

GENEALOGIA E AS RAÍZES DA RECEPÇÃO MODERNA DO PRINCÍPIO DA UTILIDADE: DE PIERRE GASSENDI A THOMAS HOBBS

GENEALOGY AND THE EARLY MODERN RECEPTION OF THE PRINCIPLE OF UTILITY: FROM PIERRE GASSENDI TO THOMAS HOBBS

Veronica Calado¹
UFPR, Brasil.

Resumo

A concepção de utilidade tem raízes na filosofia de Epicuro, para quem a experiência e as sensações eram elementos fundamentais. Seu hedonismo buscava a ausência de dor (aponia) e distinguia prazeres mentais em cinéticos e catatesmáticos, priorizando estes ao invés daqueles ao defender uma vida oculta e sem excessos. O epicurismo foi uma tradição filosófica mal compreendida e estigmatizada, muitas vezes confundida com o hedonismo radical dos cirenaicos. A recepção cristã o rebaixou, muito embora tenha assimilado elementos seletivos. Somente com o humanismo renascentista, notadamente através de Pierre Gassendi, o epicurismo foi resgatado do limbo filosófico que se encontrava, cristianizando-o e adaptando-o às exigências da fé e da ciência moderna. A alquimia filosófica de Gassendi foi fundamental para reintroduzir o hedonismo no debate filosófico europeu. Na Grã-Bretanha, a revalorização do epicurismo foi impulsionada pela filosofia natural e pelo crescente interesse pelo atomismo. Walter Charleton e outros membros da Royal Society ajudaram a compatibilizar essa corrente com a ortodoxia religiosa, consolidando em solo

¹ Doutoranda e mestra em Filosofia pela UFPR. Mestra em Direito Empresarial e Cidadania. Esta pesquisa foi realizada com o apoio da CAPES. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5026-1159> . E-mail: veronica.calado@ufr.br .

britânico uma mudança paradigmática que encontrou no princípio da utilidade o seu eixo central, desvinculando-a de explicações teológicas. Thomas Hobbes, embora não fosse estritamente epicurista, incorporou o materialismo e o foco na percepção sensível em suas ideias. O Estado soberano, resultando do pacto social, emerge como uma instituição necessária para regular os desejos individuais e garantir a ordem e a paz. A utilidade pode ser observada na ascensão do fenômeno político do hedonismo político, compreendido em termos de busca por felicidade e segurança de indivíduos autointeressados.

Palavras-chave

Epicurismo; Hedonismo; Utilidade; Pierre Gassendi; Thomas Hobbes.

Abstract

The concept of utility has its roots in philosophy of Epicurus, for whom experience and sensations were fundamental elements for knowledge and the pursuit of imperturbability of the soul (ataraxia). His hedonism sought the absence of pain (aponia) and distinguished mental pleasures into kinetic and catathematic, prioritising the latter over the former by advocating a hidden life without excess. The epicureanism was a misunderstood and stigmatized philosophical tradition, often confused with the radical hedonism of the Cyrenaics. Christian reception degraded it, even though it assimilated selective elements. Only with Renaissance humanism, notably through Pierre Gassendi, was Epicureanism rescued from the philosophical limbo which it found itself, adapting it to the demands of faith and modern science. Gassendi's philosophical alchemy was fundamental in reintroducing hedonism into European philosophical debate. In Great Britain, the revaluation of Epicureanism was driven by natural philosophy and a growing interest in atomism. Thinkers such as Walter Charleton and members of the Royal Society helped to reconcile this current with religious orthodoxy, consolidating a paradigm shift on British soil that found its central axis in the principle of utility, detaching it from theological explanations. Thomas Hobbes, although not strictly an Epicurean, incorporated materialism and a focus on sensory perception into his ideas. The sovereign state, resulting from the social contract, emerges as a necessary institution to regulate individual desire and ensure order and peace. The utility can be observed in the rise of the political phenomenon of political hedonism,

understood in terms of the pursuit of happiness and security by self-interested individuals.

Keywords

Epicureanism; Hedonism; Utility; Pierre Gassendi; Thomas Hobbes.

Introdução

O presente artigo investiga a trajetória do princípio da utilidade, desde suas raízes na filosofia epicurista até sua consolidação como eixo central do pensamento político moderno na Grã-Bretanha, com especial atenção para as contribuições de Pierre Gassendi (1592–1655) e Thomas Hobbes (1588–1679).

Longe de ser uma concepção monolítica, a noção de utilidade, que emergiu do epicurismo como a busca pela imperturbabilidade da alma (*ataraxia*) e pela ausência de dor (*aponia*), foi redefinida e ressignificada ao longo dos séculos, culminando no cálculo de utilidade. Fortemente estigmatizada pela tradição cristã, que muitas vezes a reduziu ao hedonismo vulgar, a filosofia epicurista encontrou no humanismo renascentista, por meio de Gassendi, um caminho para sua reabilitação e adaptação às exigências da fé e da ciência moderna. Este resgate foi fundamental para a reintrodução do hedonismo no debate filosófico europeu, pavimentando o terreno para sua recepção e transformação em solo britânico.

