

Kant leitor de Epicuro

[Kant reader of Epicurus]

Miguel Spinelli*

UFSM, Santa Maria

Duas coisas sobressaem na obra de Kant na medida em que nos dispomos a estudá-lo: a primeira, a figura do professor; a segunda, a do filósofo. Foi como um professor de filosofia, e não feito um filósofo de gabinete que Kant escreveu e, constantemente, reescreveu a sua obra. Assim o fez a título de um compromisso ético sob três orientações: para consigo mesmo, para com os seus alunos (e leitores) e para com a verdade (ou se preferir, para um contínuo aperfeiçoamento de suas teses, e, por suposto, de sua obra). A propósito das *Lições de Antropologia*, é curioso ver Kant preocupado (como escreveu a Herz) que as suas aulas fossem para os alunos, “do início ao fim, divertidas e nunca áridas”¹. Seu aluno e biógrafo, Reinhold Jachman, deu de suas aulas o seguinte testemunho: “movimentando-se no mundo dos sentidos”, o sublime pensador iluminava a todos. “As suas observações eram cheias de astúcia (...) e (...) encantavam qualquer ouvinte (...). Era um deleite ver como os jovens gostavam da nova visão dos humanos e da natureza que lhes eram expostas (...). Homens de negócios e de grande conhecimento (...) também encontravam ali alimento para seus espíritos”².

A obra de Kant, em seu conjunto, carrega um profundo vínculo com a história da filosofia e com um número diversificado de autores. Nas lições de *Lógica*, ele sintetizou assim o percurso histórico da filosofia a partir dos gregos: “O primeiro a introduzir o uso da razão especula-

* Email para contato: migspinelli@yahoo.com.br

¹ “Estou oferecendo neste inverno, pela segunda vez, um curso de antropologia que pretendo transformar em uma disciplina acadêmica própria... Meu intuito é expor através dele as fontes de todas as ciências, da moral ou habilidade, do convívio social, dos métodos de educar e governar seres humanos, e assim, de tudo o que pertence ao prático... Incluo muitas observações da vida comum, de forma que, meus leitores terão muitas oportunidades para comparar sua própria experiência com as minhas considerações, e assim, do início ao fim, achar as aulas divertidas e nunca áridas” (KANT, Carta a Marcus Herz, datada de 25 de Outubro de 1773; X: 145-146).

² KANT, I. *Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*. Die Biographen von L. E. Borowski, R. B. Jachmann, und E. A. Wasinski. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, p. 118.

tiva (disse ele) e de quem derivamos também os primeiros passos do entendimento humano em direção à cultura filosófica foi Tales...”. “A época mais importante da Filosofia” começou, no entanto, com Sócrates, que “deu ao espírito filosófico e a todas as cabeças especulativas uma direção prática totalmente nova...”. Platão, o discípulo predileto, deu continuidade às “doutrinas práticas de Sócrates”, e Aristóteles, o discípulo de Platão, foi “quem mais alto elevou a Filosofia especulativa”. “A Platão e Aristóteles (prossegue) sucederam os epicuristas e os estóicos... Os primeiros situavam o mais alto bem num coração alegre e chamavam-no de volúpia; os segundos encontravam esse bem na elevação e na fortaleza da alma, que nos permitiriam prescindir de todas as comodidades da vida” (KANT, 1992, pp.44-47; L, A 31 e A 34).

Relacionado estóicos e epicureus, Kant fez ainda, na *Lógica*, a seguinte observação: “A escola epicureana jamais conseguiu alcançar a fama a que chegara a escola estóica”. Aos epicureus, em particular, ele fez um importante elogio: “Não importa” (disse ele) “o que se possa dizer dos epicuristas, pelo menos o seguinte é certo: eles deram provas da máxima moderação no prazer e foram os melhores filósofos da natureza entre todos os pensadores da Grécia” (KANT, 1992, p.47; L, A 35). Isto Kant não diz, mas a grande razão pela qual os estoicos se sobrepuseram (*positivamente*) em *fama* sobre os epicureus, decorreu do seguinte: do fato de que a moral estóica foi concebida sob os arranjos da grandiloquência retórica, com que os estóicos promoviam um elevado sentimento em favor do agir excelente e do cultivo de uma consciência altamente edificante, tudo, porém, num plano emotivo (do sentimento) e intencional sem que houvesse uma rigorosa requerência da contrapartida prática. Sentindo-se emotiva ou sentimentalmente estimulado, o “bom” estoico se reconhecia (no fruir dessa emoção) moralmente comprometido, e, por ela (acrescido da consciência de nobres ideais), sentia-se moral e suficientemente engajado.

Kant lê Epicuro submetendo evidentemente à sua própria linguagem, e em raros momentos entra no mérito propriamente dito da ética epicurista. A rigor não há em Kant qualquer preocupação no sentido de compreender a doutrina de Epicuro inserindo-se no ponto de vista de Epicuro, e sim a partir do seu, de modo a transformar a doutrina epicurista (e assim a dos estóicos) em contraposto estimulante para a sua própria reflexão. Em vista disso, se impõem pelo menos três modos de conceber o “Epicuro em Kant”: um, que toma como referência o ponto de vista de Epicuro e observa em Kant como ele foi “manipulado”; outro, que toma Kant como referência e confere em Epicuro a veracidade das postulações kantianas dadas como sendo de Epicuro; o terceiro é ainda mais comple-

xo, mas certamente seria o mais completo: ele implica a) em primeiro lugar, em detectar as fontes das quais Kant se serviu como sendo fontes de Epicuro; b) em segundo, investigar como, a partir dessas fontes, Kant postulou uma concepção filosófica atribuída a Epicuro; c) em terceiro, analisar os dois focos, ou seja, Kant e suas fontes, e, em dependência das referências feitas por ele, recorrer a Epicuro, e avaliá-las. O alcance deste estudo e análise não vai muito além do primeiro item: detectar as fontes das quais Kant se serviu como sendo fontes de Epicuro.

A importância da referida tríplice análise se justifica por uma suposta necessidade de, por um lado, desfazer a perspectiva de uma eventual análise meramente oblíqua (no sentido de que Kant possa ter se apropriado da doutrina de Epicuro valendo-se de algum intermediário, e não propriamente de textos remanescentes de Epicuro); por outro, e em vista da primeira observação, evitar a perspectiva de se atribuir como doutrina de Epicuro a interpretação kantiana, que, além de submetida à própria linguagem, reproduziria a interpretação e a linguagem de algum outro intérprete. Não se trata, evidentemente, de um trabalho simples, e em qualquer circunstância (em dependência da opção por este ou por aquele dos *modos* supramencionados) carece de ser bem delimitado. Um exemplo do terceiro tipo (se bem que na relação *Kant e os estoicos*), sem aqui entrar no mérito da análise propriamente dita, podemos entre nós encontrar, com certas limitações, um breve estudo de Valério Rohden: “A Crítica da Razão Prática e o Estoicismo”³. Valerio, nessa sua análise, tomou de empréstimo (sem em profundidade averiguar a veracidade) a tese (digamos *minimalista*) de Klaus Reich⁴ segundo a qual no *De finibus bonorum et malorum* de Cícero (ao qual Valerio denomina inapropriadamente de “o estoico romano”) está a fonte da qual Kant efetivamente se valeu⁵. Ora (e isto é o que veremos), as fontes das quais Kant se serviu quer como referência aos estoicos quer como referência aos epicureus, foi bem mais além que Cícero, sendo que o teor da análise de Cícero encontra bem pouco eco nas referências proferidas por Kant.

É inegável que Kant se valeu de Cícero, mas, no concerne especificadamente à doutrina de Epicuro, é bem improvável que tenha sido a

³ *Dois Pontos*, vol. 2, n. 2 (2005): 157-173

⁴ REICH, K. 1964. *Die Tugend in der Idee*. Zur Genese von Kants Ideenlehre, in: H. Delius & G. Patzig. *Argumentationen*. Festschrift für Joseph Klönig. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

⁵ A par de Zenão de Cício (335-263 a.C.), Crisipo (285-205 a.C.) é considerado o cofundador do estoicismo, quer por ter sido o escritor (o teórico e o lógico) do estoicismo quer por ter sucedido Zenão da direção da escola. Fontes atuais do estoicismo: ARNIM, Johannes von (Org.). *Stoicorum veterum fragmenta*. 4vols. Stuttgart: Teubner, 1968; um bom número de fragmentos encontra-se em LONG, Anthony A. & SEDLEY, David N. (Orgs.). *The hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University, 2006.

sua primordial fonte. Cícero (106-43 antes de Cristo) foi, isto sim, juntamente com Quintiliano (35-95 depois de Cristo), a primordial fonte da linguagem filosófica latina (derivada de cuidadosas traduções da terminologia grega), e que teve o mérito de registrar para a posteridade o teor das doutrinas (bem mais que da de Platão e de Aristóteles) do epicurismo, do estoicismo, do ceticismo (no caso, o ceticismo da Academia, cultivado por Arcesilau e Carnéades, do qual Cícero mostrou-se um entusiasmado simpatizante), e também do ecletismo (particularmente o de Antíloco, sucessor de Carnéades na Academia⁶, do qual Cícero fez seu modelo). Cícero, assim como Antíloco, foi sobretudo um eclético: alguém (a exemplo tal como se portava na vida política) que não se dispunha a aderir a um sistema filosófico, tampouco a proferir julgamentos, contendo-se, ao modo do método socrático-platônico (método que, bem depois de Cícero, foi adotado com muito entusiasmo por Abelardo e pelos acadêmicos medievais), em apenas expor os *prós* e os *contras*, deixando para os ouvintes a decisão de acolher por si mesmos o suposto como verdadeiro. Relativo ao estoicismo, mais que Cícero, foi, todavia, Sêneca o grande divulgador dos ideais estoicos. O sucesso da obra de Sêneca adveio do ideário que nela ela impôs: o de uma vida bem regrada e simples, sem grandes ambições e movida pelo cultivo de valores humanos. A sua obra, no entanto, contém, a bem da verdade, uma retórica oposta ao que na prática Sêneca vivenciou: ele foi um político em tudo muito ambicioso, cultor do fausto e da riqueza, e que, uma vez instalado no poder, mostrou a mesma crueldade da qual, enfim, acabou sendo vítima⁷. O mesmo se aplica ao estoico Marco Aurélio, que, como impera-

⁶ O ecletismo veio a ser uma mescla de elementos estoicos, platônicos e aristotélicos. Com a morte de Platão (347/348 a.C.) o seu sobrinho Speusipo assumiu a Academia onde permaneceu como escolarca por oito anos (de 347 a 339 a.C.). Na sequência, por eleição, assumiu Xenócrates, até à morte, por vinte e cinco anos (de 338 a 314 a.C.), depois veio Pólemon de Atenas, por quarenta e quatro anos (de 314 a 270 a.C.); seu sucessor foi Crates de Atenas, por cinco anos (de 270 a 265 a.C.), depois Arcesilau, por vinte e cinco anos (de 265 a 240 a.C.), com quem a Academia iniciou a sua fase céptica.

