

**UMA INTERPRETAÇÃO DA ÉTICA DE EPICURO A PARTIR DA NOÇÃO DE *PAR'HEMÁS***

[AN INTERPRETATION OF EPICUREAN ETHICS BASED ON THE NOTION OF *PAR'HEMÁS*]

**Renato dos Santos Barbosa**

*renatophronesis@gmail.com*

<https://orcid.org/0009-0008-9595-8743>

*Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2008 - 2011), mestrado pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2012 - 2014) e doutorado pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2015-2019). Realizou missão de estudos pelo programa de cooperação acadêmica (PROCAD) UFMG-UFRN (2012). Atuou como professor de filosofia nos anos 2014-2015 na Faculdade Dom Heitor Sales (FAHS). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Metafísica e Ética antigas, atuando, sobretudo, no estudo do Epicurismo.*

**DOI: [10.25244/tf.v15i2.4853](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.4853)**

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

Caicó, ano 15, n. 2, 2022, p. 23-38  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i2.4853](https://doi.org/10.25244/tf.v15i2.4853)  
Dossiê Epicurismo antigo e sua recepção



**Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs***

BARBOSA, Renato dos Santos

**Resumo:** O *par'hemâs* de Epicuro indica um conjunto de potencialidades humanas que servem de evidência para o entendimento da relação entre homens e natureza. A partir da compreensão de *par'hemâs*, analisa-se como a ética, a *physiologia* e as disputas com os teóricos do destino (*heimarméne*) se articulam na compreensão de que o homem é livre e, por isso mesmo, responsável por suas ações. Por fim, à luz do passo 133 da *Carta a Meneceno*, aborda-se como as noções de bem, sabedoria prática, autarquia, liberdade e deliberação se relacionam com a noção de *par'hemâs*.

**Palavras-chave:** Ética. Epicuro. *Par'hemâs*. Destino. Autarquia.

**Abstract:** This paper explores the Epicurean concept of *par'hemâs*, which encompasses a range of human potentialities that inform the relationship between humans and nature. Specifically, the paper examines how investigations of nature, ethical considerations, and debates with proponents of fate (*heimarméne*) contribute to our understanding of human freedom and responsible action. Drawing on Step 133 of the *Letter to Menecenus*, the paper further explores how the concepts of good, practical wisdom, autarchy, freedom, and deliberation are interconnected with the idea of *par'hemâs*. Through this analysis, the paper sheds light on the significance of the *par'hemâs* for ethical thought and action in the Epicurean tradition.

**Keywords:** Epicurean Ethics. *Par'hemâs*. Fate. Autarchy. Freedom.

## Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemás*

BARBOSA, Renato dos Santos

Epicuro articula sua física atomista e sua ética hedonista a partir da compreensão de que o homem tem o poder de conhecer, deliberar e agir a partir de si mesmo como causa responsável de si. Esta compreensão fundamental encontra correspondência na expressão grega *παρ' ἡμᾶς* (doravante de forma transliterada *par'hemás*), a qual encabeça o vocabulário técnico utilizado por Epicuro e seus discípulos para designar aquilo que o indivíduo pode fazer livremente, assumindo inteira responsabilidade autoral.

A ética epicurista investiga os limites dos bens e dos males e, como tal, se debruça sobre o que homem pode fazer a partir de si mesmo ao se prevenir contra as investidas do acaso e da necessidade. Epicuro pensa a respeito das possibilidades humanas e suas capacidades intrínsecas e sobre o que resulta da atualização desse potencial. O resultado se traduz no exercício da sabedoria (*phronesis*), autarquia (*autárkeia*) e liberdade (*eleuthería*). O poder do homem ou “nosso poder” (*par' hemás*) é o ponto de partida do pensamento ético de Epicuro. *Par' hemás* sintetiza 1) o que o homem pode realizar independentemente de constrangedoras causas extrínsecas ou de necessidades vitais intrínsecas, 2) bem como designa o que ele consegue apreender da constante emissão de simulacros que se desprendem dos corpos compostos nas mais diferentes condições. Remarca-se, sobretudo, que o homem tem o poder de agir como causa de si, responsável por suas ações, tem o poder de deliberar sobre quais ações perfazer e o poder de conhecer, efetivamente, a natureza circundante – condição para que possa deliberar sobre como agir.

Fundamental no pensamento ético de Epicuro é a constatação da diferença entre o que o homem pode fazer por si só e aquilo que acontece por acaso e/ou por necessidade. Se fosse diferente, não haveria razão para o exercício filosófico: Restaria resignar-se ao fluxo dos acontecimentos. Não há nada mais distante do ensinamento ético de Epicuro do que a sujeição irrefletida às casualidades da vida. Por princípio, a ética trata dos “fatos relacionados com a escolha e a rejeição” (*τὸ δὲ ἠθικὸν τὰ περὶ αἰρέσεως καὶ φυγῆς*) (DL, X, 30). Por isso, o raciocínio do Mestre do Jardim, debruçado sobre as ações humanas, já toma como estabelecido o potencial humano para escolher e rejeitar. A investigação em torno da escolha e recusa pressupõe o poder de conhecer, deliberar e agir responsabilmente. A busca pelo bem exige a melhor escolha no momento oportuno e também requer o uso de instrumentos para a sua consecução. Um dos meios, alcançados via reflexão e prática, para realizar boas escolhas e oportunas recusas é o exercício da *autárkeia* (autossuficiência), visto que previne o homem de ser levado pelas contingências ou de ser “iscado” (SV., 16) por males que parecem bens<sup>1</sup>.

A filosofia de Epicuro assume a tarefa de impulsionar o homem até a tomada de postura do *autarkés* (o autossuficiente, que basta a si mesmo ou, ainda, aquele que tem em si o princípio de sua ação), que só se realiza mediante a compreensão do que ele efetivamente é capaz de fazer com independência. O homem não é autossuficiente quando deseja coisas irrealizáveis: imortalidade, divindade, prazeres ininterruptos, fama, glória. Tais desejos surgem por falta de clareza sobre o limite de seu potencial. A autarquia é exercitada, por isso, a partir do saber a respeito do que é possível e do que não é possível satisfazer. A liberdade proveniente da autarquia está embasada no saber sobre os limites do homem. Conhecendo os limites por meio da investigação da natureza, jamais o indivíduo se enreda, assujeitado, nas vãs opiniões da maioria.

Para traçar as linhas gerais desta interpretação da ética epicurista é preciso considerar as preciosas análises de D. Sedley (2003) sobre o anti-reducionismo de Epicuro e as divergências entre ele e, notadamente, os estoicos e demais defensores da ideia de destino (*heimarméne*).