Na Grã-Bretanha, o crescente interesse pelo atomismo e pela filosofia natural impulsionou uma revalorização do epicurismo-gassendista, culminando na emergência do princípio da utilidade como um critério desvinculado de explicações teológicas para a ordem social e política. É nesse cenário que Thomas Hobbes, embora não estritamente um epicurista, incorporou elementos dessa tradição, adotando o mecanicismo e a percepção sensível como base para a formação do conhecimento, para fundamentar a necessidade da formação de um Estado soberano que regulasse os desejos individuais em busca da paz e da segurança, contribuindo para a ascensão do hedonismo político.

Assim, a presente análise propõe a genealogia desse princípio, demonstrando como ela veio a se consolidar como um dos pilares para a compreensão do indivíduo e da sociedade na modernidade, influenciando a emergência do liberalismo, a partir de sua consolidação no pensamento hobbesiano.

A genealogia filosófica do princípio da utilidade

A concepção de utilidade tem raízes na Antiguidade Clássica, estando especialmente associada à filosofia de Epicuro (341–270 a.C.), que atribuía às sensações um papel fundamental no conhecimento humano. Distante da postura de um cientista natural buscando por respostas lógicas e objetivas, seu interesse pelo mundo físico era animado pela inquietação de alguém profundamente sensibilizado pelo sofrimento humano (Jones, 1992). Compreendendo que a canônica (epistemologia) e a física poderiam fornecer conhecimentos indispensáveis para alcançar uma espécie de “cura” espiritual, articulou esses saberes com a intenção de oferecer no campo da ética a libertação dos indivíduos de seus medos e ansiedades e conduzi-los a um estado de imperturbabilidade da alma, denominado de *ataraxia*.

Descrevendo a natureza sob a ótica materialista, Epicuro atribuía à experiência especial importância, sendo considerada a pedra de toque da verdade. Sustentava que as sensações resultam da perturbação atômica do corpo e da alma quando em contato com as qualidades dos objetos externos. Nesse esquema teórico, os sentidos não julgam, limitando-se a registrar os impactos causados pelos átomos, não podendo ser responsabilizados por eventuais enganos cometidos pelo agente-observador. Para o filósofo, os sentidos são, em sua essência, destituídos de razão (*alogoi*) e, por isso mesmo, infalíveis em sua função perceptiva (DL X, 31–32; Huisman, 2011).

No entanto, como os sujeitos do conhecimento não são receptores totalmente passivos, Epicuro reconhece que, para além da experiência sensorial imediata, também atuam como critério de verdade a prolepse e o afeto. A prolepse (conceito ou noção geral) opera como mecanismo secundário de ordenação, classificação e organização dos dados imediatos

da experiência, permitindo ao intelecto corrigir eventuais inconsistências oriundas da percepção e interpretação do mundo exterior. O processo ocorre quando a repetição contínua de uma percepção sensível imprime no sujeito uma representação (ou imagem) estável, formando uma antecipação mental que serve como parâmetro de reconhecimento e julgamento, possibilitando, inclusive, a comunicação e a comparação com outras experiências semelhantes (DL X, 33, p. 563). Por fim, da interação entre os átomos do corpo, da alma e dos objetos externos, emergem os afetos (ou sentimentos), mais especificamente o prazer e a dor, que também ocupam papel central na epistemologia epicurista (DL X, 34, p. 564–5).

Na Carta a Heródoto, Epicuro afirma que a filosofia natural não pode ser explicada como um fim em si mesma, razão pela qual o valor do conhecimento depende de sua capacidade de contribuir para a felicidade humana (eudaimonia) (DL X, 80–82, p. 611). Dessa forma, a articulação entre sensação, prolepse e afetos – a chamada “física das sensações” – adquire, na epistemologia epicurista, o estatuto de fonte legítima de verdade, com implicações decisivas tanto na ciência da natureza quanto na ética, fundamentando algumas conclusões.

No campo da física, Epicuro defende as seguintes máximas: nada surge do nada; nada é destruído do nada e o universo sempre foi e sempre será como apresentado agora (DL X, 38–42, p. 569–71). Essas afirmações que, hoje em dia, podem parecer lugar comum representam uma posição radical em seu tempo, porque desmoraliza a ciência com o intuito de purificá-la do misticismo crescente em seu tempo. A física, como todo o conhecimento, deve apresentar uma utilidade, que acaba se confundindo com a função terapêutica desta filosofia. Seu objetivo é, pois, libertar a humanidade dos tormentos provocados pelos fenômenos celestes, da angústia diante da (suposta) interferência dos deuses na vida terrena e do temor da morte.

Na ética, Epicuro estabelece os afetos (o prazer e a dor) como parâmetros seguros para avaliar a correção das condutas, partindo do princípio de que todas as pessoas perseguem, em última instância, a felicidade. Nesse sentido, inaugura uma forma de hedonismo, segundo o qual o prazer constitui o bem supremo da vida, equiparando-se à ideia de

bem. Em suas próprias palavras “(...) devemos praticar as coisas que contribuem para a felicidade, pois certamente quanto temos isso, temos tudo, e fazemos tudo o que podemos para obtê-la quando não estamos nesta condição” (DL X, 122, p. 154, tradução nossa). No entanto, o prazer a que Epicuro se refere não deve ser confundido com a busca desenfreada por divertimentos excessivos ou excessos sensoriais. Estabelecendo as precondições da felicidade, ele enfatiza que o prazer “não significa libertinagem ou prazeres relacionados a escolhas positivas de diversão” (DL X, 130–131, p. 655–6, tradução nossa). Trata-se, antes, de um prazer definido negativamente, como ausência de dor (*aponia*) e perturbação da alma (*ataraxia*).