⁷ Sêneca foi o preceptor de Nero, filho de Agripina, irmã de Calígula. Nero (Lúcio Domício Aenobarbo) nasceu do primeiro casamento de Agripina com Gneu Domício Aenobarbo. Viúva, casou com seu tio, o imperador Cláudio, do qual veio a ser a conselheira, a ponto de convencê-lo a adotar Nero como filho e sucessor. Na medida em que Agripina viu seu poder diminuir, não teve dúvida em envenenar Cláudio, e elevar Nero, com apenas 16 anos, ao trono. Sem capacidade de governar, coube então a Sêneca fazê-lo, sob o título de *amicus principis*, e logo tomou providências no sentido de acerrar-se de fiéis amigos, de prover o assassinato de Britânico, filho legítimo de Cláudio, e, junto com Nero, planejar a morte da mãe. Morta Agripina, coube a Sêneca usar de todo o seu talento retórico para escrever o discurso justificativo de Nero no Senado. Acusado posteriormente de conspirar contra Nero, Sêneca teve um destino inusitado: Nero mandou matar todos os conspiradores, mas exigiu que Sêneca ele próprio se suicidasse, e ele o fez...

dor, não teve qualquer constrangimento em mandar decapitar Justino e outros cristãos.

O curioso é que a grandiloquência da retórica estoica ganhou bem mais fama e acolhimento que as ideias de Epicuro, que ficaram à sombra até o século XVI. As razões dessa sobreposição (que amplamente analisamos no livro *Os Caminhos de Epicuro*⁸), não decorreram a rigor por causa do próprio Epicuro, mas de seus intérpretes, particularmente estóicos e cristãos⁹. O mesmo ocorreu com o ceticismo, que voltou a ser retomado na vida acadêmica a partir das traduções (do grego para o latim) das obras de Sexto Empírico: da *Hipotiposes pirronianas*, traduzida em 1562 por Henri Estienne¹⁰; e da *Adversus mathematicos*, traduzida em 1569, por Gentien Hervet¹¹. O epicurismo repareceu, primeiro, a partir do século XII, na Escola de Chartres com Guilherme de Conches (1080-1145) que se ocupou em vincular a cosmologia do *Timeu* de Platão com a física atomística de Epicuro. Sobressai nesse seu empenho particularmente a estratégia de que se valeu para driblar o *status quo* do estabelecido (construída aproximadamente sob este argumento: a doutrina de Epicuro é falsa (dizia), mas nenhuma doutrina é tão falsa (justificava) a ponto de não conter nada de verdadeiro. Quando os epicureus dizem que os átomos não são princípios (conclui), isso é verdadeiro, porque só Deus pode ser princípio, e, portanto, os átomos foram criados¹².

Além de Conches, também Guilherme de Ockham (1290-1350) se interessou pela doutrina do epicurismo. Foi, entretanto, depois das traduções das obras – *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laécio, e do *De rerum natura*, de Lucrecio – que Epicuro começou a

⁸ São Paulo: Loyola, 2009.

⁹ Até Hegel se impressionou, e fez seguinte comentário: “Seus adversários (registrou), principalmente os estóicos, difundiram uma série intermináveis de histórias malignas e mesquinhas anedotas acerca dele, todas elas inventadas” (HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*. vol. II. Edición preparada por Elsa Cecília Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 375-376).

¹⁰ Também conhecido pelos nomes latinos de Henricus Stephanus e Henricus Westenium... Henri Estienne nasceu em Paris em 1528, e morreu em Lyon, em 1598 [filho de Robert Estienne (1503-1559) e neto de Henri I Estienne (1470-1520)].

¹¹ Da vida de Hervet (1499-1584), pouco se sabe, a não ser que foi escritor e controversista, e que frequentou, em Orleães, sua cidade natal, o ensino de Erasmo de Rotherdam.

¹² CONCHES, Guillaume. *Glosae super Platonem*. Texte critique avec introduction, notes e tables par Édouard Jauneau. Textes philosophiques du Moyen Âge, XIII. Paris: Vrin, 1965; GARIN, Eugenio. *Studi sul platonismo medievale*. Firenze: Le Monnier 1958; GREGORY, Tullio. *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*. Firenze: Sansoni 1955; JE-AUNEAU, Etienne. *L'age d'or des écoles de Chartres*. Chartres: Houvet 1995; LEMOINE, Michel. *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*. Milano: Jaka Book, 1998.

encontrar definitivo espaço na escolaridade medieval. No caso da obra de Diógenes (escrita na primeira metade do III século), a primeira tradução latina e publicação se deram em Firenze entre os anos de 1425-1433, feita pelo monge Ambrogio Traversari (1386-1439). Logo ela foi reeditada por Benedetto Brugnoli (1427-1502): primeiro, em Roma (*Vitae et Sententiae Philosophorum*, apud Giorgio Lauer), em 1472; depois, em Veneza: 1475, 1490, 1493 e 1497. Essa mesma tradução foi igualmente publicada em 1485, em Brescia, em 1495, em Bologna, e em 1504, em Paris¹³. Tudo isso mostra o quanto a obra foi bem acolhida na ocasião, período em que o Renascimento italiano se deslançava com todo o vigor.

A primeira edição grego-latina (sob o título *Diogenis Laertii. De vitis, decretis et responsis celebrium philosophorum Libri decem, nunc primum excusi*) foi editada e traduzida por Hyeronimus Frobenius et Nicolaus Episcopus, e publicada pela Universidade de Basel, em 1533. Outra tradução ocorreu na Bélgica, em Antuérpia (*Laertii Diogenis. De vita et moribus philosophorum, libri X*), por Ioannis Sambuci, apud Christophori Plantini, em 1566. Em 1570, a obra passou aos cuidados da família (da casa editora) dos Estienne (trata-se de uma família de filólogos que se constituiu numa grande dinastia de impressores de grande influência no contexto da Renascença europeia¹⁴). Em 1594 tivemos em Roma (apud Aloysium Zanettum) a primeira tradução italiana comentada e anotada, por Tommaso Aldobrandini; em 1615, a primeira tradução francesa por Isaac Casaubon (casado com a filha de Henri Estienne). Em 1692, quando a tradução de Henri Estienne foi reeditada em Amsterdam com a inclusão do texto grego (editado por Marcus Meibom), da obra

¹³ FRIGERIO, Salvatore (Org.). *Ambrogio Traversari: un monaco e un monastero nell'umanesimo fiorentino*. Siena: Camaldoli, 1988; GARIN, Eugenio. *Ricerche sull'Epicureismo del Quattrocento*. In: *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*. Genova: Istituto di Filologia Classica, 1959, pp. 217-231; Idem. *Umanisti, artisti, scienziati: Studi sul Rinascimento Italiano*. Roma: Editori riuniti, 1989; GENTILE, S.. "Il ritorno della culture classiche". In: *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli. Milano: Mondadori, 2002.

¹⁴ "Outre ses ouvres personnelles – études linguistiques, dictionnaires et écrits politiques – il a édité et corrigé plus de deux cents ouvrages anciens" (J. CÉARD, J., KECSKEMÉTI, J., BOUDOU, B. & CAZÈS, H. (Edit.). **La France des Humanistes I. Henri II Estienne, éditeur et écrivain**. Paris: Brepols, 2003); TOURNON, André. Images du pyrrhonisme selon quelques écrivains de la Renaissance. In: ISHIGAMI-IAGOLNITZER, Mitchiko (Ed.). *Les humanistes et l'Antiquité Grecque*. Paris: Presses du CNRS, 1989; SCHMITT, C. B. *Cicero scepticus: a study of the influence of the Academia in the Renaissance*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972; BAYLE, Pierre. *Pour une histoire critique de la philosophie: choix d'articles philosophiques du Dictionnaire historique et critique*. Introduction et présentation par Jean-Michel Gros, avec la collaboration de Jacques Chomarat. Paris: Honoré Champion, 2001. O *Dictionnaire historique et critique* (publicado nos anos de 1695 a 1697, em Rotherdam) de Pierre Bayle (1647-1706) se constituiu para a época em verdadeira Enciclopédia.

veio a fazer parte as anotações e comentários tanto de Tomaso Aldobrandini quanto de Isaac Casaubon, isso sob os cuidados de Méric Casaubon (filho de Isaac) e de Gilles Ménage. Depois dessa publicação (sob o título: *Diogenis Laertii. De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum, libri X*) com a inclusão do texto grego, a obra de Diógenes encontrou, enfim, a sua primordial fonte de referência para as demais traduções até os dias de hoje¹⁵.

O certo é que foi depois da tradução latina de Traversari que as filosofias helenísticas (o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo) encontraram um novo chão na cultura européia, de modo que foi em latim que o Ocidente inicialmente descobriu tais fontes¹⁶. As traduções e difusão da obra de Diógenes Laércio contribuíram muito para ampliar o diálogo com a filosofia antiga, e, sobretudo, para despertar no mundo acadêmico o interesse pelos estudos filosóficos das duas correntes – a do ceticismo e do epicurismo – que (ao contrário do estoicismo) ficaram na penumbra, “esquecidas” pelos escolásticos medievais. Envolvido à obra de Diógenes, o grande fator do estudo da doutrina de Epicuro foi Pierre Gassendi, que, em 1647, publicou em Lyon o *De vita, moribus, placitisque Epicuri – Sobre a vida, costumes e preceitos de Epicuro*, e, logo depois, em 1649 (no qual inseriu o estudo anterior), o *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri – Observações ao décimo livro de Diógenes Laércio, que trata da vida, dos modos de proceder e dos preceitos de Epicuro*¹⁷. Gassendi também publicou em Lyon no mesmo ano de 1647 o *Syntagma* philosophie Epicuri, cum refutationibus dogmatum quae contra fidem christianam ab eo asserta sunt – Arranjo da filosofia de Epicuro, com refutações das doutrinas que, contra a fé cristã, alegam como sendo dele*.