1 As citações das *Sentenças Vaticanas* seguem a tradução de Markus Figueira da Silva e Henrique Murachco publicadas pela Nau editora em 2021.

## 1 A REJEIÇÃO DE EPICURO À IDEIA DE DESTINO

Dentre as obras de Epicuro catalogadas por Diógenes Laércio no livro X, 27 das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* é possível ler um título bem comum<sup>2</sup> entre os filósofos do período helenístico: *Sobre o destino* (*Peri heimarménes*). O objetivo deste livro de Epicuro, apesar de não ter resistido às intempéries históricas, seguramente se diferenciava do objetivo da maioria dos títulos homônimos de outros autores. É possível inferir por meio da leitura da *Carta a Meneceu* de que não se tratava de uma defesa, mas de uma crítica a ideia de destino. De acordo com Epicuro, o sábio proclama que “o destino, introduzido por alguns filósofos como senhor de tudo, é uma crença vã” (*Men.*, § 133). Não é imprudente afirmar que Epicuro esteja se referindo àqueles filósofos estoicos que concedem ao destino o senhorio sobre todas as coisas. Segundo Laércio, os estoicos Crísipo, Posidônio e Zenão dizem que “todas as coisas acontecem de acordo com o destino” (*καθ' εἰμαρμένην δὲ φασὶ τὰ πάντα γίνεσθαι*). (DL, VII, 149). Mas, independentemente dos alvos da crítica, eram raros os gregos que à sua concepção de divindade não atrelavam a ideia de destino. Nem era apenas entre o vulgo que se podia identificar a crença de que o curso futuro das vidas humanas poderia ser revelado por meio de oráculos e mecanismos diversos<sup>3</sup>. Epicuro rejeita as práticas da adivinhação, juntamente a ideia de destino, negando qualquer influência das divindades sobre a vida humana<sup>4</sup>. Em seu livro intitulado de *Pequena Epítome*, Epicuro afirma que a “adivinhação não é real” (*μαντικὴ οὐσα ἀνόπαρκτος*). (DL, X, 135).

A adivinhação (*mantiké*) pressupõe a noção de *heimarméne* (destino) como fator determinante para os cursos das vidas, visto que apenas se o futuro está determinado de antemão é que se pode fazer previsões sobre eventos da vida humana. Pressuposição risível aos olhos do sábio epicurista, mas que Sêneca reverencia em *A Providência*: “O destino nos guia e a primeira hora dos recém-nascidos determina quanto tempo fica com cada qual. Uma causa depende de outra causa, o interminável encadeamento dos fatos arrasta consigo assuntos privados e públicos” (*Fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit* (*De Providentia*, 5, 7)<sup>5</sup>. Nesse diálogo, Sêneca justifica a Lucílio o motivo dos homens bons sofrerem. A resposta depende da noção de destino e dos deuses que testam os homens para torná-los melhores. Posto que o destino está traçado desde o nascimento, os praticantes da adivinhação a consideram factível. Entretanto, ao rejeitar a realidade da adivinhação, Epicuro também rejeita o destino e entende que o homem é motor e princípio de causas que se destacam do encadeamento causal de que fala Sêneca. Epicuro percebe uma separação entre o que é produto das relações causais fora do indivíduo e o que é produto dele mesmo.

2 Principalmente entre os estoicos, cf., DL, VII, 149.

3 De acordo com Laércio, “os estoicos (como Zenão e Crísipo) dizem que a adivinhação em todas as suas formas é real e substancial, se há realmente uma providência” (DL, VII, 149). No entanto, esta opinião não era unanimidade entre os estoicos. Para mais sobre as práticas divinatórias da cultura grega, conferir FINLEY, 2002. p. 121;

4 Epicuro diz a respeito dos deuses: “O ser feliz e incorruptível não tem perturbações nem perturba outro ser; por isso é imune a movimentos de ira ou de gratidão, pois todo movimento desse tipo implica fraqueza” (MP, I).

5 Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0012>>

### 1.1 As cadeias causais e o anti-reducionismo de Epicuro

Para entender como Epicuro distingue diversas cadeias causais, inclusive as que se radicam no homem como causa independente, é preciso considerar a análise feita por David Sedley (2003) que caracteriza o atomismo de Epicuro como *não-reducionista*. Isso facilitará a compreensão acerca do debate de Epicuro com estoicos e outros defensores da ideia de destino.

Segundo Sedley, o reducionismo pode ser entendido como “toda teoria que sustente que um conjunto de entidades é redutível a um grupo de entidades consideradas, de alguma maneira, mais fundamental” (SEDLEY, 2003, p. 333). São chamadas de reducionistas as teorias que, por exemplo, afirmam que um estado mental qualquer é idêntico a um estado físico do cérebro. Pelo contrário, no atomismo epicurista os corpos compostos têm qualidades (*symptomata*) que os átomos singulares não possuem. Segundo Epicuro, “os átomos não têm nenhuma qualidade das coisas do mundo dos fenômenos, à exceção da forma, do peso, do tamanho e das propriedades necessariamente associadas à forma” (τὰς ἀτόμους νομιστέον μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματος συμφυῆ ἔστι.) (Hdt., § 54). Assim, as qualidades fenomênicas existem de um modo especial, pois não são “existentes por si mesmas”, como são os átomos, nem “totalmente inexistentes” (Hdt., § 68-69). De modo que, por exemplo, nada encontraria de substancial para a explicação da vontade humana aquele que a tentasse decompor em seus elementos constituintes. Como conclui Sedley (2003): “Longe de ser redutíveis aos estados atômicos, (as qualidades) não tem nenhuma existência ao nível microscópico. Eu concluo que Epicuro não é reducionista. Os acidentes são reais, mas irreduzivelmente diferentes dos estados atômicos” (p. 344). O que Sedley chama aqui de acidentes são as qualidades dos corpos, cuja existência resulta de agregações atômicas e às quais não se reduzem.

O *anti-reducionismo* de Epicuro aparece no contexto da relação entre o nível dos átomos/vazio e o nível dos compostos: certas características dos corpos compostos, tais quais a capacidade de pensar, não podem ser explicadas lançando mão das propriedades intrínsecas aos átomos. De modo que também não se pode encontrar as causas diretas de qualidades como a volição humana nos átomos componentes do corpo do homem. Por outro lado, isso não impede que existam derivações causais que ascendam desde o nível dos átomos/vazio e justifiquem propriedades pertencentes aos corpos compostos. Derivações causais desse tipo são chamadas por Sedley de “**causalidade ascendente**” (2003, p. 346, grifo nosso), enquanto que as cadeias causais produzidas no interior de um mesmo nível de realidade são chamadas de “**causalidade horizontal**” (2003, p. 345, grifo nosso).