De acordo com o hedonismo epicurista, todo prazer é igualmente bom, mas nem todos os prazeres são iguais. Por isso, o caráter moderado e racional desta tradição decorre, em grande medida, da cuidadosa classificação dos desejos. Ao reconhecer que nem todos os prazeres devem ser perseguidos indistintamente, Epicuro propõe uma distinção fundamental entre aqueles que contribuem efetivamente para a felicidade e aqueles que apenas geram perturbação e dependência. Influenciado pela filosofia aristotélica, Epicuro propõe uma classificação dos desejos segundo diferentes critérios (DL X, 127–128, p. 653–4).

Quanto à natureza, os desejos podem ser naturais ou artificiais. Os desejos naturais subdividem-se em duas classes: os necessários, cuja satisfação está ligada à preservação da vida, diminuição (ou eliminação) da dor e equilíbrio físico e mental – como, por exemplo, a alimentação moderada e a amizade; e os não necessários, que, embora naturais, proporcionam apenas uma variação no prazer, sem alterá-lo de forma substancial – como, por exemplo, comer em excesso ou buscar o luxo. Já os desejos artificiais têm origem nas convenções sociais, na vaidade ou na ambição. Por não se relacionarem com a satisfação de necessidades vitais não contribuem para a diminuição da dor e devem ser evitados, pois, geralmente, perturbam a estabilidade de nossos desejos gerando frustrações.

Quanto aos tipos de prazer, o filósofo diferencia prazeres mentais e corporais (DL X, 138). Em franca oposição à escola dos cirenaicos, que valorizava os prazeres físicos imediatos, Epicuro sustentava a superioridade dos prazeres mentais. Como destacam Gosling e Taylor (1984, p. 349), para Epicuro, os prazeres intelectuais merecem maior consideração em relação aos prazeres físicos, justamente por sua capacidade de se estenderem ao passado e ao futuro, por meio da memória e da expectativa, ampliando sua importância na busca pela felicidade (eudaimonia) até atingir a *ataraxia*.

Quanto aos graus de prazer, depreende-se de sua filosofia a distinção entre os prazeres cinéticos e catatesmáticos. Os prazeres cinéticos referem-se à transição de um estado de dor ou carência para sua cessação, que é compreendida como prazer, revelando a dinâmica da passagem do estado de dor para o de prazer. Os prazeres catatesmáticos (ou estáticos) representam uma classe marcada pela imperturbabilidade, caracterizando a forma mais estável e completa de prazer. Neste estado, a dor é ausente e não se sujeita a causas de modificação. Para Epicuro, os prazeres não podem ser aumentados em grau além do ponto da completa eliminação da dor, portanto a ausência de dor evidencia o grau máximo de prazer (DL X, 128; Gosling; Taylor, 1984, p. 348).

O “cálculo hedonista” oferecido por Epicuro privilegia os prazeres catatesmáticos, de modo que o juízo moral se torna dependente da capacidade de determinada conduta gerar prazer e evitar a dor a longo prazo. Neste caso, o hedonismo não se confunde com a satisfação momentânea dos sentidos (prazeres cinéticos), devendo ser compreendida em sua forma mais elevada e estável, como a busca pelos prazeres catatesmáticos. A busca pelo prazer seria, então, uma prática ascética dependente da disciplina dos apetites, da redução dos desejos e das necessidades ao mínimo vital. Vale dizer, Epicuro defende o conceito de *lathe biosas*, expressão grega que significa “viver ocultamente” ou “viver sem chamar atenção”. O princípio sugere uma vida distante da perseguição da glória, dos bens materiais ou do poder, valorizando o anonimato e a simplicidade, a satisfação das necessidades vitais básicas e a companhia de amigos como fontes genuínas de prazer e felicidade (DL X, 119).

Frequentemente deturpado por tradições rivais, o epicurismo passou a ser deliberadamente confundido com a escola cirenaica, o que comprometeu a adequada compreensão de seus fundamentos éticos ao longo dos séculos.

Sobre esta confusão, alguns esclarecimentos se fazem necessários. Assim como os epicuristas, os cirenaicos compunham uma escola moral organicamente vinculada à sua metafísica e epistemologia, tendo como conceito cardeal os afetos (*pathos*). Prazer e dor, concebidos como alterações ou movimentos no sujeito, eram considerados os únicos objetos acessíveis ao conhecimento humano.

Os cirenaicos se inseriam em uma metafísica da indeterminação, argumentando que, como não existe um modo conhecer a realidade em si, só é possível compreendê-la por meio do modo como somos afetados por ela.