¹⁵ CELLUPRICA, Vicenza. “Diocle di Magnesia come fonte della dossografia stoica in Diogene Laerzio”. In: *Orpheus. Rivista di Unità Classica e Cristiana*, 10 (1989): 58-79; GARIN, Eugenio. “La prima traduzione latina di Diogene Laerzio”. In: *Giornale della Filosofia Italiana*, 38 (2009): 283-285; DORANDI, Tiziano. *Laertiana: Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009.

¹⁶ “C’est en latin, à partir de la *versio* Ambrosiana (même si elle a été imprimée et diffusée de manière infidèle), que l’Occident latin a véritablement découvert les *Vies* de Diogène Laërce” (DORANDI, Tiziano. “Il Diogene Laërce du moyen âge à la renaissance”. In: RICKLIN, Thomas (Ed.). *Exempla Docent. Les exemples des philosophes de l’Antiquité à la Renaissance*. Actes du colloque international 23-25 octobre 2003. Université de Neuchâtel. Paris: Vrin, 2006, p.48).

¹⁷ Nos valemus de GASSENDI, P.. *Vie et mœurs d’Épicure*. Version bilingue, notes, introduction et commentaires par S. Taussig, Paris: Les Belles Lettres, 2006.

* Latinização de Gassendi da palavra grega *syntagma*, usada para designar o contingente (no sentido do conjunto arranjado) da tropa: daí o sentido de arranjo, alinhamento, composição, ordenamento de algo que se apresenta desordenado. A palavra sintaga, portanto, comporta o sentido de sistematização.

Mais do que sair em defesa da doutrina de Epicuro, Pierre Gassendi se ocupou em reabilitar o nome e a pessoa de Epicuro, e, com ele, a autoridade de Diógenes Laércio¹⁸. Numa carta a um amigo, a Nicolas de Peiresc¹⁹, ele forneceu claramente o motivo que o levou a esse estudo: “Aquilo com que me ocupo atualmente (escreveu) é traduzir o décimo livro de Laércio, todo dedicado a Epicuro, mas com tantos erros que não é facilmente reconhecido no conjunto das mais importantes referências. Tenho comigo diversas traduções, notas e manuscritos, e, conferindo o conjunto com o pequeno conhecimento que tenho da filosofia deste homem, me dedico em fazer uma tradução ao meu modo, e que poderei debitar quando me servir da autoridade de Laércio”²⁰.

Apesar de sistematicamente criticado, o método e o trabalho filológico de Gassendi (sobre o livro X de Diógenes²¹), acabou se transformando em fonte de referência para boa parte do estudo posterior do preceituário epicurista²². Os “tantos erros” a que na carta se refere diziam respeito ao manuseio da obra de Diógenes pelos tradutores latinos, escribas e editores²³. Daí que o grande mérito da edição de Gassendi foi ter

¹⁸ “... la finalité du travail, employer l’ *autorité de Laërce*, montre qu’il s’agit bien d’établir l’*autorité* d’Épicure par la voix de Diogène Laërce” (BURY, E.. “Gassendi: philologie et République des Lettres”. Op. cit. p. 657); Idem. *Littérature et politesse. L’invention de l’honnête homme (1580-1750)*. Paris: PUF, 1996.

¹⁹ De 11 de setembro de 1629. Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (ou Peyresc): nasceu em Belgentier, em 1580, e morreu em Aix-em-Provence, em 1637. Dedicava-se à atividade política (era conselheiro no parlamento de Provence), literária e científica (astronomia e botânica).

²⁰ “Ce à quoi je m’occupe maintenant, c’est de traduire le Xe livre de Laërce qui est tout d’Épicure rempli de tant de fautes qu’il n’est pas presque reconnaissable en tous les lieux les plus importants. J’ay devant moy diverses traductions, notes et manuscrits et conferant le tout avec la petite connaissance que j’ay de la philosophie de cet homme, je tasche d’en faire une traduction à ma mode, et que je puisse débiter quand j’employeray l’*autorité de Laërce*” (*Lettres de Peiresc*, publ. par P. Tamizey de Larroque, t. IV, p. 217 apud BURY, Emmanuel. “Gassendi: philologie et République des Lettres”, *Revue Dix-septième siècle* – Cairn.info, 4, n° 233, 2006, p. 657; Conferimos igualmente: In: *Lettres de Peiresc*, IV, p. 217-218 apud BRUNDELL, Barry. *Pierre Gassendi: From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*. Boston: D. Reidel, 1987, pp. 49-50). JOY, Lynn Sumida. *Gassendi the atomist*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2002.

²¹ No livro X Diógenes registrou não só opiniões ancestrais a respeito da doutrina e da vida de Epicuro, como também três *Cartas* (uma a *Heródoto*, outra a *Pítocles* – ambas relativas à física e à canônica – e uma a *Meneceu*, sobre a questão ética). Além das *cartas*, Diógenes também compilou as chamadas *Máximas principais* (*Kýriai dóxai*), de Epicuro, num total de 40.

²² Algra Keimpe foi um dos estudiosos que ultimamente tem saído em defesa de Gassendi: “le jugement très négatif que la plupart des savants du XIX et XX siècle ont porté sur cet ouvrage n’est pas justifié. Même si les compétences philologiques de Gassendi n’égalent pas ses qualités de philosophe, il a donné une impulsion non négligeable à l’établissement du texte de Diogène grâce à sa connaissance de l’épicurisme et à sa maîtrise du grec” (KEIMPE, Algra. “Gassendi e le texte de Diogène Laërce”, *Elenchos: Rivista di Studi sul Pensiero Antico*, 15 (1994): 79-103).

²³ Gassendi “dispunha da edição de Froben (Basel, 1533), que é a *princeps* da de Henri Estienne (Paris, 1570), e também obteve (...) a edição de Aldobrandini (Roma, 1594); a sua edição de Lucrécio foi a de Gifanius (van Giffen, de Antuérpia, 1565), que comporta também o texto grego da *Carta a Heródoto* de Epicuro. Concretamente, Gassendi “dispunha (esta observação advém de Emmanuel

colocado à margem do texto latino, o texto grego, e, listando em paralelo, passagens de Lucrécio, e, além delas, de Cícero nas quais punha sobretudo em questão o ideário da física epicurista²⁴. Quer dizer: a sua grande preocupação não se reteve em Diógenes, mas se estendeu para as fontes também tidas como primordiais (Lucrécio e Cícero) que, na época, conservavam a doutrina epicurista.

Além de Gassendi, outro estudioso que acolheu e amplamente difundiu as principais teses de Epicuro foi o economista e literato italiano (de Milão) Pietro Verri (1728-1797). Ele produziu duas obras dedicadas ao estudo de Epicuro, ambas publicadas anonimamente em Livorno, em 1763: *Meditações sobre a felicidade* (*Meditazioni sulla felicità*) e o *Discurso sobre a índole do prazer e da dor* (*Discorso sull'indole del piacere e del dolore*), que foi reeditado em 1773. Essas duas obras de Pietro Verri ainda hoje se mantêm muito difundidas, e constantemente reeditadas²⁵. Assim que foram publicadas, as obras de Verri tiveram grande divulgação, a ponto de terem chegado às mãos de Kant, que, *Nas Lições de Antropologia* (ministradas a partir do inverno de 1772-1773, e publicadas em 1798)²⁶, fez menção explícita a Verri, nestes termos: as “teses do conde Ver(r)i eu as subscrevo com plena convicção” (KANT, 1970, p. 94; A §60)²⁷. Cuidadoso como Kant sempre foi, por certo não se valeu de terceiros para tão incisiva observação, e, certamente, pode ter se valido das duas obras: das *Meditações sobre a felicidade*, publicada em 1763, e do *Discurso sobre a índole do prazer e da dor*, de 1773. Ocorre

Bury) da edição de Froben (Basel, 1533), que é a *princeps* da de Henri Estienne (Paris, 1570), e também obteve (...) a edição de Aldobrandini (Roma, 1594); a sua edição de Lucrécio foi a de Gifanius (van Giffen, de Antuérpia, 1565), que comporta também o texto grego da *Carta a Heródoto de Epicuro*” (BURY, Emmanuel. “Gassendi: Philologie et République des Lettres”. Op.cit., p. 660).

²⁴ “... le mérite de cette édition est de mettre en marge du grec d’Épicure, des renvois précis aux passages parallèles de Lucrèce, et de donner une liste des passages de Cicéron où il est question de la physique épicurienne. Toute cette *philologie doxographique*, typique du mode éditorial humaniste, sera mise à profit dans les *Animadversiones*, et il est évident que le *Syntagma* en porte encore la marque” (BURY, Emmanuel. “Gassendi: Philologie et République des Lettres”. Op. cit., p. 660).

²⁵ VERRI, Pietro. *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*. A cura de Silvia Contarini. Roma: Carocci, 2004; *Meditazioni sulla felicità*. A cura di C. Francioni. Pavia: Ibis, 1996. As duas obras também podem ser encontradas numa mesma edição: *Discorsi sulle felicità e sull'indole del piacere e del dolore*. Roma: Editori Reuniti, 2002.

²⁶ “Kant avait commencé son enseignement de géographie dès 1756; les cours d’Anthropologie en revanche n’ont été inaugurés probablement que pendant l’hiver 1772-1773. L’édition du text que nous connaissons coincide avec la fin des cours... parue chez Nicolovius en octobre 1798” (FOUCAULT, Michel. “Notice Historique”. In: KANT, 1970, pp. 7-8). A *Crítica da Razão Pura* foi publicada em 1781 e a *Razão Prática* em 1788.