Epicuro compreende a ideia de causalidade, diferentemente dos teóricos do destino, sob a forma de múltiplas cadeias causais, tanto horizontalizadas, quanto verticalizadas. É fundamental para a crítica de Epicuro aos que afirmam a realidade do destino a defesa da existência de certas cadeias causais que são produzidas pelo próprio homem e que interferem, de cima para baixo, no nível de realidade correspondente aos átomos e vazio. É por meio dessa **causalidade descendente**, do nível dos compostos para o nível microfísico, que Epicuro justifica o poder do homem agir a partir de si mesmo, de modo independente. Lê-se no poema de Lucrecio que “tudo vem primeiro do espírito e da vontade e se dirige depois pelo corpo e pelos membros” (*ex animique voluntate id procedere primum, / inde dari porro per totum corpus et artus.*) (DRN, II, 270-271). A vontade se configura como um acidente da alma ou da mente, natureza de segunda ordem, irreduzível ao nível dos

**Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs***

BARBOSA, Renato dos Santos

átomos e, que como tal, pode produzir efeitos, por meio de novas e independentes cadeias causais, que influenciam os movimentos do corpo.

As cores, a vida, as excelências, e, mais pertinente a este assunto, a liberdade são qualidades, dentre outras, que emergem da relação entre os corpos. A liberdade, entendida no sentido de *par'hemâs*, embora seja uma qualidade accidental é uma evidência por meio da qual Epicuro explica a abrangência do alcance da necessidade causal no nível dos compostos. É com base na noção de *par'hemâs* que diz Diógenes de Enoanda: “Se o destino é crido, toda a admoestação e censura são anulados e até o perverso <não poderá ser punido>” (πιστευθεισης γὰρ εἰμαρμένης αἴρεται πᾶσα νοουθεσι[α] καὶ ἐπιτείμησις καὶ οὐδὲ τοὺς πονηροὺς...) (L-S, 20 G). A negação do destino é condição para que o homem seja considerado, efetivamente, causa de suas próprias ações e, por isso, responsável pelos seus atos. Disso é possível inferir que, para haver coerência com a evidência de *par'hemâs*, é preciso que se rejeite a ideia de uma única cadeia causal pela qual tudo acontece necessariamente.

O homem, a partir de si mesmo, pode desenvolver sua natureza, de modo a que suas ações não sejam embasadas na imediatidade dos impulsos necessários, mas que se baseiem em reflexões a respeito da melhor forma de agir – aquela que não resulta em dor.

A noção de destino, portanto, é fruto da hipótese segundo a qual não existem limites para a *anánke* no interior do cosmo e de que ela atua sob a forma de um único encadeamento causal a que tudo se deve. Por outro lado, a necessidade, quando pensada de acordo com os parâmetros dos limites naturais e segundo as distintas direções da causalidade (dos átomos para os átomos; dos compostos para os compostos [causalidade horizontal]; dos átomos para os compostos e dos compostos para os átomos [causalidade vertical]) coexiste harmonicamente com o acaso e o poder do homem. A atuação limitada da necessidade e do acaso no cosmo é a conclusão de Epicuro mediante a evidência do *par'hemâs*. Embora o acaso (*týche*) já tenha sido entendido no mesmo sentido da necessidade (*anánke*) por comentadores do epicurismo como Duvernoy (1993), é preciso traçar diferenças à luz da noção de *par'hemâs*.

**2 A RESISTÊNCIA DIANTE DO ACASO (*TÝCHE*)**

Epicuro deixa transparecer no § 134 da *Carta a Menecceu* que a principal característica do que acontece por acaso é a desordem (*átaktos*). Em consequência da desordem intrínseca aos eventos casuais, explicar um acontecimento qualquer remetendo-o à força do acaso só resulta na incerteza (*ábebaios*) da própria explicação. Por isso, o sábio nem mesmo supõe que *týche* seja uma causa. Tendo em vista a desordem e irregularidade atribuída ao acaso por Epicuro, pode-se dizer que a noção de acaso tem sentido oposto ao de necessidade (*anánke*) nesta filosofia. Se por um lado à necessidade foi atribuída a causa da regularidade do movimento dos corpos celestes, por outro, ao acaso resta a constatação de que sua influência no mundo é marcada pela desordem e irregularidade de certos acontecimentos.

Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs*

BARBOSA, Renato dos Santos

τὴν δὲ τύχην οὐτε θεόν, ὥς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνοντος ἴσθ' ὅθεν γὰρ ἀτάκτως θεῶν πράττεται οὐτε ἀβέβαιον αἰτίαν ἴσθ' οἷται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαριῶς ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι, ἀρχὰς μὲντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι.

Tampouco supõe que o acaso seja uma divindade, como crê a maioria, pois não há desordem nos atos dos deuses; nem supõe que seja uma causa, embora incerta, pois não crê que nenhum bem ou mal seja concedido por acaso aos homens de maneira a fazer a vida feliz, embora proporcione o ponto de partida de grandes bens e grandes males (*Men.* § 134).

Quando se trata de comparar, ainda que brevemente, as noções de acaso e necessidade, convém explicar a afirmação de Duvernoy: “necessidade e acaso têm estritamente o mesmo sentido” (1993, p. 108). Essa sentença não é falsa, mas sua aplicação não se estende à filosofia de Epicuro como um todo. É preciso distinguir qual o sentido de necessidade que se identifica com o de acaso, pois Epicuro aplica o termo *anánke*, assim como o termo *týche*, com sentidos diferentes a depender do contexto. Pode-se especificar, então, que essa sentença de Duvernoy significa que o termo *anánke* enquanto princípio cosmológico, necessidade produtora dos mundos e mega corpos, é usado no mesmo contexto em que se usa o termo *týche* enquanto evento espontâneo ou automático<sup>6</sup>. As operações da necessidade original, desprovidas de intencionalidade e de finalidade, não são nitidamente distintas das operações do acaso, também isentas de qualquer *télos* ou ordem. De modo que, em relação a ausência de finalidade e ordenação, *týche* e *anánke* tem o mesmo sentido: forças cegas que atuam independentemente de um princípio ordenador e que, por isso, não têm propósito algum na produção dos mundos.