Fundada por Aristipo, o Velho (435–355 a.C.), essa tradição desenvolveu um hedonismo radical, segundo o qual apenas os prazeres corporais e presentes seriam dignos de valor. De modo geral, os cirenaicos rejeitavam a concepção epicurista de prazer como ausência de perturbação (ou dor), qualificando-a de um “estado de morte” (Zillioli, 2014, p. 180) – já que, onde não há movimento, tampouco existe afeição. É importante mencionar que, ao contrário da maioria das escolas de sua época, os cirenaicos não tinham como finalidade alcançar o estado de imperturbabilidade da alma (*ataraxia*).

Assim, embora compartilhem de uma matriz hedonista, epicuristas e cirenaicos desenvolveram concepções distintas de prazer, preservando, portanto, identidades filosóficas próprias. Não obstante, a associação entre ambas as escolas contribuiu para que o epicurismo fosse amplamente estigmatizado, tendo entrado para a história das ideias como um hedonismo vulgar e irrefletido – uma confusão interpretativa que perdurou ao longo dos séculos.

Parte da confusão entre essas correntes pode ser atribuída ao esforço deliberado de Cícero (106–43 a.C.) em aproximar o epicurismo da tradição cirenaica. Ao tratar da natureza do prazer e da dor, ele argumenta que as máximas epicuristas não seriam apenas equivocadas, mas também

derivadas diretamente das formulações originais de Aristipo, o Velho. Em *Os limites dos bens e dos males* (*De finibus bonorum et malorum*), Cícero acusa os epicuristas de simplesmente reproduzirem ideais anteriormente formuladas pelos cirenaicos, obscurecendo, assim, as distinções conceituais entre essas duas vertentes do hedonismo (Cic. Fin. I, 8, 26).

De modo geral, a recepção cristã de todas essas doutrinas foi fortemente influenciada por uma tradição crítica já consolidada: o estoicismo. Esta tradição apresentava uma moral do dever e da racionalidade apática, oferecendo aos cristãos um modelo ético mais compatível com o sistema de crenças da nova fé, sobretudo no que diz respeito ao domínio das paixões e a subordinação dos prazeres corporais ao intelecto.

A partir do século IV, com a publicação do Édito de Constantinopla, que promoveu a conversão em massa dos romanos ao cristianismo, intensificou-se um processo (já em curso) de sincretismo entre as filosofias clássicas (Jones, 1992, p. 94-5). Embora o epicurismo tenha sido uma das escolas mais resistentes a esse movimento, ele também acabou sucumbindo ao ser confundido com outras formas de hedonismo, e aos poucos, desfigurados em seus fundamentos originais.

O hedonismo, nesse contexto, despertou a atenção dos primeiros escritores patrísticos, que, na maioria das vezes, o viam de forma negativa. Sob os pontos de vista canônico e ético, a escola representava uma ameaça à autoridade das Escrituras, à crença na revelação e, de modo geral, à noção de Providência divina. Ao afirmar uma cosmologia materialista, negar a imortalidade da alma e privilegiar a experiência sensível como fundamento da vida feliz, o hedonismo colocava em xeque os pilares que sustentavam a fé cristã.

Reiteradamente acusado de oferecer “nada mais que rendição aos prazeres da carne” (Jones, 1992, p. 104), não tardou para que o hedonismo fosse rebaixado como filosofia moral, sendo resumido como a verdadeira antítese da moralidade cristã. Do ponto de vista prático, o desincentivo à participação na vida pública revela-se incompatível com o impulso pela expansão do cristianismo nascente, cujos padres e demais pregadores, não raramente, precisavam adotar postura combativa frente ao paganismo.

Ainda assim, apesar das inúmeras dificuldades de adaptação dos preceitos hedonistas ao dogma cristão, dois aspectos do epicurismo permaneceram influenciando o cristianismo nascente: a classificação dos prazeres e o combate às superstições (Jones, 1992, p. 110-1). Tais elementos reaparecem, sob roupagens distintas, em diferentes momentos da patrística e da escolástica. Por exemplo, a distinção epicurista entre os prazeres naturais e necessários, naturais e não necessários, e nem naturais nem necessários será reformulada por Agostinho (354-430). Embora condenasse veementemente o prazer como fim último das ações humanas, o Bispo de Hipona reconhecia a importância de distinguir entre os apetites legítimos e os desejos desordenados. Essa adaptação visava subordinar os prazeres corporais à racionalidade da alma, e consequentemente, à vontade divina, preservando a ordem hierárquica dos bens e da natureza humana (Agostinho, *De libero arbitrio*, I, 16.34, p. 68). O combate à superstição, de modo semelhante, também foi ressignificado no cristianismo primitivo como um convite à racionalidade da fé. Agostinho, entre outros filósofos patrísticos, procurou distinguir a verdadeira fé das práticas supersticiosas pagãs, associando estas últimas ao erro, à ignorância e à idolatria. Considerando o pecado (mal) como uma paixão desordenada, Agostinho afirma que apenas aqueles que fazem o bem podem atingir a sabedoria e a felicidade, tendo em vista que conhecem o aquilo que é permanente.

