de duas outras já tradicionais no universo da oralidade da cultura: *Conhece-te a ti mesmo* e *Nada em demasia*. Platão atribuiu aos sete sábios (Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bias de Priene, Sólon de Atenas, Cleóbulo de Lindos, Míson de Queroneia, Quílon de Esparta):

“Todos foram concorrentes, partidários e adeptos da educação espartana (...). Estes sábios, reunindo-se, ofereceram conjuntamente a Apolo as primícias de sua sabedoria e fizeram gravar no templo de Delfos essas máximas que estão em todas as bocas: *Conhece-te a ti mesmo* e *Nada em demasia*” (*Protagoras*, 343a-b).

À essas duas há que se acrescer uma terceira: *Não ignore os teus limites*. Trata-se de uma máxima que ecoou ao modo como quem diz 'conheça a fundo as suas possibilidades', 'tome ciência de suas circunstâncias', e, enfim, 'vença os seus limites prosperando em suas possibilidades em conformidade com as suas circunstâncias', com sua realidade (natureza) humana. Daí a máxima derivada de Píndaro: *Contenta-se em ser homem não queira ser um deus*.

Toda a filosofia posterior [Heráclito, Parmênides, Sócrates (do qual Platão tomou para si e levou adiante o projeto filosófico) e Epicuro (que se pôs na senda de Demócrito)] se fez herdeira dessas máximas. Do *éthos* epicureu, este, enfim, veio a ser o pressuposto canônico fundamental: o da necessidade de continuamente tomarmos ciência de nossas inevitáveis circunstâncias, pulsões (paixões) e complexidades naturais, a fim de regê-las e de governá-las. É em nossa natureza (subjéctiva, *real*) e não nesta ou naquela abstracção conceitual, tampouco nos estatutos corporativos ou consuetudinários (nas crenças que cada um em si carrega) que evidenciamos a nossa *verdade*. Podemos nos dar e fazer uso de tais estatutos, e, com eles, gerenciar nossa natureza e nossa verdade, porém não são eles que nos dão conta de nossa realidade ou do ser constitutivo de nossa própria verdade.

É do seleiro de nosso ser natural, da dispensa sortida de nossas pulsões e paixões humanas, que retiramos a ciência que nos faz saber quem somos, e que, enfim, nos oferece o alicerce e o sustento de nossa real edificação humana no decurso mutável do tempo. Não há como fazer-se humano fora desse território a ser conhecido e governado. A elevação em humanidade requer esse amparo, que, por sua vez, implica em mirar-se no *que é divino*: porque a arquetônica da elevação humana requer princípios de excelência. Dado que não se edifica mutilando, mas na labuta dos móveis da alma, é no equilíbrio dos anseios do coração e das exigências do intelecto que nos elevamos em humanidade. Foi por

força desse equilíbrio que os gregos, em particular Epicuro concebeu a *phrónesis* e a *sophrosýne*: dois conceitos com os quais presumiu a posse de um saber com o qual se harmonizam os anseios do coração (*phrén*) e os da inteligência (*noésis*) que têm fruto a mente saudável (*sóphron*), e, com ela, a vida prazerosa, serena e feliz.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Valentín García Yebra. Edição trilingue. Madrid: Gredos, 1982.

BACON, F. **Novum organum/Nuovo organo**. Texto latino a frente. A cura di Michele Marchetto. Roma: Bompiani, 2002.

DIELS, H.; KRANZ, W. **Die fragmente der vorsokratiker**. 18. ed. (Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951). Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Lives of eminent philosophers**. With an English trans. by R. D. Hicks. Loeb Classical Library, 2 v. London: Harvard University Press, 1959.

EPICURO. **Epicurea**. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di H. Usener (Org.). Testo greco e latino. Trad. e note di I. Ramelli. Milano: Bompiani, 2002.

EPICURO. **Usener. Epicurea. Scritti Morali**. Testo greco a frente. Introduzione e traduzione di Carlo Diano. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli/BUR, 1987.

EPICURO. **Lettres et maximes**. Texte établie par Marcel Conche, Paris: PUF, 1987.

ÉSQUILO. **Théâtre**. Traduction nouvelle avec texte intégral par Émile Chambry. Paris: Garnier Frères, 1964.

LUCRÉCIO. **De rerum natura/ De la nature**. Texte établi et traduit par Alfred Ernout, 2 v. Paris: Les Belles Lettres, v. 1, 1985, v. 2, 1990.

OVÍDIO. **Metamorfoses**: livros I-VII. Tradução nouvelle avec une introduction et des notes par Joseph Chamonard. Paris: Garnier, 1953.

PINDARE. **Pythiques**. Text établie par A. Puech, traduction Michael Casevitz, Paris: Les Belles Lettres, 2014.

PÍNDARO. **Ode Pítica**. Disponível em:
<http://remacle.org/bloodwolf/poetes/pindare/pythiques.htm>.

PLATÃO. **Oeuvres completes**: hippias mineur; alcibiade; apologie de socrate; euthyphron; criton. v. 1. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris, Les Belles Lettres, 1953.

PLATÃO. **La republica**. Trad. di Franco Sartori. Classici della Filosofia. Con testo a fronte. Bari: Laterza, 1997.

PLATÃO. **Theaetetus. Protagoras. Gorgias. Cratylus. Euthydemus**. Edição bilíngue, vários tradutores. Cambridge; London: Loeb Classical Library, 1996.

SPINELLI, M. **De Narciso a Epicuro**: do emergir ao resgate da individualidade - Hypnos, 2: 194-210, 2010. Disponível em:
<https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/237/241>.

USENER, H. (ed.). **Epicurus. Epicurea**. Stuttgart, Teubner. 1966. Disponível em:
<https://archive.org/details/HermannUsenerEpicurea1887/mode/2up>.