²⁷ O professor Piero Giordanetti do Departamento de Filosofia da Università degli Studi di Milano se ocupou em organizar um livro, uma compilação de textos sobre o prazer e a dor, em que relaciona Kant e Verri: KANT, Immanuel & VERRI, Pietro. *Sul piacere e sul dolore*. Immanuel Kant discute Pietro Verri, a cura di P. Giordanetti Milano: Unicopli, 1998.

que Kant ministrou as suas *Lições de Antropologia* desde o final de 1772 até 1797, ano em que publicou em forma de livro tais lições. Esse é um dado; um outro diz respeito à tradução para a língua alemã do *Discurso* de Verri ocorrida em 1777²⁸, justo no período em que Kant ainda lecionava a disciplina de *Antropologia*, cuja obra veio a ser definitivamente redigida e publicada em 1798²⁹.

Pelo teor da exposição de Kant a partir de Verri, não resta dúvida de que ele realmente se valeu do *Discurso sobre a índole do prazer e da dor*, e que essa obra efetivamente chegou às suas mãos. Com certeza existia naquela época um grande intercâmbio cultural entre as nações europeias. Verri, por exemplo, no seu *Discurso sobre a índole do prazer e da dor*, além de Descartes, cita também Christian Wolff e Johann Georg Sulzer³⁰. O que importa aqui destacar é a rapidez com que as obras circulavam pelo meio acadêmico de então, e isso se explica pelo costume dos filósofos e mestres da época cultivarem entre si uma constante correspondência epistolar. No tempo de Descartes, inclusive, existiu o que denominaram de “République des lettres”: um movimento (tipo uma agremiação) que vinculava pesquisadores e estudiosos que firmavam o compromisso de, assim que concluíssem uma obra, enviá-la aos outros membros, a fim de com eles trocar impressões e promover debates. Daí que *cartas* e *obras* acompanhavam umas às outras, de tal modo que esse intercâmbio promovido pela “République des lettres” se expandiu e acabou solidificando um hábito adotado por toda a Europa.

Na medida, como já dito, em que Kant subscreveu as teses de Verri (dado que Verri adotou as de Epicuro), por suposto, Kant igualmente “subscreveu” as de Epicuro. Como de fato o fez, basta lermos o contexto no qual cita Verri para logo nos dar conta disso. A afirmação, por exemplo, de Kant, de que a “natureza colocou no homem a dor como um estimulante da ação, e de cujo estímulo não pode se livrar a fim de que sempre progrida em vista do melhor”³¹, se constitui numa verdadeira

²⁸ “Kant si riferisce a: Anonimo [ma Pietro Verri]: Gedanken über die Natur des Vergnügens. Aus dem Italiänischen übersetzt, und mit Anmerkungen begleitet von Christoph Meiners Professor der Weltweisheit in Göttingen. Leipzig in der Weygandschen Handlung 1777” (VERRI, P. & KANT, I. *Sul piacere e sul dolore. Immanuel Kant discute Pietro Verri*, a cura di P. Giordanetti. Milano: Unicopli, 1998, n. 1).

²⁹ “Um certain nombre d’indices permettent de situer avec assez d’exatitudo le moment où fut rédigé le texte de l’*Athropologie*, parue chez Nicolovius en octobre 1798” (FOUCAULT, Michel. “Notice Historique”. In: *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op. cit., p. 8).

³⁰ Christian Wolf (1679-1754) e Johann Georg Sulzer (1720-1779) são nomes constantes na obra de Kant. Principais obras filosóficas de Sulzer: *Moralische Betrachtungen über die Werke der Natur – Considerações morais sobre as obras da natureza* (Berlin, 1741) e *Allgemeine Theorie der schönen Künste – Teoria geral das belas artes* (Leipzig, 1771).

³¹ KANT, 1970, p. 96; A § 61

síntese do *Discurso sobre a índole do prazer e da dor* de Verri, cuja principal tese é a seguinte: o prazer é cessação da dor, e a dor é a condição dominante da vida – e essa tese, por suposto, remonta a Epicuro.

A “dor, diz Verri, é o princípio da ação”, mais precisamente “é o princípio motor do homem”³². É um sentimento que em nós se ativa permanentemente e que dele não podemos nos subtrair jamais; entretanto, fugindo sempre da dor (em busca do prazer) vamos nos edificando. Está visto que, neste ponto, Kant concorda com Verri, e, portanto, com Epicuro. Outro ponto de concordância está na contraposição de Verri a Rousseau. Quer dizer: Verri concorda com Rousseau, e ambos nesse caso concordam com Epicuro, que o fim natural ao qual tende o homem é a felicidade, e que a infelicidade se dá pelo desequilíbrio entre os nossos desejos e o nosso poder de satisfazê-los, para o que é necessário ou moderar os desejos ou qualificar o poder de satisfazê-los, ou, melhor ainda, fazer ambas as coisas ao mesmo tempo. Distinto, porém, de Rousseau, mas bem aproximado de Kant, Verri (e por sobre ele Epicuro) defende que a nossa natureza se determina mediante o aperfeiçoamento e o cultivo da razão³³, e com a conquista das “boas maneiras” cívicas requeridas por uma comunidade: o cuidado de si, o respeito mútuo, a cortesia, e, acima de tudo, a benevolência e a amizade. Verri, a partir de Epicuro, tende a encontrar no próprio homem tudo aquilo que, como fim, deve ser estabelecido em conexão com a natureza, quer a felicidade (que seria o fim natural primeiro) quer a qualificação humana, que, todavia, não pode se subtrair, mas também não se dá só sob condições meramente empíricas.

Os vínculos entre Kant e a doutrina de Epicuro relativa aos sentimentos de prazer e de dor são, efetivamente, bastante estreitos. Mas aqui, neste momento, importa apenas destacar a presença de Epicuro em Kant, e que ela ali comparece não como uma citação meramente figurativa, tampouco a título de uma alusão genérica. Ali, naquele contexto das *Lições de Antropologia*, assim que Kant cita Verri e diz subscrever as teses dele, logo em seguida cita também Epicuro integrando-o dentro de seu próprio ponto de vista. Esta é a citação: “A disposição habitual à jovialidade (escreveu Kant) é, na maioria das vezes, uma qualidade do temperamento, mas também pode ser um efeito dos princípios; tal como é o assim chamado por alguns de *princípio do prazer* em Epicuro, e de-

³² “... il dolore è il principio dell’azione”; “... credo che il dolore è il principio motore dell’uomo” (VERRI, P. *Discorso*, op.cit., Cap. XI, p. 84).

³³ “Tutti i piaceri morali che nascono dalla stessa umana virtù, altro non sono che uno spignimento dell’animo nostro nell’avvenire, antivedendo le sensazioni piacevoli che aspettiamo” VERRI, P. *Discorso*, op. cit., Cap. XI, p.84).

negrido justamente por isso, e que, entretanto, em sua origem significava *o coração sempre alegre do sábio*” (KANT, 1970, p. 97; A, § 62).

Na explicação de Kant, *o coração sempre alegre do sábio* correspondia a um coração equânime, ou seja, em tudo moderado, e igualmente constante em qualquer circunstância, sempre imparcial em seus julgamentos, reto e equitativo. Kant, na verdade, simpatizou muito com esse conceito epicurista, a ponto de muitas vezes, proferi-lo como se fosse seu, tal, por exemplo, como nas *Lições de Pedagogia* (ministradas no inverno letivo de 1776-1777) em que diz: “Só um coração alegre é capaz de encontrar prazer no bem” (KANT, 1996, p. 88; p. 485). Por *coração alegre*, no entender de Kant (mas este ponto de vista pertence a Epicuro), entende-se um estado de ânimo, sob todos os aspectos, sereno, tranquilo, sem qualquer tensão (não se trata, no entanto, de uma serenidade aparente, tipo, por exemplo, a tranquilidade que em geral observamos no mar ou nos grandes rios).

Quando, aliás, Kant diz que um coração alegre é um coração equânime, ele o explica assim: “Equânime (diz ele) é aquele (coração) que nem se regozija e nem se contrista”, de modo que em si conserva sempre um humor igual sem excesso de júbilo e sem excesso de perturbação, distinto do *coração* tipo o daquele que ora se expande em excesso de alegria, ora de tristeza; trata-se, pois (explica Kant ainda), de alguém “fortemente distanciado do tipo que, perante as contingências da vida, é *indiferente*, e que, por consequência, tem um sentimento embotado” – um sentimento que carece de vigor ou de humana sensibilidade. Do fato, enfim (ainda segundo palavras de Kant), de o sábio “ter sensibilidade” isso nele “não se opõe à equanimidade”, à regularidade do humor; ao contrário, a sua sensibilidade “é uma faculdade e uma força” que leva a sua mente a prover uma escolha: a eleger para si o “estado de prazer” e a recusar “o de desprazer” ou de dor (KANT, 1970, p. 97; A § 62). E Kant, aqui, e mais uma vez nesse momento, reconhece em Epicuro o vigor desencadeado pela sensibilidade enquanto pura espontaneidade, a título de uma força natural diretiva na escolha (estimulada pelo *páthos* do prazer) e na rejeição (contraída pela dor).

A par da de Diógenes Laércio, outra obra que contribuiu, e muito, na consolidação do estudo da doutrina de Epicuro foi o *De rerum natura* de Lucrécio. Também ela, a partir do século XVI, fez parte de toda uma grande profusão da *filologia doxográfica* bem típica do mundo editorial humanista renascente³⁴, e que se punha imediatamente em pro-

³⁴ Sobre as traduções e conservação das fontes do poema de Lucrécio tratamos abundantemente no *Os Caminhos de Epicuro*, p. 215 ss.

veito da vida e dos estudos acadêmicos. Com o *De rerum* de Lucrecio ocorreu, todavia, um fenômeno distinto que em relação às obras fontes de Epicuro (em particular contidas e derivadas do livro X de Diógenes Laércio). O inusitado em relação a Lucrecio, se deu em vista de seu pronto reconhecimento enquanto poeta, que ultrapassava, e muito, o de filósofo, de tal modo que os ideais filosóficos presentes e difundidos no poema acabaram postos em segundo plano, e, os supostos erros, foram curiosa e sistematicamente atribuídos a Epicuro. A ilusão (a bem da verdade uma estratégia do mundo acadêmico perante o zelo do poder político e religioso estabelecido) era mais ou menos esta: Lucrecio era tido como um extraordinário poeta, e não como um filósofo. A doutrina expressa em seu maravilhoso poema era de Epicuro, e não dele. Não sendo dele, mas de Epicuro, então os erros eram de Epicuro, de tal modo que seria uma injustiça atribuir a Lucrecio e ao seu maravilhoso poema erros que não eram seus. Que ilusão – mero exercício de retórica ingenuidade... O resultado foi que, na medida em que o mundo acadêmico se dedicou particularmente ao estudo da métrica e das técnicas compositivas do poema Lucrecio, acabou ao mesmo tempo difundindo os ideais epicuristas, e muitos jovens logo se sentiram estimulados em adotá-los (dentre eles, como visto, Pierre Gassendi).