Porém, no nível do *kósmos* ou dos corpos compostos, acaso e necessidade não têm o mesmo sentido: “algumas coisas acontecem por necessidade (*anánke*), outras por acaso (*týche*)” (*Men.*, § 133). Qualquer evento sobre o qual não se possa ponderar a respeito, visto a grande variedade dos resultados possíveis, é obra de *týche*. Vale mencionar também aqueles eventos que, apesar de passíveis de ponderação, não se tornam alvos da reflexão do homem por imprudência e ensejam nessa relação com o homem desarrazoados eventos que poderão vir a ser colocados na conta de *týche*. O acaso guarda o caráter desordenado e instável que tem na origem dos mundos, enquanto a necessidade, embora ainda permaneça sem finalidade, se destaca pela ordem e regularidade passíveis de ser inteligidas pelo homem. Não se pode fazer ciência sobre o que acontece por acaso, nem mesmo se trata de uma causa e nada pode ser efetivamente explicado fazendo-lhe referência. *Týche* se trata, por isso, de um fator indicado por Epicuro em sua *physiología*, mas que tem os eventos que lhe são devidos reconhecidos por virem de um âmbito incognoscível.

A compreensão que os discípulos Lucrecio e Diógenes de Enoanda têm do acaso sob a forma do desvio dos átomos (*clinamen*) confirma a ideia de que acaso e necessidade têm, no nível dos corpos compostos, sentidos diferentes. O que acontece por acaso escapa ao constrangimento da necessidade.

*Denique si semper motu conectitur omnis / et vetere exoritur motus novus ordine certo / nec declinando faciunt primordia motus / principium quoddam, quod fati foedera*

<sup>6</sup> A bem da verdade, nas raras vezes que Epicuro fala do acaso nesse sentido ele utiliza o termo grego *autómaton*, cf. L-S 20, C.

## Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemás*

BARBOSA, Renato dos Santos

*rumpat,| ex infinito ne causam causa sequatur,| libera per terras unde haec animantibus exstat (...)?*

Se todo movimento é solidário de outro e sempre um novo sai do antigo, segundo uma ordem determinada, se os elementos não fazem, pela sua declinação, qualquer princípio de movimento que quebre as leis do destino, de modo a que as causas não se sigam perpetuamente às causas, donde vem esta liberdade que têm os seres vivos (...)? (DRN, II, 251-256).

A ideia do desvio aleatório dos átomos, para além de toda a discussão sobre a pertinência da teoria do *clinamen* ao pensamento de Epicuro<sup>7</sup>, confirma a noção que os epicuristas tinham do acaso e como ela se contrapunha a ideia de destino. Lucrecio apresenta dois argumentos em sua exposição (DRN, II, 216,-293): primeiro, vincula a possibilidade da geração dos mundos aos desvios atômicos (220-224). Depois, partindo da evidência da liberdade humana, estabelece que não haveria vontade livre se não houvesse o *clinamen* (255-264). Apesar de se tratar de um movimento atômico e, portanto, acontecer no nível microfísico da realidade, sua caracterização como aleatório é conforme a noção de *týche* no nível dos corpos compostos. Segundo Lucrecio, a declinação acontece em “altura incerta e em incerto lugar (*incerto tempore ferme incertisque locis spatío.*)” (DRN, II, 220). Como visto, os acontecimentos casuais se destacam pelo seu caráter desordenado (*átaktos*) e incerto (*abébaíos*). Lucrecio descreve, assim, o *clinamen* como um movimento que acontece por acaso e, quanto a isso, Filodemo o adverte: é preciso mostrar que o *clinamen* não contradita nenhum fato evidente e não admiti-lo apenas “por causa do acaso e do nosso poder (*tò tycherón kai tò par'hemás*” (L-S 18 G grifo nosso)). Tanto o acaso quanto o poder do homem são fenômenos do nível cósmico e são os parâmetros pelos quais Lucrecio considera suficientes para a defesa da sua teoria. A pergunta sobre a origem da liberdade (v. 256) num mundo determinado pelo destino não sugere que a ação livre acontece segundo o acaso, mas que o acaso torna possível que uma ação tenha seu princípio a partir da vontade humana. Cumpre notar que Lucrecio parte da conclusão de seus oponentes estoicos, pressupondo a ideia de uma única cadeia causal, para depois argumentar contra ela com a teoria do *clinamen*. De modo que a menção às leis do destino que se rompem (*fati foedera rumpat*) é apenas um recurso utilizado por Lucrecio para reforçar seu argumento, pois nunca houve um destino que precisasse ter suas leis derrubadas pelo *clinamen* como condição para a liberdade humana. A liberdade experimentada pelo homem é, tanto no poema de Lucrecio como na filosofia de Epicuro, o critério usado para negar a ideia de destino.

O acaso é apresentado por Epicuro como motivo de resistência por parte do sábio: “estará armado contra o acaso (*τύχη τ' ἀντιτάξεσθαι*)” (DL, X, 120) e a arma utilizada pelo sábio para lhe fazer frente é o raciocínio (*logismós*). Dessa afirmação de Epicuro se depreende que o acaso se insinua entre as lacunas deixadas pelo homem negligente no uso da razão. A cada vez que deixa de deliberar sobre seu curso de ação, o homem abre a guarda para o assalto de *týche*. Isso não significa que Epicuro entenda o acaso como ausência de deliberação, mas que esta ausência dá vazão à sua influência. De outro modo, o acaso atua também nos limites da cognoscibilidade humana, pois sobre o que não se pode absolutamente aplicar o instrumento do pensar, pode-se esperar qualquer coisa. A essa instabilidade, desordem e imponderabilidade de certos eventos Epicuro nomeia de *týche*. No mundo a identificação dos limites é a condição para encontrar o bem, a natureza ou o modo de ser de qualquer coisa. No entanto, quando se trata do que resulta do acaso não há como identificar seus limites, pois sua origem é desconhecida e o modo como se apresenta só é compreendido contingencialmente: assim como é também poderia não ser. Por isso não se pode

<sup>7</sup> Como discutido em DUVERNOY, 1993, p. 112-113; SALEM, 1998, p. 71-72;



## Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs*

BARBOSA, Renato dos Santos

qualificar de bem nem de mal o que acontece por acaso, resta-lhe apenas a designação da variabilidade do que acontece dentro dos limites discerníveis do mundo ordenado. A diferença (*diaphorâ*) e a variação (*parallagê; poikíllein*) são os termos pelos quais é possível aproximar-se do sentido de acaso na filosofia de Epicuro. É possível, assim, traçar uma analogia com as diferenças das figuras atômicas. Diz Epicuro que os átomos “semelhantes de cada figura são absolutamente infinitos, porém pelas diferenças (*diaphorais*) de figuras não são absolutamente infinitos, apesar de serem ilimitados diante da capacidade de nossa mente” (καὶ καθ’ ἑκάστην δὲ σχημάτισιν ἀπλῶς ἄπειροί εἰσιν αἱ ὅμοιοι, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἀπλῶς ἄπειροι ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι.) (*Hdt.*, § 42). Assim como as figuras atômicas variam dentro de um número limitado de possibilidades, um evento casual também é variável segundo os limites do que é possível acontecer no mundo e, sobretudo, do mesmo modo que no caso das figuras atômicas, seus eventos são inapreensíveis à inteligência do homem. *Týche* é o elemento imprevisível do mundo, que foge ao poder cognitivo do homem por ser sempre diferente. Por isso, Epicuro recomenda dele se resguardar por meio de práticas que tornem o homem destemido e preparado para as vicissitudes.