Essa recepção cristã “seletiva” contribuiu para o apagamento do epicurismo, que atravessou uma espécie de “interlúdio” filosófico entre a queda do Império Romano e a Idade Média. A atitude predominante entre os padres cristãos era marcada por uma hostilidade generalizada a tudo o que fosse considerado “pagão”, com exceção dos elementos que pudessem ser assimilados e convertidos em suporte à fé cristã (Jones, 1992, p. 117-35).

Ainda assim, é preciso reconhecer que foi essa postura ambígua de parte dos teóricos patrísticos e escolásticos – ao mesmo tempo condenando e apropriando-se seletivamente das doutrinas pagãs – que impediu o completo desaparecimento das escolas clássicas. A fortuna do pensamento epicurista, nesse contexto, espelha a trajetória de toda a

cultura greco-romana, marcada pelo que Luc Ferry (2010, p. 95) denominou de “confisco do pensamento pela religião e a relegação da filosofia a segundo plano”.

Diante deste quadro histórico, pode-se dizer que a Idade Média conheceu dois “Epicuros”. O primeiro, oriundo das fontes clássicas – sobretudo Diógenes Laércio, Lucrécio (98–55 a.C.), e Cícero, que transmitia, ainda que de forma pouco elogiosa, os elementos principais desta tradição. O segundo, forjado pela tradição cristã em seu viés mais moralizante, o aponta como um símbolo de decadência, frequentemente associado à figura de personagens históricos considerados infames, como Nero, Herodes e Judas. É esse segundo Epicuro, completamente caricaturizado, que inaugurou uma longa tradição de usos pejorativos dos termos “epicurista” e “hedonista” – a qual, como vimos anteriormente, é completamente dissociada das concepções filosóficas desta escola ou mesmo das práticas de vida do filósofo do Jardim (Jones, 1992).

Pierre Gassendi e a retomada das lições de Epicuro

Foi apenas com o advento do pensamento moderno que o retrato distorcido de Epicuro e de sua filosofia começou a ser contestado. Entre os séculos XVI e XVII, no contexto do humanismo renascentista, que valorizava a recuperação das fontes clássicas, Epicuro pôde ser resgatado do limbo intelectual a que fora relegado pelas tradições estoica e cristã. Um dos principais responsáveis pela retomada do epicurismo foi o teólogo francês Pierre Gassendi.

O interesse de Gassendi por Epicuro não foi acidental nem efêmero, acompanhando-o ao longo de sua vasta trajetória intelectual. Duas dimensões, uma teórica e outra prática, justificam sua preferência pelo Filósofo do Jardim.

Do ponto de vista teórico, a força formativa dos escritos de Epicuro parecia convergir com as exigências do pensamento científico pós-renascentista. Gassendi afirmava que a filosofia não deveria se limitar às atividades de exegese, correção e analogia entre textos, criticando duramente tanto a filosofia aristotélica quanto a escolástica,

cuja metodologia, já ultrapassada do seu ponto de vista, não permitiria conferir o dinamismo necessário às investigações da natureza. Ao enfatizar a importância do olhar científico que Epicuro lançava sobre o mundo natural, Gassendi reforça a importância da experiência como pedra de toque do conhecimento (Jones, 1992).

Consequentemente, ele assume uma postura que o posiciona entre os nominalistas e os céticos, alinhando-se a uma concepção fenomenista de ciência. Determinado a refutar as calúnias dirigidas a Epicuro, empreende a reconstrução de sua lógica e de sua física, sem, no entanto, romper com algumas premissas da fé cristã. Conserva, por exemplo, o argumento a favor da existência de Deus, reconhecendo-o como causa primeira de todas as coisas, bem como a defesa da imortalidade da alma, compreendida como uma espécie de “dom” divino.

Do ponto de vista prático, sobretudo no âmbito da moral, emergem também teorias sobre a sociedade, o Direito e o Estado, de inspiração hobbesiana. Nelas, os indivíduos afirmam seu direito natural sobre todas as coisas e podem firmar contratos que lhes permitam escapar da condição de insegurança tipicamente associada ao estado de natureza. Além disso, Gassendi reconhece que o que faz da utilidade a base da justiça é a concordância entre as disposições, razão pela qual só admite a existência de justiça entre iguais. Neste sentido, a justiça não é conceituada como um bem em si mesma, mas somente à medida que assegura os laços sociais básicos sem os quais não existe a sociedade (Rosen, 2003, p. 20-1; Huisman, 2001).

A filosofia moral proposta por Gassendi é consequencialista, e atende a dois elementos básicos: a felicidade (prazer), considerada o fim de toda ação, e a virtude, que é compreendida como o fim moral da busca pela felicidade (Michael; Michael, 1995, p. 744). Para o teólogo francês, uma vida feliz é aquela em que existem prazeres moderados e livres de dores, o que é o objetivo supremo (*summum bonum*) da vida humana. Porém, ao modo dos estoicos, defende que essa busca corresponde ao exercício de viver conforme a “natureza”. Assim, enquanto Epicuro defendia que o mundo era regido pelo acaso e os estoicos afirmavam que o universo seria ordenado por uma providência racional, Gassendi propôs

uma síntese entre essas duas tradições. Ele aceitou o prazer como um elemento ordenado pela Providência divina, integrando-o à metafísica estoica da ordem e do propósito (Michael; Michael, 1995).