*

Kant, na *Antropologia*, além de Pietro Verri, como já dito, cita explicitamente por três vezes o nome de Lucrecio: uma, a propósito de uma passagem retirada do livro III do *De rerum natura*, relativa à consideração de Lucrecio (com a qual Kant concorda), segundo a qual “certas imaginações inventivas” da juventude só podem ser curadas com o casamento, em particular naquele momento em que “se arranca a máscara e surge a realidade”³⁵; a segunda citação ele a retirou do livro II do poema de Lucrecio, justo do afamado *suave mari magno*, versos que constituem o intróito do segundo livro; a terceira, ele a retirou do livro V, a fim de com ela propor ao leitor uma outra versão do fenômeno do choro no nascimento humano: “Distinto dos outros animais (esta é a versão de Kant – mais imaginativa que verdadeira), a criança, assim que é expelida do ventre materno, faz acompanhar de um grito a sua entrada no mundo; essa razão por si só parece indicar que a criança experimenta, feito uma violência, a sua incapacidade de se servir de seus membros, e com isso anuncia imediatamente a sua aspiração por liberdade (algo que nenhum

³⁵ *eriptur persona, manet res* (LUCRÉCIO, III, v. 58; KANT, A § 33)

outro animal detém a representação”). Ora, Lucrécio (anota Kant), “deu um outro sentido a este fenômeno realmente notável no reino animal”; diz Lucrécio que “a criança (...), logo que a natureza a lança, com grandes esforços, do ventre da mãe às praias da luz, enche o recinto de queixosos lamentos, como é normal para quem ainda tem de passar tantos males durante a vida”³⁶.

O *suave mari magno* Kant o citou a partir da seguinte consideração: “Padecemos com os demais (disse ele) por meio da imaginação, e nos alegamos simplesmente por não estarmos comprometidos com o mesmo destino”³⁷. Foi como se Kant dissesse: da dor ou da desgraça alheia padecemos pela imaginação (em dependência, supomos, da experiência que tivemos ou não da dor que o outro está em nossa presença sentindo). Trata-se, com efeito, de um paradoxo: em meio a esse imaginário de dor, nós, entretanto, nos alegamos pelo fato de estarmos distanciados (livres, imunes) dessa condição, qual seja: a de um *não comprometimento*, mais precisamente pelo fato de não estarmos vinculados ao *destino* ou a alguma desgraça sazonal alheia que tantas vezes presenciamos, e que naquele momento dela não participamos. A fim de ilustrar o que disse, Kant recorreu ao *suave mari magno* de Lucrécio, cujos versos, em português, soam nestes termos: “Como é doce (realçou Lucrécio) da terra observarmos em meio ao grande mar, revolto pelos ventos, a agonia alheia; não que a desgraça dos outros seja um agradável prazer, mas apenas porque é suave de longe presenciar o mal que em nós não sofremos”³⁸.

Porquanto o *suave mari magno* é atribuído a Lucrécio, o conceito filosófico nele contido é de Epicuro e retém o significado já expresso do *coração alegre* cultivado pelo sábio, cultor da vida serena e feliz, mesmo que diante das próprias desgraças ou dos infortúnios alheios. Daí que o *suave mare magno*, está vinculado ao conceito de “*coração feliz*” – conceito, como já visto, acolhido por Kant com muita simpatia, e repetido várias vezes em seus escritos. Em Lucrécio, no livro II, o conceito epicurista de “*coração alegre*” (no sentido de uma alma leve, de uma mente destituída de tormentos) vem expresso nos seguintes termos: co-

³⁶ “puer... cum primum in luminis oras nixibus ex alvo matris natura profudit, vagituque locum lugubri complet, ut aequumst cui tantum in vita restet transire malorum” (LUCRÉCIO. *De rerum natura*, II, vv. 222-227 – *De la nature*. Texte établi et traduit par Alfred Ernout, 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1985, 1990).

³⁷ KANT, 1970, p. 99; A § 66.

³⁸ “Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,/ e terra magnum alterius spectare laborem;/ non quia vexari quendam est incunda voluptas,/ Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est” (LUCRÉCIO. *De rerum natura*, II, vv.1-5). Citamos esse texto a título de intróito em *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009, p.16.

mo “um coração vazio (*vacuum pectus*)”, livre de temores e bem cuidado³⁹. Haveria, pois, de ser assim, segundo Lucrecio e Epicuro o ânimo do sábio: sempre feliz, sem se deixar abalar por nenhum tormento, nem pelos seus nem pelos dos outros, e assim ir levando a vida com serenidade e paz.

Não seria próprio de um sábio, estar aberto, por exemplo, aos ataques da *fortuna* (do acaso, do imprevisto ou do descuido); ele vive sob a orientação e disposição de sua natureza racional, em vista da qual recolhe para si o que é devido e o necessário, e o que é conforme à honradez e aos princípios da sabedoria e da justiça. Em vista disso, e dado a sua serenidade de alma, não recolhe para o seu viver cotidiano as dores de todos os males e infortúnios com os quais se depara. Mesmo inserido num mar humano de sofrimentos e de inquietudes, ele vai tocando serenamente a própria vida. Daí o que relatou Cícero, nas *Tusculanas*, a respeito do sábio de Epicuro: que ele, “em meio aos mais rudes tormentos, sempre poderá exclamar: *Como é doce a vida*”⁴⁰. Bons exemplos para entendemos o sábio de Epicuro encontramos nos dias de hoje: assistimos, por exemplo, pela televisão, em cores e em ampla tela, a crueldade das guerras, e nos impressionamos bem mais com as sofisticadas técnicas de destruição e matança que com a desgraça humana, e, o mais curioso, é que fazemos isso jantando, ou simplesmente tomando uma agradável cerveja.

O curioso é que sempre aparece, impreterivelmente, os que se indignam com o *suave mari magno* de Lucrecio, inclusive, não é incomum encontrarmos uma reprovação sob o título de *egoísta*. A razão disso, evidentemente, está vinculada a uma errônea e falsa compreensão do *egoísmo*⁴¹. Ora, não há nenhum insulto no sábio de Epicuro que, perante o mar humano de desgraças, exclama, “como é doce a vida”! Certamente há mais insulto, ou melhor, podemos acolher como insultos (depois de noticiar sobretudo catástrofes e desgraças) o sorriso e o boa noite do jornalista do noticiário da tevê! Quanto a Kant, de sua parte, ele encontrou na figura desse sábio, sob os versos de Lucrecio, pelo menos duas coisas: a) uma profunda certificação de realidade (do tipo, por exemplo,

³⁹ LUCRÉCIO. *De rerum natura*, II, v.46

⁴⁰ *quam hoc suave est!* (CÍCERO, 1958, p.365 e 2005, p.33; V, 10, 31). Charles Appuhn: “le sage en proie à la plus cruelle souffrance dira: ‘Qu’on est bien!’”.

⁴¹ O egoísta (em sentido negativo) é por exemplo, aquele que busca a cura de sua própria dor no compadecimento alheio: envolvendo egocêntrica e estrategicamente o outro a sofrimentos, e concedendo-lhe desgraças que não lhe pertencem. A dor, nesse caso, funciona para o egocêntrico como uma estratégia psicológica com a finalidade de granjear o compadecimento a título de benevolência e aprazível cuidado alheio. Kant definiu o egoísta como aquele que em tudo e por onde pode se ocupa em reluzir o seu bem amado *eu* (KANT, 1991, p. 17; A § 2).

como o próprio Kant realça: “o povo (disse ele) ocorre com muito mais apetite para ver a condução e a execução de um delinquente, que ao teatro”; b) Kant encontrou nessa figura de sábio uma compreensão muito razoável da condição humana no tocante ao necessário cultivo do gosto de viver. Ele observou que os que se afligem cotidianamente com todas as dores e desgraças alheias, que “anda agoniadamente preocupado” pela constante e iminente possibilidade da morte, “jamais sentirá a alegria de viver”, e, por suposto, não conseguirá cultivar um *coração alegre* (*fröhliches Herz*)⁴².

Kant adotou, tão de bom grado, o *suave mari magno*, e se empolgou tanto com o tema a ponto de até mesmo “plagiá-lo” em outras ocasiões, como nesta, por exemplo: (nas *Lições de Ética*): “quando, em meio a uma tormenta (escreveu), enquanto estamos comodamente instalados à mesa e ao calor do braseiro mencionamos alguém que em semelhante tempestade está de viagem ou no mar, saboreamos bem mais nossa sorte, e também ampliamos, em vista (da desgraça) dele, a comodidade que desfrutamos”⁴³. Não cabe aqui uma análise detalhada desse tema, mas cabe entretanto realçar o paradoxo perante a dor alheia, que, inevitavelmente, nos ativam atenção e, na maioria da vezes, o silêncio. De um modo geral a dor alheia quebra em nós a indiferença, num misto de curiosidade e de imaginosa reflexão. O mais inusitado é como experimentamos, por vezes, sentimentos antinômicos de prazer e dor frente ao padecimento alheio: sofremos na medida em que imaginamos a nós mesmos soterrados naquela condição de dor, mas ao mesmo tempo nos alegamos pela certificação iminente de que não estamos expostos ou vivenciando aquela dor. Enfim, relativo a Kant, ele próprio reconhece, sem hipocrisia,

⁴² KANT, 1970, pp. 99-100; A § 66.