Em nenhum dos textos de Epicuro o termo *týche* foi usado com o sentido de destino determinado pela necessidade. O acaso aparece em seus textos como uma força a que o homem pode resistir. Longe de ser irresistível, a influência do acaso na vida do sábio só o acomete raramente, pois o uso do cálculo racional (*logismós*) é suficiente para manter afastadas as consequências nefastas de *týche*. Certas recomendações de Epicuro a seu discípulo Meneceu, como a prática de alimentar-se com simplicidade, têm a intenção de manter o sábio preparado e “destemido diante do acaso” (καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀρόβου) (*Men.*, § 131). Tal recomendação se baseia na ideia segundo a qual o acaso não produz bem ou mal, mas que apesar disso pode proporcionar “o ponto de partida de grandes bens e grandes males” (*Men.*, § 134).

À instabilidade dos acontecimentos casuais Epicuro contrapõe o poder do raciocínio humano. Embora não se possa governar tudo por meio do *logismós*, é possível estabelecer limites que protegerão o sábio dos perigos sobre os quais não se pode refletir nem se preparar. É desse ponto de partida que Epicuro desenvolve seu pensamento ético. Frente ao acaso e à necessidade o homem faz uso de seus instrumentos de pensar e de agir, assunto do *par'hemâs*.

### 3 O “NOSSO PODER” (*PAR’HEMÁS*) NA ÉTICA EPICURISTA

Para que o projeto de viabilizar a autarquia e a liberdade aos homens através do discurso e exercício filosófico seja cabível, Epicuro identifica, previamente, os limites que separam os indivíduos do alcance constrangedor da necessidade e da instabilidade do acaso. Esses limites são traçados a partir da evidência do poder do homem, de modo que a influência do acaso e da necessidade se determinam pela observação do que o indivíduo é capaz de realizar. Percebe-se dois momentos distintos na investigação de Epicuro acerca da liberdade humana: o primeiro diz respeito apenas à possibilidade da liberdade e o segundo trata de dar conta da postura do sábio enquanto ser livre e autárquico. Quando o homem atesta que pode conhecer a *phýsis* e que suas ações, deliberadas ou não, são de sua inteira responsabilidade, alinha-se, então, a um programa cuja pretensão é a de proporcionar a autarquia e a verdadeira liberdade (*vera libertas*) àqueles que se dispõem à atividade filosófica.

Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemás*

BARBOSA, Renato dos Santos

Tendo em vista o entendimento da distinção entre acaso, necessidade e *par' hemás*, as noções de limite, ilimitado e variação são mobilizadas para a interpretação dos dizeres de Epicuro que encerram a *Carta a Meneceu*:

(133) Ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσια δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρασ ὡς ἔστιν εὐσμπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἡ χρόνους ἢ πόρους ἔχει βραχεῖς, τὴν δὲ ὑπὸ τινων δεσπότην εἰσαγομένην πάντων διαγελῶντος <εἰμαρμένην καὶ μᾶλλον ἢ μὲν κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι λέγοντος>, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς διὰ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὄραν, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτόν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν (134) ἔπει κρείττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν: ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραιτήτον ἔχει τὴν ἀνάγκην, τὴν δὲ τύχην οὔτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνοντος ὁὐθέν γὰρ ἀτάκτως θεῶ πράττεται οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν ὁὐκ οἶται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακροῦς ζῆν ἀνθρώποις δίδεσθαι, ἀρχὰς μὲντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι.

(133) Crê, então, Meneceu, que ninguém é superior a tal homem. Sua opinião em relação aos deuses é piedosa e ele se mostra sempre destemeroso diante da morte. Ele reflete intensamente sobre a finalidade da natureza e tem uma concepção clara de que **o limite dos bens** é fácil de se atingir e de se obter, e que aquele dos males é ou breve no tempo ou leve em intensidade. Finalmente ele <ri> de alguns que apresentam como o mestre de tudo <o destino, dizendo, ele, que algumas coisas são produzidas pela necessidade>, outras por acaso, e outras por **nosso poder**, porque para ele é evidente que a necessidade gera a irresponsabilidade e que o acaso é instável, porém que **nosso poder** é sem mestre e que a ele se ligam naturalmente a reprovação e o seu contrário [i.e. o elogio]. (134) Seria melhor, realmente, aceitar os mitos sobre os deuses do que aceitar ser o escravo do destino adotado pelos físicos, pois os mitos têm como se fosse impressa em si mesmos a esperança de que os deuses podem ceder às preces e homenagens que lhes são prestadas, enquanto o destino dos físicos é uma necessidade inflexível. Tampouco um homem sábio supõe que o acaso seja uma divindade, como crê a maioria, pois não há desordem nos atos dos deuses; nem supõe que seja uma causa, embora incerta, pois não crê que nenhum bem ou mal seja concedido por acaso aos homens de maneira a fazer a vida feliz, embora proporcione o ponto de partida de grandes bens e grandes males (*Men.*, §§ 133-134 (trad. modificada com base em G. Kury (2008) e M. Conche (1977) grifos nosso).

Epicuro começa por elencar as conquistas do insuperável sábio: opina corretamente a respeito dos deuses, não teme a morte, compreende que o bem pode ser alcançado e que o mal pode ser suportado. Esses são também os elementos do quádruplo remédio (*tetrapharmakos*<sup>8</sup>) receitado por Epicuro nas quatro primeiras *Máximas Principais*. A primeira delas diz respeito à opinião de que os deuses não perturbam outro ser, pois não se iram ou se comovem agradecidos (“tudo isso é próprio à fraqueza” (ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.) (*MP*, I)). A segunda afirma que

8 O termo *tetrapharmakós* não se encontra nos textos remanescentes de Epicuro, mas pode ser encontrado em textos de discípulos.

## Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemás*

BARBOSA, Renato dos Santos

a “morte nada é em relação a nós” (Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.) (MP, II) porque o que não se sente (*anaisthetoîn*) não pode ser motivo de temores. A terceira diz que quando a dor não está presente o prazer atinge seu “limite” (Ὁρος) (MP, III). A quarta máxima conclui a recomendação de Epicuro de forma a tranquilizar o homem quanto às dores: quanto mais aguda é uma dor, tanto menos dura na carne e, por outro lado, aquelas dores resultantes de doenças prolongadas “permitem até uma preponderância do prazer sobre o sofrimento carnal” (πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἠδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἢ περὶ τὸ ἀλγοῦν.) (MP, IV).