Nesse exercício de “alquimia filosófica”, Gassendi apresenta uma reinterpretação elegante, embora significativamente revisionista da tradição epicurista, cristianizando-a. Movido pelo firme propósito de reabilitar a imagem e a dignidade da filosofia de Epicuro, ele empreende um esforço de reconstrução de seus princípios, formulando uma versão refinada do atomismo antigo, compatível com os pressupostos da fé bem como com as exigências metodológicas da ciência moderna nascente (Huisman, 2001, p. 431; Michael; Michael, 1995).

Embora sua leitura não apresente muitos elementos inovadores, e que mescle escolas e tradições para reforçar o seu próprio ponto de vista, é certo que ela exerceu profunda influência sobre pensadores dos séculos seguintes, contribuindo decisivamente para o retorno do hedonismo ao debate filosófico europeu. Os textos de Gassendi configuram, sob vários aspectos, uma filosofia de compromisso entre correntes diversas: tradição e modernidade, epicurismo e escolástica, mecanicismo e finalismo, materialismo e espiritualismo (Huisman, 2001, p. 432). Entre essas tensões, suas contribuições alcançam um equilíbrio instável que, justamente por isso, tornam-se decisivas para a abertura do caminho que levará à ampliação da recepção moderna do epicurismo entre os filósofos britânicos.

Epicurus Britannicus

Em solo britânico, a revalorização do epicurismo não transcorreu de forma imediata ou homogênea. A sociedade elizabetana, como grande parte dos reinos da Europa continental, ainda preservava uma postura de predileção em relação aos autores clássicos mais consagrados, como Homero, Platão (428–348 a.C.), Aristóteles (384–322 a.C.), Cícero e Ovídio (43 a.C.–18 d.C.), relegando Epicuro a uma posição marginal. Como visto, a leitura medieval dos prazeres havia cristalizado uma imagem depreciativa do Filósofo do Jardim, associando-o à defesa da vida sensual, o que comprometeu sua recepção durante séculos também na Grã-Bretanha.

Esse cenário, no entanto, começou a se transformar por dois fatores principais. O primeiro foi o crescente interesse pela filosofia natural, consolidado nos diálogos travados entre Renè Descartes (1596–1650), Pierre Gassendi e Thomas Hobbes (1588–1679), que conferiram destaque ao mecanicismo, enfraquecendo as tradicionais justificações religiosas da ordem do mundo e expandindo suas conclusões para diferentes áreas, incluindo a ética e a política. O segundo fator foi o ressurgimento do interesse pelo atomismo, cujas bases filosóficas e científicas tornaram-se, pouco a pouco, mais valorizadas no contexto da modernidade nascente.

Um marco neste processo foi a fundação de círculos de pensadores, entre os quais o Newcastle Circle e o Northumberland Circle, que reuniam estudiosos da física experimental dedicados à investigação dos fenômenos naturais mediante observação sistemática, experimentação controlada e formulação de hipóteses empíricas, sinalizando o florescimento de uma nova epistemologia atomista. Embora não houvesse uniformidade nas abordagens atomísticas de seus membros, era possível identificar um traço comum em suas posições: a disposição para desafiar as explicações metafísicas e dogmáticas, tradicionalmente vinculadas às tradições aristotélica e escolástica. Fortemente influenciados pelas contribuições de Francis Bacon (1561–1626), que afirma que filósofos como Demócrito mereciam ter sobrevivido ao barbarismo, mais do que Platão e Aristóteles (Jones, 1992, p. 193), os atomistas britânicos defendiam o questionamento e a análise dos corpos, bem como sua redução à condição de “simples natureza”.

Apesar dos esforços, tais grupos não conseguiam atrair a atenção do grande público. Certamente, havia um problema relacionado à complexidade das questões discutidas, além disso outro obstáculo ao desenvolvimento de suas atividades residia nos frequentes embates com a doutrina cristã, que via com suspeição, moral e política, os integrantes dessa nova escola de pensamento.

Nem mesmo a primeira tradução do poema *De Rerum Natura*, de Lucrécio, para o inglês – realizada entre 1630 e 1640 pela puritana Lucy Hutchinson – foi suficiente para reacender o debate sobre o epicurismo, que, aos olhos dos religiosos, permanecia sendo visto como uma filosofia vã (Jones, 1992, p. 195). Havia, sem dúvida, uma atmosfera de apreensão quanto às implicações morais e religiosas de uma filosofia natural de viés hedonista.

Essa realidade só começa a mudar a partir da dedicação do médico Walter Charleton (1619–1707), que se tornou o principal nome da recepção britânica do epicurismo–gassendista na Grã-Bretanha. Sob a influência e à exemplo de Gassendi, Charleton também promoveu uma espécie de depuração do “novo epicurismo” de suas conotações consideradas ofensivas à fé cristã. Além disso, concentrava seus esforços na tentativa de demonstrar que o atomismo poderia servir como uma poderosa prova da existência de Deus, enfatizando que a moral epicurista deveria ser compreendida não como busca de sensualidade vulgar, mas como a conquista da tranquilidade mental (*ataraxia*). Seu prestígio social e intelectual favoreceu a abertura do público britânico, que passou a considerar alguns aspectos da filosofia epicurista sem o eco de seus próprios preconceitos (Jones, 1992, p. 199–200). É importante salientar, contudo, que suas contribuições não resgataram um epicurismo em estado “puro”, pois o pensamento de Gassendi, que lhe serviu de inspiração, já se encontrava amplamente adaptado aos dogmas cristãos.