⁴³ KANT, 2002, p. 263; VE, 438-439: “Wenn wir bei Sturm oder üblem Wetter am warmen Ofen und am Kaffeetisch sitzen und wir bringen den Mann, der bei solchem Wetter unterwegs oder auf der See ist, aufs Tapet, so genießen wir dadurch unser Glück desto besser, es erhöht die Annehmlichkeit”. O entre parênteses foi acrescentado. Não só Kant, mas até mesmo o nosso Joaquim Maria Machado de Assis, em seu livro de poemas *Ocidentais* (de 1880), se valeu do *suave mari magno* como título de um soneto, no qual, todavia, expressa o mesmo paradoxo humano relatado aqui por Kant e suposto por Lucrecio. Este é o soneto: “*Suave Mari Magno*: Lembra-me que, em certo dia,/ Na rua, ao sol de verão,/ Envenenado morria/ Um pobre cão./ Arfava, espumava e ria./ De um riso espúrio e bufão./ Ventre e pernas sacudia/ Na convulsão./ Nenhum, nenhum curioso /Passava, sem se deter./ Silencioso./ Junto ao cão que ia morrer./ Como se lhe desse gozo/ Ver padecer” (MACHADO DE ASSIS, J.M.. “Ocidentais”. In. *Obra Completa*. v. III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994). “Então considerei que as botas apertadas são uma das maiores venturas da terra, porque, fazendo doer os pés, dão azo ao prazer de as descalçar. Mortifica os pés, desgraçado, desmortifica-os depois, e aí tens a felicidade barata, ao sabor dos sapateiros e de Epicuro” (MACHADO DE ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Amadora: Imprensa Portugal-Brasil, s./d., p. 134).

que “de um modo geral estamos bem mais predispostos a escutar com regozijo as desgraças alheias” que o relato das virtudes⁴⁴.

*

Que Kant efetivamente tenha se valido de Verri, isso é certo⁴⁵; que ele também se valeu do *De rerum natura* de Lucrécio não há como negar. Kant, com efeito, foi leitor de um Epicuro sob vários aspectos reabilitado, sendo que Kant, ele próprio, se ocupa em fazê-lo. Assim que Epicuro entrou no mundo acadêmico, sobretudo disponibilizado pelas traduções da obra de Diógenes Laércio, ele logo veio a ser reconhecido como valioso no desenvolvimento histórico da Filosofia, e, inclusive, como um indispensável complemento à ética prudencial de Aristóteles, em particular concernente aos itens da *mediania* (da moderação ou da medida justa), do amor ou do cuidado de si (da *autárkeia*), da felicidade ou do prazer (da *eudaimonía*), da amizade (da *phília*), e, além desses, do bem viver ou do cultivo de uma vida boa (*eû zên*), sob os termos tal como os gregos conceberam a *aretê* (a virtude cívica). Kant, de sua parte, inegavelmente se encarregou de reabilitar ainda mais Epicuro; um bom exemplo, nesse sentido, encontramos-lo nas *Lições de Ética*, nas quais não teve qualquer constrangimento em ensinar aos seus alunos, que o prazer referido por Epicuro (tão criticado por muitos) apenas dizia respeito ao “prazer dos sábios”, dos que cultivam um coração alegre, e não dos dissolutos⁴⁶. E Kant ainda acrescentou: as “reprovações feitas por ele (pelo próprio Epicuro em seu tempo), e por outros” discípulos seus, no decorrer do tempo, denunciam por si só que a doutrina de Epicuro “não era uma filosofia do prazer, no entanto, foi feito dela um grande mal entendido” (KANT, 2002, p. 42; VE, 250). Quer dizer: já no tempo de Epicuro (como já foi mencionado, e aqui realçado pelo próprio Kant) a sua doutrina teve um acolhimento externo negativo, fundado particularmente sobre o mal entendido. E Kant, nesse contexto das *Lições* (em uma referência explícita à *Carta a Meneceu*), diz que Epicuro escreveu “a alguém”, isto é, a Meneceu, oferecendo proposições ou “objetivos modestos”, a fim de que viesse a viver “com um coração alegre – *mit einem fröhlichen Herzen*” (KANT, 2002, p. 42; VE, 250).

Kant, por suposto, tinha em mente aquele trecho no qual Epicuro propôs a Meneceu as seguintes máximas: “tudo o que é natural (escreveu ele a Meneceu) é bem mais fácil de se obter, enquanto que o inútil (*tò dè*

⁴⁴ KANT, 2002, p. 263; VE, 438-439

⁴⁵ As obras de Verri são de 1763 e de 1773, anteriores à própria *Crítica da Razão Pura*.

⁴⁶ “... eine Wollust eines Weisen” (KANT, 1990, p. 19).

kenón) é mais difícil de se conseguir. Os alimentos mais simples (aconselha) proporcionam o mesmo prazer que as iguarias mais requintadas, desde que se elimina a dor da falta delas; tanto que apenas pão e água produzem extraordinário prazer para os que necessitam. Habituar-se às coisas simples (acrescenta ainda) e a um modo de vida sem luxo não só é conveniente para a saúde, como torna o homem mais alerta perante as adversidades da vida... Quando então dizemos que o prazer é o fim (conclui), de modo algum estamos nos referimos aos prazeres dos dissolutos ou dos que tiram dos sentidos o seu gozo, como crêem alguns que ignoram a nossa doutrina, ou que não concordam com ela, ou que simplesmente a interpretam muito mal...⁴⁷. Daí que os mal entendidos no confronto da doutrina de Epicuro começaram bem cedo, a ponto de o próprio Epicuro em seu tempo já se lamentar da existência deles.

Do fato de Kant, desde a *Dissertação de 1770*, assim como nas *Lições de Ética* (ministradas entre os anos de 1775-1785), e assim como *Crítica da Razão Pura* (1781) e na *da Razão Prática* (1788) dar grande destaque a Epicuro, isso mostra o quanto a doutrina de Epicuro já estava bem difundida e, sobretudo, muito bem acolhida na vida acadêmica. Comprovam essa grande difusão as *Lições sobre a História da Filosofia*, de Hegel. Hegel as iniciou⁴⁸ no inverno de 1805-1806⁴⁹, ou seja, um ano após a morte de Kant. O que mais importa aqui, antes de tudo destacar, é o fato de efetivamente Hegel ter tido o mérito de reabilitar na vida acadêmica o estudo de Epicuro⁵⁰. Foi, por exemplo, sugestionado por suas *Lições* e também pela *História da Filosofia Moderna* de Feuerbach, que Marx, em 1841, elaborou e defendeu na Universidade de Jena a sua tese de doutorado, na qual analisou as semelhanças e diferenças entre Demócrito e Epicuro⁵¹. Hegel dedicou nas *Lições*, só para Epicuro, 29 páginas, e nelas cita explicitamente como bibliografia de referência para o seu

⁴⁷ *Carta a Meneceu*, 131

⁴⁸ Como consta no *Prólogo* do editor Karl Ludwig Michelet, da primeira edição, em 1833

⁴⁹ “Hegel dió em total nueve cursos sobre esta materia en las distintas universidades en las que trabajó. La primera vez durante el invierno de 1805-1806 em Jena; las dos ocasiones siguientes en Heidelberg durante los semestres de invierno de 1816-1817 y 1817-1818; las seis restantes en esta universidad [Berlín] en el verano de 1819 y en los semestres de invierno de 1820-1821, 1823-1824, 1825-1826, 1827-1828 y 1829-1830. Había empezado sus cursos de invierno (entre ellos el décimo de história de la filosofía el diez de noviembre de 1831, habiendo dado ya dos clases sobre historia de la filosofía com grande fluidez y amenidad, cuando fué alcanzado por la muerte” (MICHELET, Karl Ludwig, “Prólogo del Editor a la Primera Edición”. Berlín, 28 de abril de 1833. In: HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*, I, trad. de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. XIII).

⁵⁰ A esse respeito, dedicamos um estudo específico – “O epicurismo e a sua posteridade histórica” no livro *Os Caminhos de Epicuro* (São Paulo: Loyola, 2006. p. 333 ss.).

⁵¹ *Diferença entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*. Trad. de Edson Bine e Armandina Venâncio (São Paulo: Global, 1979).

estudo: primeiro, e a principal, Diógenes Laércio (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*), depois, quatro obras de Cícero (*De natura deorum*, *De finibus bonorum et malorum*, *De divinatione* e o *De fato*). De Sexto Empírico, ele cita a *Adversus mathematicos*, e, além dele, cita também a *Historia critica philosophiae* de Johann Jakob Brucker (publicada em Leipzig, a partir de 1741 – sendo que Brucker viveu entre os anos de 1696-1770)⁵². Hegel não cita o *De rerum natura* de Lucrécio, mas não dá para duvidar de que dele tivesse se valido. Ora, é muito plausível de se supor que Kant teve em mãos e à sua disposição as mesmas fontes de Hegel, e ainda outras, como já ficou saliente, com as quais o seu contato foi lento, mas aprofundado e progressivo.

A primeira importante citação (em que consta explicitamente o nome de Epicuro no conjunto da obra de Kant) comparece na *Dissertação* de 1770, na qual Kant vincula ao de Epicuro o nome de Shaftesbury e dos moralistas ingleses. Kant faz a citação num contexto em que põe em questão o critério em decorrência do qual se dão os princípios do agir moral. “A filosofia moral (escreveu Kant), na medida em que fornece os princípios primeiros do discernimento, não é conhecida senão pelo intelecto (*intellectum*) puro e ela mesma pertence à filosofia pura”; “em vista disso (acrescenta), é com justa razão que se repreende Epicuro por ter manifesto como critério (*criteria... protraxit*) da moral a sensação de prazer ou de dor (*sensum voluptatis aut taedii*)...”; ao que ainda acrescentou: *repreende-se* Epicuro “junto com alguns recentes, que, de alguma maneira, o seguem de longe (*longinquo... secutis*), assim como Shaftesbury e seus adeptos” (KANT, 1983, p. 198, § 9; AA II, 396)⁵³.

Em decorrência desse dizer de Kant se impõem algumas observações: uma que diz respeito ao que ambos (Kant e Epicuro) compreendem por moral⁵⁴; outra, em dependência dessa, se efetivamente foi com “justa razão” que Kant repreendeu Epicuro”; terceira, se é plenamente

⁵² *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*. Publicada em seis volumes, em Leipzig, 1741-1744; da qual fez um sumário sob o título *Institutiones historiae philosophicae*, publicado em 1747.