Dentre as quatro recomendações mencionadas, destacam-se as duas últimas por serem o resultado de uma expressa investigação acerca dos limites naturais dos prazeres e dores ou, como mencionado na citação da *Carta a Meneceno* § 133, os limites dos bens e dos males. Discernindo os limites, Epicuro pode determinar o modo como o homem deve se portar diante do prazer e da dor. Os desejos podem ser naturais e necessários, podem ser vazios, mas também “apenas naturais” (*Men.*, §127), e o modo como o homem lida com os afetos depende também, como já se entrevê, da compreensão dos limites entre acaso, necessidade e *par'hemás*. A investigação dos limites começa pela evidência do que o homem pode conhecer e fazer a partir de si de maneira deliberada.

No cosmo, a atribuição de ilimitado é fruto de opiniões vazias. É preciso se resguardar dessas opiniões infundadas e compreender as bases da ética epicurista: à dor e ao prazer jamais cabe a qualificação de ilimitado. Epicuro busca identificar “os limites da vida (Ὁ τὰ πέρατα τοῦ βίου) (MP, XXI), pois a vida humana está no reino dos limites e, por isso, nele encontra a sua excelência. Do mesmo modo, necessidade e acaso atuam no interior de limites que resultam das interações corpóreas. Qualquer interpretação que estenda a atividade dessas forças indefinidamente, desconsidera o próprio homem como fator indispensável à compreensão delas.

Para Epicuro, a *anánke* (necessidade) atua dentro de limites bem determinados e cognoscíveis. A investigação da natureza (*physiología*) permite concluir que a *anánke* não submete a vida humana por inteiro, i.e., a necessidade não tem poder suficiente para que por ela se justifique a noção de destino (*heimarméne*). Epicuro restringe o alcance da necessidade a algumas coisas, tais quais certos desejos humanos que caso não sejam satisfeitos resultam na morte do indivíduo, necessidades lógicas inerentes à interpretação da *phýsis* e ao encadeamento de causas que regulam a harmonia do cosmo. No tocante ao homem, Epicuro afirma que “a necessidade é coisa má, mas não há necessidade nenhuma de viver com necessidade” (Κακὸν ἀνάγκη, ἀλλ'οὐδεμία ἀνάγκη ζῆν μετὰ ἀνάγκης.) (S.V., 9).

Por outro lado, os eventos que são atribuídos ao acaso não têm suas causas passíveis de serem conhecidas pelo *physiologós*<sup>9</sup>. A rigor, nem se pode atribuir ao acaso o caráter de causa incerta (*abébaion aítia*). O acaso escapa à compreensão humana e só pode ser delimitado por meio da investigação do que o homem é capaz de realizar como causa efetiva. É por meio da evidência do *par'hemás* que se distingue a esfera de acontecimentos casuais e se delimita o poder da *anánke*.

Tanto o acaso quanto a necessidade em vigência no cosmo se situam na esfera dos limites. A necessidade deve a regularidade com que atua à exata adequação aos limites que são possíveis aos homens conhecer. O acaso, entretanto, manifesta-se a cada vez de modo diferente, por isso não pode ser inteligido. Embora a variabilidade de *týche* não seja ilimitada, ela é inapreensível à mente humana. Em todo caso, Epicuro assegura o que o acaso não é: uma divindade. A interpretação mítica de *týche* entra em conflito com a ideia segundo a qual os deuses vivem distantes do mundo, felizes e tranquilos, em nada intervindo na vida humana.

<sup>9</sup> Aquele que estuda ou investiga a *phýsis*.

## Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemás*

BARBOSA, Renato dos Santos

Entretanto, é a ideia de destino (*heimarméne*) a que Epicuro rechaça com mais vigor. Essa resistência aos defensores das teses sobre o *heimarméne* é enfatizada por meio da afirmação: melhor seria aceitar “os mitos sobre os deuses” (*Men.* § 134) do que se escravizar sob a ideia de destino dos físicos. Aceitar os mitos significa abdicar de uma das partes do *tetraphármakos*, i.e., aquela que diz respeito a não temer os deuses. De tal modo Epicuro entende os males trazidos pela hipótese da existência do destino que acha melhor desonrar os deuses com as falsas imagens do mito, e viver atemorizado pela iminência de intervenções divinas (segundo a deturpada interpretação mitológica), do que aceitá-la como uma ideia que corresponda a efetiva manifestação da *phýsis*. Em outras palavras, assumir o potencial para a liberdade e autarquia dos homens é mais importante para Epicuro do que interpretar corretamente a natureza dos deuses.

Sendo assim, por meio da evidência do poder do homem é possível discernir os limites de *anánke* por um lado e, por outro, pelo menos eliminar hipóteses falsas a respeito de *týche*. Embora o acaso seja incognoscível quanto a sua razão de ser, o homem pode lhe fazer frente por meio da deliberação sobre o que é possível conhecer e sobre o que é possível realizar a partir do que é conhecido.

A capacidade de deliberar é um dos aspectos que compõem o sentido de *par'hemás*. Conhecidos os limites dos prazeres e das dores, o sábio pode deliberar a respeito do que “escolher e rejeitar” (*hairéseos kai phygés*) (*Men.*, § 129). A deliberação (*proairesis*) está em função da escolha mais afim ao útil ou conveniente (*sympherónton*). A escolha é pautada pelo útil porque “em certas circunstâncias o bem é como um mal e o mal, inversamente, é como um bem” (*Men.*, § 130). Esse caráter dos bens e dos males relativos às circunstâncias exige o critério da conveniência para demarcar qual escolha tomar. O bem (*agathós*), na filosofia de Epicuro é o prazer (*hedoné*), tanto no corpo quanto na alma (*Men.*, § 131). O prazer é congênito à natureza do homem e em si mesmo pode ser dito o bem (*agathós*), mas dependendo das circunstâncias o prazer pode resultar em mal. Investigar o bem e suas manifestações é o mesmo que buscar o que o homem pode fazer no mundo. Por deliberar, o indivíduo pode rejeitar prazeres fortuitos que resultam em grandes dores. O cálculo em vista do prazer foi caracterizado por Epicuro como segue: “Às vezes passamos sobre muitos prazeres, quando são seguidos por um aborrecimento maior” (ἀλλ’ ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἔπηται.) (*Men.*, § 129)<sup>10</sup>. Tal exercício é o assunto principal sobre o qual trata a ética epicurista, chamada também de “ciência do que deve ser escolhido e rejeitado” (DL, X, 30).