Por volta de 1650, no contexto da Restauração, viu-se um verdadeiro ponto de virada para a filosofia epicurista, que arregimentou fortes aliados para o atomismo, ampliando as discussões científicas e intelectuais sobre o tema. O descontentamento dos membros da Royal Society com o aristotelismo e a escolástica forneceu o ímpeto necessário para consolidar um novo modelo de investigação baseado na experiência e na valorização das sensações. Pensadores como Robert Boyle (1627–1691) e Joseph Glanvill (1636–1680) desempenharam um papel fundamental para compatibilizar os pressupostos desta nova filosofia com a ortodoxia da religião, blindando a filosofia experimental de acusações de impiedade.

A ascensão do hedonismo, reinterpretado e depurado pelos filósofos modernos, representou uma mudança paradigmática sem precedentes na história do pensamento ocidental. A noção de utilidade consolidou-se como eixo axial entre a ciência e a política, deslocando o foco das explicações teológicas para os critérios da experiência e da necessidade. À medida que o interesse próprio e a busca pela felicidade se tornaram categorias legítimas, a sociedade civil passou a ser concebida não mais como ordem natural ou reflexo de uma ordenação divina, mas como o produto da utilidade e da necessidade mútua (Vaughan, 1982, p. 161).

Essas transformações repercutiram não apenas no campo das ciências naturais, mas também na filosofia política, que passou a dispensar a teleologia cristã e a noção de verdades reveladas como fundamentos explicativos para a ordem social. Nesse novo paradigma, o critério da experiência sensível, aliado à busca pela utilidade, tornou-se o eixo central para a compreensão do indivíduo e da sociedade.

A ascensão da política da experiência em Thomas Hobbes

É nesse contexto que Thomas Hobbes se destaca como um dos pensadores mais influentes da modernidade. Embora não possa ser classificado como um epicurista em sentido estrito, Hobbes foi um dos filósofos políticos britânicos que mais profundamente explorou as contribuições epistemológicas da tradição epicurista, sobretudo no campo epistemológico. Tornou-se avesso a toda forma de obscuridade metafísica (Huisman, 2001; Vaughan, 1982; Michael; Michael, 1995), herdando desta tradição o antiteologismo, a concepção materialista da natureza e uma física fundamentada na percepção sensível como ponto de partida para o conhecimento. Influenciado pela filosofia experimental de Bacon e pela abordagem corpuscular de Boyle, Hobbes buscou articular suas preocupações científicas em uma teoria abrangente da realidade, que abarcava cosmologia, física, fisiologia, lógica e religião. Seu objetivo era claro: construir uma ciência do homem orientada ao entendimento e à regulação da vida social.

No *Leviatã*, Hobbes define o ser humano como um corpo em movimento, cuja força motriz se relaciona diretamente às sensações de desejo (amor) e aversão (ódio) (Hobbes, 1985 [1651], Parte I, Cap. 6). Para ele, toda ação humana pode ser explicada em termos de movimentos internos (percepções) causados por estímulos externos (sensações). A razão, nesse quadro, não transcende as paixões, mas fornece subsídio para a deliberação (ou cálculo), orientando o indivíduo a considerar as consequências de nossas condutas como critério moral para escolha (Morrison, 2012, p. 106).

Hobbes formula uma antropologia, que é centrada na autoconservação como impulsos primários da humanidade. O egoísmo não é retratado como um vício a ser sanado, mas uma condição natural da existência humana. A razão, por sua vez, não está à serviço da contemplação do “bem comum”, mas da autopreservação. Em um mundo desprovido de virtudes a priori ou finalidades pré-estabelecidas, marcado pela incerteza e pela ameaça constante da violência, os seres humanos se veem compelidos a buscar segurança e estabilidade.

A organização política, assim, surge como técnica de contenção da barbárie e mecanismo de regulação dos apetites individuais. A solução hobbesiana para os problemas da condição natural diz respeito à constituição dos homens em um só corpo político (instituição), que é capaz de julgar.

No pensamento de Hobbes, a instituição do Estado soberano representa a conversão da *potentia* – capacidade de exercer força ou sobre os outros – em *potestas*, isto é, a autoridade legitimada pelo direito. O detentor desse poder, seja um homem ou uma assembleia, passa a representar a unidade da pessoa artificial do Estado, tornando-se intérprete e executor da vontade política comum. Trata-se, portanto, de um poder absoluto, pois “o soberano é o ponto social em que reside o poder, e o poder não pode obrigar-se a si próprio” (Morrison, 2012, p. 112).