⁵³ “Philosophia igitur moralis, quatenus principia diiudicandi prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protraxit, summo iure reprehenditur Epicurus una cum neotericis quibusdam, ipsum e longinquo quadamtenus secutis, uti Shaftesbury et asseclae” (AA II, 396). Fonte: KANT, Emmanuel. *Dissertation de 1770* [De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis]. Introduction, édition, traduction et notes par Arnaud Pelletier. Bibliothèque des textes philosophiques. (Paris: J. Vrin, 2007).

⁵⁴ Em Kant “filosofia moral” e “moral” não comporta distinção significativa. Hume, por exemplo, assim como os demais moralistas ingleses, sob o termo *filosofia moral* abrangem um campo mais amplo que o da *moral* em sentido estrito. Por *filosofia moral* eles compreendiam não tudo o que incluímos no termo *humanidades*, mas algo próximo disso. Cf. STEWART, J.B. *The Moral and Political Philosophy of David Hume* (New York: Comumbia University Press, 1963. p. 10).

satisfatória a atribuição de Kant a Epicuro de que a “sensação (*sensum*) de prazer ou dor” se confirma efetivamente em Epicuro como critério da moral; quarta, sob que termos poderíamos compreender a vinculação feita por Kant entre Epicuro e Shaftesbury e seus adeptos (*asseclae*)⁵⁵. Tendo em vista aqui a restrição do tema, não cabe uma resposta para cada uma dessas questões, ficando em aberto para um outro momento de investigação. Uma coisa, todavia, é certa: o envolvimento de Kant com os moralista ingleses foi de tal ordem a ponto de promover uma extraordinária influência em seu desempenho filosófico. Herder (um de seus alunos em Königsberg) disse de Kant que ele foi “um filósofo do sublime e do belo da humanidade, de cuja filosofia humana (foi) um Shaftesbury da Alemanha”. Não há indícios de que Kant tenha ou não se sentido lisonjeado por isso!

A obra de Shaftesbury, “Investigação sobre a virtude, ou sobre o mérito – *Inquiry concerning Virtue or Merit*”, publicada na Inglaterra em 1699, foi traduzida para o alemão em 1747. É de se supor que Kant tenha tido contato com ela. O curioso é que nessa obra Shaftesbury não cita Epicuro; mesmo em outras, quando cita, o faz, mais a título de um crítico que de um adepto. Quer dizer: existem aproximações plausíveis a serem feitas entre Shaftesbury e Epicuro, mas dizer que ele seja um epicurista seria um grande exagero, o mesmo que dizer que Kant, só porque Herder disse que ele é o “Shaftesbury da Alemanha”, fora um filósofo do *moral sense*”. Quanto à vinculação feita por Kant entre Shaftesbury e Epicuro, Mendelssohn numa carta de 25 de dezembro de 1770, fez a Kant a seguinte observação: “Você incluiu Lord Shaftesbury no número daqueles

⁵⁵ Tais *asseclae* (sequazes, acólitos) seriam: Francis Hutcheson, [James Harris, sobrinho de Shaftesbury, Henry Home, o Lord Kames, 1696-1782], Adam Smith, Thomas Reid [e David Hume]. O colchete está para salientar uma dúvida se Kant, no contexto da referência, na *Dissertação*, incluía ou não esses três autores, inclusive Hume. James Harris (1709-1780) publicou três tratados: um sobre a arte; outro sobre a música, a pintura e a poesia; e um terceiro *sobre a felicidade* no qual desenvolve ideias de seu tio o conde de Shaftesbury. Ele se dedicou principalmente à filologia e à gramática, e foi um grande amante da música. A sua obra mais conhecida: *Hermes, a philosophical inquiry concerning universal grammar*, de 1751. Dizem que foi no ano de 1770 que Kant entrou em contato com a obra de Hume, mas isso não deve ser correto. Certamente foi na década de 1760-1770, e esse contato, evidentemente, fortificou sobremaneira a sua vinculação com os moralistas escoceses. Hume (1711-1776) vivera, afinal, praticamente toda vida em Edimburgo, ao lado de Glasgow, e era amigo de Adam Smith, que, por sua vez, era amigo de Thomas Reid, e, ambos, discípulos de Hutcheson, e, todos, de Shaftesbury. Na medida, pois, em que vinculamos Kant a Hume não há como, imediatamente, não relacioná-lo aos demais. Também, claro, não há como não relacioná-lo a Henry Home (o Lord Kames), formulador dos *Elementos do criticismo*, e com ele Hume compartilhava descendência biológica, cultivou uma relação quase filial e de profunda amizade. Além de Home, também Rousseau esteve vinculado a Hume, que, em Londres, lhe deu abrigo – “Ao Senhor David Hume. Strasburgo, 04 de dezembro de 1765. Vossa bondade, senhor, me atingiu de tal forma que me honrou. A mais digna resposta que posso dar a esta oferta é aceitá-la, e eu a aceito. Partirei dentro de cinco ou seis dias...”.

que seguem, ao menos de longe, Epicuro. Até agora eu acreditava que fosse necessário distinguir cuidadosamente o *instinto moral* de Lord Shaftesbury do *prazer* epicurista. É uma faculdade inata, em Shaftesbury (explica Mendelssohn a Kant), que distingue o bem do mal graças ao sentimento, enquanto que em Epicuro é o prazer, que, não só é o critério do bem, como também é o bem supremo” (KANT, 2007, p. 97, n. 49)⁵⁶.

Do que está dito por Mendelssohn fica claro que, do ponto de vista dele, Shaftesbury não poderiam ser identificado a Epicuro, mas, ao contrário, distinguido dele. Mendelssohn também põe em destaque a expressão de Kant de que Shaftesbury e seus adeptos *seguem* Epicuro *ao menos de longe* (*longinquo... secutis*). Nesse caso, ao *longinquo secutis* de Kant, Mendelssohn sobrepôs o significado de “distante no tempo”, mas isso foi fruto de uma restrição interpretativa, na medida em que o *longinquo secutis* de Kant tanto pode significar “distante no tempo” (como interpretou Mendelssohn) quanto “distante nas ideias”, o que seria mais plausível. Do pouco que aqui convém parar em Shaftesbury⁵⁷, a primeira impressão é de que ele esteve próximo tanto da mentalidade estoica quanto da epicurista⁵⁸, sem que a rigor se possa dizer que ele privilegiou uma em detrimento da outra. Ele apenas vinculou à sua con-

⁵⁶ “Vous comptez Lord Shaftesbury au nombre de ceux qui suivent Épicure de loin, à tout le moins. J’ai cru jusqu’à présent qu’il fallait soigneusement distinguer l’*instinct moral* de Lord Shaftesbury du plaisir épicurien. C’est une faculté inée chez l’Anglais que de distinguer de bien du mal grace au sentiment. Mais chez Épicure, le plaisir n’était pas seulement critère du bien, il était le bien suprême” (AA 10, 114 – apud trad. francesa: *La Dissertation de 1770. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*. Introduction, édition, traduction et notes par Arnaud Pelletier (Paris: Vrin, 2007)).

⁵⁷ *Oeuvres de mylord comte de Shaftesbury*. Établissement du texte, introduction et notes para Françoise Badelon, traduction par Alain Gigandet (Paris: Honoré Champion, 2002); *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (Edited by Lawrence E. Klein. Cambridge: Cambridge University Press, 1999) – na qual vem inseridas a *Letter Concerning Enthusiasm* (pp. 4-28), e a *Sensus Communis: Na Essay on the Freedom of Wit and Huour* (pp. 29-69) na qual vem inseridas a *Letter Concerning Enthusiasm* (pp. 4-28), e a *Sensus Communis: Na Essay on the Freedom of Wit and Huour* (pp. 29-69). Citamos dois valiosos comentários: GILL, Michael B., *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); SCHEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. (New York: Cambridge University Press, 1998).

⁵⁸ Françoise BADELON, que editou na França as *Oeuvres de mylord comte de Shaftesbury*, também publicou recentemente sobre ele dois artigos em que descreve mais como um estoico que um epicurista: “L’épicurisme selon Shaftesbury: fébrifuge ou imposture” *Revue du Dix-Huitième siècle*, 35 (2003): 141-155; “Le stoïcisme flegmatique de Shaftesbury”, *Le magazine littéraire*, 461 (2007): 47-49. Laurent JAFFRO que dedica seus estudos, desde o doutorado, a Shaftesbury, defende opinião semelhante: “Les Exercices de Shaftesbury: un stoïcisme crépusculaire”. In: MOREAU, P.-F. (Org.), *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Les retour des philosophes antiques à l’age classique* (Tome I. Paris: Albin Michel, 1999. pp. 340-354). O mesmo se dá com Mark-Georg DEHERMANN, autor de *Das ‘Orakel der Deisten’. Shaftesbury und die deutsche Aufklärung – O ‘Oráculo do Deista’. Shaftesbury e o iluminismo alemão*” (Göttingen: Wallstein Verlag, 2008), no artigo: “Shaftesburys stoischer Sokratismus”, *Aufklärung*, 22 (2010), pp. 77-103.