A deliberação sobre os afetos nocivos e benéficos atesta o lugar do homem na efetivação dos processos naturais. Deliberar exercita o poder humano de persuadir (*peisthéon*) a natureza, como num diálogo entre a natureza do homem e a que o circunda.

Οὐ βιαστέον τὴν φύσιν ἀλλὰ πειστέον· πείσομεν δὲ τὰς ἀναγκαίας ἐπιθυμίας ἐκπληροῦντες, τὰς τε φυσικά; ἂν μὴ βλάπτωσι, τὰς δὲ βλαβερὰς πικρῶς ἐλέγχοντες. Não se deve violentar a natureza, mas persuadi-la: nós a persuadiremos satisfazendo os desejos naturais e necessários, caso não causem danos, mas os que causam danos, refutando-os arduamente (S.V., 21).

10 Na sequência da *Carta a Menecem* Epicuro explica que embora o bem (*hedoné*) às vezes seja preterido em razão de dores futuras maiores, ele tem uma “natureza congênita conosco” (*Men.*, § 129), em busca dele o homem age e para ele pretende ir em todas as suas ações.

## Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs*

BARBOSA, Renato dos Santos

A capacidade de calcular ou raciocinar, designada por Epicuro como *logismós*, é a ferramenta usada na deliberação. Com ela o homem pode evitar ser levado pelos descaminhos casuais e ter, assim, o domínio sobre seu curso de ação. Diz Epicuro:

Προκατείλημμαι σε, ὦ Τύχη, καὶ πᾶσαν σὴν παρείσδυσιν ἐνέφραξα, καὶ οὔτε ἄλλη οὐδεμιᾶ περιστάσει δώσομεν ἑαυτοὺς ἐκδότους· ἀλλ' ὅταν ἡμᾶς τὸ χρεῶν ἐξάγη, μέγα προσπύσαντες τῷ ζῆν καὶ τοῖς μετὰ καλοῦ παιῶνος εὐ ἡμῖν βεβίωται. Antecipei-me a ti, Fortuna, e bloqueei todas as brechas por onde poderias passar. E não vamos nos entregar como cativos teus ou de outrem em nenhuma circunstância; mas, quando for tempo de irmos, cuspiremos com desdém na vida e naqueles inutilmente apegados a ela. Deixaremos a vida com uma canção de triunfo por termos vivido bem (*S.V.*, 47).

Apesar de não poder conhecer o modo de manifestação do acaso, o homem pode conhecer a sua própria natureza e tomar as medidas cabíveis para evitar perder o poder que detém sobre si mesmo. Utilizando uma metáfora militar, Epicuro mostra a *týche* como o inimigo a respeito do qual se ignora a estratégia, mas que, não obstante, pode-se antecipar e tentar prever a ação. O campo de batalha é o próprio homem em lida com os afetos. A estratégia de Epicuro é baseada no potencial humano de administrar os afetos produtores de desejos de forma deliberada e, pelo manejo dos desejos, iniciar a busca por satisfazer somente aqueles que não resultam em dano. É por meio da deliberação e sua eficácia sobre a natureza circundante (*períechon*) que o homem manifesta o seu poder de agir a partir de si. Devido a essa potência de agir, toda a ação humana, quer resulte em bem ou em mal, é de sua inteira responsabilidade. O sábio assume para si a responsabilidade de suas escolhas, entendendo-as como livres a tal ponto que prefere que a escolha deliberada resulte frustrada do que obter um sucesso que não passou pelo crivo da deliberação. A escolha, e com ela o poder humano que a condiciona, é mais importante para Epicuro do que o que dela resulta provisoriamente. Ainda que o prazer não seja obtido por uma escolha entre outras, o exercício de reflexão e prática (*prátte kai meléta*) se concretiza e os eventos decorrentes da escolha errônea entram novamente no “cálculo sóbrio” (*nepbón logismós*) (§ 132) que orienta as ações do sábio. Epicuro exemplifica nas *Sentenças Vaticanas* o modelo simples de raciocínio que norteia o exercício da escolha: “Para todos os desejos é preciso colocar esta questão: **o que me admirará** caso se realize o que está sendo buscado segundo o meu desejo, e o que, se não se realizar?” (Πρὸς πάσας τὰς ἐπιθυμίας προσακτέον τὸ ἐπερώτεμα τοῦτο· **τί μοι γενήσεται** ἂν τελεσθῆ τὸ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν ἐπιζητούμενον, καὶ τί ἔαν μὴ τελεσθῆ;) (*S.V.* 71, grifo nosso). O sábio se preocupa consigo mesmo, com a parte que lhe cabe ao fim do processo de satisfação do desejo acedido ou rejeitado. O produto do processo de escolha deve contribuir para a manutenção de sua autarquia e liberdade, sem as quais não pode nem mesmo voltar, de forma efetiva, à atividade de pensar a respeito das consequências de suas decisões.

O exercício da *autárkeia* prepara o sábio para a verdadeira liberdade: a “*eleuthería*” (*S.V.*, 77), a *vera libertas*. “Deves ser servo da filosofia se pretendes obter a verdadeira liberdade” (Us., 199). Os afetos múltiplos, alimento dos desejos, são criteriosamente escolhidos em uma empreitada independente que pretende evitar toda a dor que não resulte em um prazer maior. Agir com autarquia é “ter o princípio da ação em si mesmo” (SILVA, 2003, p. 85) e é uma das possibilidades do homem de acordo com o sentido de *par'hemâs*. Se o homem não age com autarquia está sujeito a toda sorte de sofrimentos advindos de sua falta de deliberação em relação a que desejos atender.

## Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs*

BARBOSA, Renato dos Santos

A responsabilidade pelos eventos que se sucedem a uma má escolha é de responsabilidade do indivíduo que assim agiu. Uma ação pode ser realizada sem deliberação, mas o indivíduo jamais está isento de responsabilidade.

A conduta do sábio autárquico se pauta na compreensão da natureza, efetiva apenas se houver a possibilidade do conhecimento. Munido com os instrumentos do saber, Epicuro distingue o que pode ser conhecido por meio dos sentidos daquilo que só pode ser inferido por meio de métodos gnosiológicos. É pela experiência direta com os fenômenos *par'hemân* – i.e., aqueles que podem ser confirmados pelos sentidos – que os métodos do saber são elaborados. O *par'hemâs* (o nosso poder), portanto, também se refere à possibilidade de conhecimento da natureza, indispensável para a conduta livre do sábio autárquico. Não fosse a possibilidade de conhecer a natureza, aplicando-se na atividade da *physiología*, restaria sem sentido qualquer tentativa de propor um diagnóstico da condição humana que servisse de fundamento para a elaboração de métodos e critérios em vista do alcance do bem.