O elemento formativo do hedonismo político em Hobbes manifesta-se, sobretudo, na noção de individualismo. O homem, essencialmente egoísta e autocentrado, busca garantir para sempre os caminhos dos seus desejos (Hobbes, 1985 [1651], Parte I, Cap. XI). A busca pelo prazer, felicidade e autoproteção se realiza por intermédio da instituição de um poder comum, na pessoa artificial do Estado. O pacto social, nesse sentido, é um acordo entre os indivíduos racionais que, reconhecendo sua vulnerabilidade mútua, organizam seus desejos à luz da necessidade de sobrevivência compartilhada. Por consenso, eles transferem seu direito ao autogoverno para outra pessoa, o soberano, com a condição de que ele, em contrapartida, garanta a execução das leis e a instituição da justiça, assegurando paz e a ordem (Hobbes, 1985 [1651], Parte II, Cap. XVII).

Considerações finais

A investigação da genealogia do princípio da utilidade revela um percurso complexo e multifacetado, que supera a visão simplificada frequentemente associada ao epicurismo. Do ideal de *ataraxia* e aponia, concebido como felicidade individual pela ausência de perturbação na alma e dor, à consolidação do hedonismo político como base para a ordem social hobbesiana, o conceito de utilidade demonstrou uma notável capacidade de adaptação e ressignificação. A reabilitação do epicurismo por Pierre Gassendi, que o cristianizou e o tornou compatível com as exigências da ciência moderna, foi um divisor de águas, abrindo caminho para sua recepção em solo britânico. Pensadores como Walter Charleton e membros da Royal Society foram indispensáveis para desmistificar o epicurismo, compatibilizando-o com os preceitos religiosos vigentes e solidificando o princípio da utilidade com um critério secular apto a promover a organização social.

Thomas Hobbes, por sua vez, ao integrar o materialismo e a primazia da percepção sensível em sua filosofia política, cristaliza o princípio da utilidade como um fundamento para a instituição do Estado soberano. A busca pela felicidade e autopreservação, inerentes à natureza humana, encontram na figura do Leviatã a garantia terrena de paz e ordem. Assim, a sociedade civil, antes vista como uma ordem natural ou divina, passou a ser compreendida como um produto da utilidade e do reconhecimento da necessidade mútua.

A jornada do princípio da utilidade, do Jardim de Epicuro às teorias políticas da modernidade britânica, não apenas redesenhou os contornos da filosofia natural, mas também forneceu as bases para a emergência de noções como o individualismo e o liberalismo, os quais certamente contribuíram para moldar nossa compreensão sobre a sociedade e, de modo geral, a política.

Referências

AGOSTINHO, Santo (Bispo de Hipona, 354–430). Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira; – São Paulo, Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

BACON, Francis. *Novum Organum* ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. – São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

CÍCERO, Marcos Túlio. Os deveres. Tradução Luiz Ferracini. – São Paulo: Escala, 2008, v. 1. Título original: *De officiis*.

CÍCERO, Marcos Túlio. Os deveres. Tradução Luiz Ferracini. – São Paulo: Escala, 2008, v. 2. Título original: *De officiis*.

CÍCERO, Marcos Túlio. Os limites do bem e dos males. Tradução e notas de Bruno Fregni Bassetto; prefácio: José Seabra Filho. Uberlândia: EDUFU, 2018. Coleção Estudo Acadêmico. Título original: *De finibus bonorum et malorum*.

EPICURO. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário dos Filósofos*. Tradução Claudia Berlinder, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti, Maria Ermantina Galvão. – São Paulo: Martins Fontes, 2001. Título original: *Dictionnaire des philosophes*.

EPICURUS, In: KONSTAN, David. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/epicurus/>>. Acesso em: 5 jun.2024.

EPICURUS. *The art of Happiness*. Translated with an introduction and commentary by George K. Strodach. New York: Penguin Books, 2013.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Introduction by C. B. Macpherson. – London: Penguin Classics, 1985 [1651].

JONES, Howard. The epicurean tradition. 2nd ed. – London and New York: Routledge, 1992.

LAERTIUS, Diogenes. Lives of eminent philosophers. With an English translation by R. D. Hicks. – London: William Heinemann Ltd., 1932, v. 1.

LAERTIUS, Diogenes. Lives of eminent philosophers. With an English translation by R. D. Hicks. – London: William Heinemann Ltd., 1925, v. 2.

MICHAEL, Fred S.; MICHAEL, Emily. Gassendi's modified Epicureanism and British moral philosophy. History of European Ideas, Oxford, v. 21, n. 6, p. 743–761, 1995. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/0191659995000658> . Acesso em: 25 abr. 2025.

PIERRE GASSENDI. In: HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos. Tradução Claudia Berlinder, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti, Maria Ermantina Galvão. – São Paulo: Martins Fontes, 2001. Título original: Dictionnaire des philosophes, p. 429-432.

THOMAS HOBBS. In: HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos. Tradução Claudia Berlinder, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti, Maria Ermantina Galvão. – São Paulo: Martins Fontes, 2001. Título original: Dictionnaire des philosophes, p. 499-507.

VAUGHAN, Frederick. The Tradition of Political Hedonism: From Hobbes to J. S. Mill. New York: Fordham University Press, 1982.

ZILLIOLI, Ugo. The Cyrenaics. 3rd ed. – London and New York: Routledge, 2014.