cepção da moral elementos retirados dos estóicos e dos epicureus, e, em dependência deles, sem a preocupação de identificar um e outro, recolheu para os seus interesses teóricos o que lhe pareceu mais verossímil ao seu próprio pensar. Quando, por exemplo, ele diz *sense*, não está se referindo a uma percepção rigorosamente empírica, mas racional (ao que Mendelsshon, talvez de modo não muito apropriado, disse ser um *instinto moral*). *Sense*, pelo que observamos, diz respeito a uma apreensão da mente, a uma percepção interna, e, portanto, a uma consciência, derivada natural e internamente ao sujeito, quanto ao que é certo ou ao que é errado (na expressão de Shaftesbury, *sense of right or wrong*); sendo que aqui não se trata de *certo* ou de *errado* em conformidade quer com *preceitos* ou quer com *valores* (sejam eles culturais, religiosos ou políticos), mas apenas em conformidade com uma *consciência* naturalmente derivada ou decorrente da razão. Por *sense*, portanto, não cabe entender uma mera performance da alma no sentido de um *feeling*: de uma capacidade de *externar* um sentimento (de benevolência ou de uma vontade que quer o bem, ou que promove a piedade, etc.), e sim de interiorizar (nos termos de uma consciência) uma atitude acompanhada de uma ação moral. Uma coisa, pois, é exhibir sentimentos grandiloquentes, outra bem diferente, tomar concretamente uma atitude em decorrência de um sentimento, que, antes de se externar numa mera emoção amplificada, se exterioriza numa ação dotada de um efetivo *sense* moral. Tal *sense*, enfim, depende bem menos de algo exterior que de uma sensibilidade interna suscitada e acolhida pelo sujeito racional, e que, por suposto, se dispõe a agir moralmente intencionado. Daí que, se sobrepomos ao *sense* a expressão de Mendelsshon – *instinto moral* – por *instinto* cabe entender um móvel interior, não, todavia, um impulso da natureza “animal”, e sim da natureza da própria razão, inerente à qual se dá um padrão inato feito um esquema, uma marca ou uma herança de comportamento requerido. Resultaria então, que, em Shaftesbury, a razão prontamente não diz o que é certo ou o que é errado, nela apenas se dá o *sense of right or wrong*. De certo modo, tal *sense* não estaria, por um lado, desvinculado de um senti; por outro, é na razão que tal *sense* se dá, e assim é de se supor que a razão amplia ou fortifica o sentimento, convertendo-o em sentimento moral. Nesse ponto, Shaftesbury converge para Kant, segundo o qual (esta frase é de Kant) *a reflexão torna maior o sentimento* (Refl., 579; XV, 284). O sentimento, mais precisamente o de respeito, dá força à obrigação moral. Trata-se, todavia, de uma força afetante da razão, sem qualquer respaldo (ou tutela) fora dela mesma, e pela qual, por força de suas leis, e não, a rigor, decorrente de qualquer senso inato, a lei moral se faz presente na consciência de cada um.

Na medida em que Kant fez do pensar crítico um projeto de vida, relativo ao agir moral, ele deu igualmente para si mesmo a obrigação de desvendar um grande dilema, que aqui resumimos em três grandes questões: Como ser moral? Para quê ser moral? E como saber se realmente somos morais? Além dessas três questões, outras se impuseram, por exemplo: se o sentimento moral não é da mesma índole do empírico, qual sentimento supra-empírico seria esse? Sendo em definitivo da razão a capacidade de fixar princípios para o agir moral, seria dela igualmente sozinha a capacidade de levar a vontade a conformar *princípio* e *ação*? Eis aí, por certo, grandes questões que ativaram a mente e os projetos de Kant. Se bem que a essas questões ainda se acresce esta outra (mais propriamente, uma constatação que foi comum a Epicuro, a Shaftesbury e ao próprio Kant): se o agir moral independe do querer de um Deus ou dos Deuses, e vai que nem um Deus e nem os Deuses existem, então o agir moral resta apenas como uma tarefa exclusivamente humana, própria de sua índole racional, faculdade com a qual administra muito bem, a *contento* e sem grandes esforços, os próprios interesses subjetivos. E o problema está todo aqui: Como? Por quê? Para quê ser moral? Não bastaria apenas essa resposta “epicurista”: para dar completude ao *contentamento* – no sentido de a *contento* cuidar bem de si mesmo nesta vida (quer de sua saúde e cultivo físico, quer de sua saúde e cultivo mental), e assim viver sem restar para os outros como um peso ou um incômodo!

Mas, enfim, limitado aqui a um roteiro de investigação, cabe por último ponderar que, nas referências de Kant a Epicuro e/ou aos epicureus, não constatamos em nenhuma ocasião qualquer manifestação depreciativa ou denigratória; no caso específico das citações em que comparece o nome de Epicuro, elas foram feitas por Kant com alguma reverência e com reconhecimento filosófico. Quer dizer: Kant em seu tempo passa a levar filosoficamente a sério Epicuro e a sua doutrina, de modo a lhe conceder importância e valor histórico na discussão filosófica quer de um ponto de vista em que entra em questão a reflexão epistêmica (em particular na *Crítica da Razão Pura*) quer do ponto de vista em que investiga a questão do agir moral (na *Crítica da Razão Prática*). Dentro, portanto, da sistemática kantiana a doutrina de Epicuro encontrou não só reconhecimento filosófico, como também, e, sobretudo, um lugar produtivo tanto como inspiração quanto como contraposto para a reflexão filosófica de Kant. Como efetivamente se dá essa inserção de Epicuro em Kant, inclusive como se equaciona a autonomia (de Kant) e a prudência mundana (de Epicuro) no agir moral, fica em aberto como proposta de continuidade para esse estudo.

Referências

a) a Kant

- KANT, Immanuel (1970). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduction par Michel Foucault. Paris: Vrin; confrontamos com a tradução espanhola de José Gaos (*Antropología em sentido pragmático*) Madrid: Alianza, 1991.
- _____. (1980). *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1980). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1983). *Textos Pré-Críticos*. Seleção e introdução de Rui Magalhães. Trad. de José Andrade e Alberto Reis. Porto: Rés; confrontamos, no que concerne à *Dissertação de 1770*, com a tradução de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985 – seguida da *Carta a Marcus Herz*, tradução de António Marques.
- _____. (1984). *Introdução à Crítica do Juízo*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural. pp.163-203.
- _____. (1992). *Lógica*. Trad. de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (2002). *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2002). *Lecciones de ética*. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona: Crítica; seguimos de perto a versão alemã *Eine Vorlesung über Ethik*, organizada por Gerd Gerhardt, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1990.
- _____. (1989). *La metafísica de las costumbres*, de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecnos. Acompanhamos também a tradução de Édson Bini: *A Metafísica dos Costumes*, Bauru: Edipro, 2003. Sempre priorizamos a tradução portuguesa, visto que é um dever provermos boas traduções para a vida acadêmica. Nesse caso, optamos, no entanto, pela espanhola em razão de a tradução portuguesa, primeiro, carecer da numeração original, segundo, e logo na Introdução, p.57, ter feito uma inversão do item I pelo II, além de outras questões que não cabe aqui elencar.
- _____. (2007). *La Dissertation de 1770*. [*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*]. Introduction, édition, traduction et notes par Arnaud Pelletier. Paris: Vrin.

b) fontes subsidiárias

- AUBENQUE, P. “Kant et l’épicurisme”. In: AA. VV., *Actes du VIIIe Congrès de Association Guillaume-Budé* (Paris, 5-10 abril de 1968). Paris: Les Belles Lettres, 1969. pp. 293-303.
- DÜSING, K. “Kant und Epikur”. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, I, 1976. pp. 39-58.
- BADELON, Françoise. “L’épicurisme selon Shaftesbury: fébrifuge ou imposture”, *Revue du Dix-Huitième siècle*, 35 (2003): 141-155.
- BOYER, Alain. *Kant et Epicure: le corps, l’âme, l’esprit*. Paris: P.U.F, 2004.
- BRUGÈRE, Fabienne & MALHERBE, Michel (Eds.). *Shaftesbury: philosophie e politesse*. Paris: Honoré Champion, 2000.
- CÍCERO. *Tusculanae disputationes/Tusculanes*. Traduction nouvelle avec notice e notes para Charles Appuhn. Paris: Garnier, 1958.
- _____. *De natura deorum*. With an English translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- _____. “A virtude e a Felicidade”. Tradução do livro V das *Tusculanas* por Carlos Ancedê Nogueú. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DORANDI, Tiziano. “Il Diogène Laërce du moyen âge à la renaissance”. In: RICKLIN, Thomas (Ed.). *Exempla Docent. Les exemples des philosophes de l’Antiquité à la Renaissance*. Actes du colloque international 23-25 octobre 2003. Université de Neuchâtel. Paris: Vrin, 2006.
- GARIN, Eugenio. *Ricerche sull’Epicureismo del Quattrocento*. In: *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*. Genova: Istituto di Filologia Classica, 1959. pp. 217-231.
- _____. *Umanisti, artisti, scienziati: Studi sul Rinascimento Italiano*. Roma: Editori riuniti, 1989.
- GASSENDI, Pierre. *Vie et moeur d’Épicure*. (Vols. I e II). Traduction, introduction, annotations par Sylvie Taussing. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- GIORDANETTI, Piero (Org.). KANT, Immanuel & VERRI, Pietro. *Sul piacere e sul dolore. Immanuel Kant discute Pietro Verri*, a cura di P. Giordanetti Milano: Unicopli, 1998.
- HEGEL, G.W.F.. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*. vol. II. Edición preparada por Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. pp. 375-376.
- JAFFRO, Laurent (Éd.). *Sens moral: une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*. Paris: PUF, 2000.
- MICHELI, G.. *Kant storico della filosofia*. Padova: Antenore, 1980.

- SHAFTESBURY. *Exercices (Askêmata)*. Traduction, présentation et notes, sur le manuscrit autographe du Public Record Office, de Laurent Jaffro. Paris: Aubier, 1993.
- SCHNEEWIND, J.B. *The invention of autonomy: A history of modern moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SCHINK, W. “Kant und Epikur”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 27 (1914): 257-227.
- SPINELLI, Miguel. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.
- TORZINI, Roberto. “Epicuro nella Critica della ragion pratica”. In: *Annali del Dipartimento di Filosofia 2003-2004*. Firenze: Firenze University Press, 2005. pp. 61-91.

Resumo: Este trabalho atém-se em identificar referências e analisar como Kant lê Epicuro submetendo-o à sua própria linguagem sem a preocupação no sentido de entrar no mérito propriamente dito da ética epicurista. Daí que um dos objetivos consiste em destacar como Kant busca, de um modo geral, compreender a doutrina de Epicuro sem a rigor se inserir no ponto de vista de Epicuro, mas apenas circunscrevendo a doutrina epicurista em contraposto estimulante de sua própria reflexão.

Palavras-chave: Epicuro, Kant, ética, prudência, autonomia

Abstract: This paper is focused on identifying references and analyzing how Kant reads Epicurus. Kant submits Epicurus into his own words without worrying much about the merits of the Epicurean ethics properly speaking. Hence one of the goals here is to highlight how Kant in general seeks to understand Epicurus's doctrine without actually inserting himself into Epicurus's point of view, but merely circumscribing his doctrine as a stimulating counterpoint to his own reflections.

Keywords: Epicurus, Kant, ethics, prudence, autonomy