Conhecer a natureza circundante e a própria natureza humana condiciona a ciência sobre o que o homem pode realizar ou não. Epicuro usa o termo grego *phrónesis* para indicar essa sabedoria a respeito do “nosso poder”. A sabedoria se manifesta na ciência do que deve ser escolhido ou rejeitado tendo em vista a satisfação dos desejos naturais e/ou necessários. Epicuro questiona se é possível desatrelar as excelências (*aretai*), por um lado, da vida prazerosa, de outro. Tal questionamento é essencial para a elaboração do raciocínio em vista das escolhas ou recusas. A resposta é dada pela sabedoria (*phrónesis*): “Ela ensina que não se pode levar uma vida agradável se não se vive com sabedoria, moderação e justiça, nem se pode levar uma vida sábia, moderada e justa se não se vive agradavelmente” (διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονιμῶς καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονιμῶς καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως: συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἔστιν ἀχώριστον.) (*Men.*, § 132). Viver de forma excelente é inseparável do prazer e não se pode separar a busca por prazer do conhecimento dos limites dos desejos, prazeres e dores. Pôr-se na busca pelo prazer exige a investigação do conjunto de potencialidades a que Epicuro chamou de *par'hemâs*. O homem excelente compreende os limites do que pode fazer no mundo e se debruça sobre a ciência do bem e de como o bem (*agathós*) pode ser alcançado pelos homens. O poder de conhecer a *phýsis*, de deliberar e agir como causa responsável é o ferramental necessário para alcançar o bem e evitar o mal. Dizer que o bem pode ser alcançado e a dor suportada é o mesmo que dizer que o homem pode se pôr no exercício da *physiología* e da prática que dela decorre, pois os resultados podem ser observados durante o processo de investigação filosófica:

Ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων μάλιστα τελειωθεῖσιν ὁ καρπὸς ἔρχεται, ἐπὶ δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῇ γνώσει τὸ τεργνόν· οὐ γὰρ μετὰ μάθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλὰ ἅμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις.

Nas outras ocupações, com dificuldade o fruto chega ao amadurecimento, e na filosofia o agradável vem junto com o conhecimento, pois o gozo não vem depois do aprendizado; ao contrário, aprendizado e gozo vêm juntos (*S.V.*, 27).

Assumindo a postura de quem se sabe autor responsável por decisões, escolhas e recusas, o sábio toma posse da *eleuthería* (liberdade), o maior fruto que resulta do exercício de quem compreende a si mesmo como autossuficiente para buscar a vida feliz (*makários zén*). “O maior

**Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs***

BARBOSA, Renato dos Santos

fruto do bastar-se a si mesmo é a liberdade” (Τῆς ἀὐταρκείας καρπὸς μέγιστος ἐλευθερία.) (S.V., 77). A liberdade que nasce da autarquia é a liberdade do homem sábio que fecha deliberadamente as portas para a *týche* e zomba daqueles que dizem ser impossível escapar ao domínio da necessidade.

O sábio, que investigou os limites do que pode conhecer e do que pode fazer deliberadamente enquanto causa responsável, enfrenta as inevitáveis necessidades da vida com altivez e autarquia, pois entende a dinâmica dos prazeres e das dores e não inventa desejos vazios que resultam em dor. A *phrónesis* se aplica às escolhas e recusas, determinando-as e as justificando com base no saldo positivo de prazer. Epicuro eleva a *phrónesis* ao status de bem mais precioso da filosofia: “De tudo isso o princípio e o maior bem é a *phrónesis*, por isso também o que a filosofia tem de mais precioso é a *phrónesis*, da qual provém todas as outras excelências<sup>11</sup>” (τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις: διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἰ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί.) (Men., § 132). Para ser excelente ou virtuoso é preciso ser sábio, pois não se vive belamente, nem justamente, sem viver com sabedoria e, mais importante para o pensamento de Epicuro, não se pode ser sábio, e, portanto, viver belamente e justamente, se a vida não for vivida com o prazer.

Assim, *par'hemâs* se inscreve na ciência epicurista do que deve ser escolhido e rejeitado como condição para se pensar o uso de instrumentos cognitivos como o *logismós* e os métodos gnosiológicos. Outrossim, sobretudo, *par'hemâs* é entendido como primeiro passo na investigação que conduz à *autárkeia* e a *eleuthería*, sem os quais não se pode escolher o bem, nem compreender os limites que conduzem o homem para a felicidade. Portanto, para Epicuro, é insuperável o estado de quem assimila o *tetraphármakon*, compreende que o bem pode ser alcançado e o mal suportado e que o destino (*heimarméne*) não interfere na escolha dos homens porque há limites que separam necessidade e acaso do “nosso poder”.

**REFERÊNCIAS**

DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Edição da UNB, 2008.

DUVERNOY, J-F. O. **Epicurismo e sua tradição antiga**. São Paulo: Zahar, 1993.

EPICURO. **Sentenças Vaticanas**. Trad. Markus Figueira da Silva e Henrique Murachco. Rio de Janeiro: Nau editora, 2021.

FINLEY, M. I. **Os Gregos antigos**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2002.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. **The Hellenistic philosophers v. 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LUCRÉCIO. Da Natureza. In: **Epicuro et al**. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

---

11 Para a polêmica em torno dessa tradução, conferir SILVA, 2003, p. 74-75

**Uma interpretação da ética de Epicuro a partir da noção de *par'hemâs***

BARBOSA, Renato dos Santos

- SALEM, J. **Démocrite, Épicure, Lucrèce: la vérité du minuscule**. Paris: Encre Marine, 1998.
- SEDLEY, D. **L'anti-réductionnisme épicurien**. Trad. DAO, A. & MORANT, C. *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, Paris: J. Vrin, 2003, p. 321-359.
- SEDLEY, D. Epicurean Anti-Reductionism. **Matter and Metaphysics**, Barnes, J.; Mignucci, M. (Ed.). Nápoles, Bibliopolis, 1988.
- SILVA, M. F. **Epicuro: Sabedoria e Jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- USENER, H. *Epicurea*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1966.
- USENER, H. **Glossarium Epicureum**. A Cura de M. Gigante e W. Schmid. Roma: Edizioni Dell'Ateneo e Bizarr, 1977.
- USENER, H. **Epicurea**. Traduzione di Lidia Massa Positano. Padova: CEDAM - Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1969.
- USENER, H. **Epicurea**. Tradução e notas de Ilaria Ramelli. Milão: Edizione Bompiani, 2007.
- WOTKE, K. & USENER, H. Epikureische Spruchsammlung. **Wiener Studien für Klassische Philologie**, 10, 1888, p. 175-201.