

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: METAFÍSICA E EPISTEMOLOGIA

**A ÉTICA DO BEM VIVER EM EPICTETO**

FERNANDO CARBONELL DA FONTOURA

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

PORTO ALEGRE

2016

## DEDICATÓRIA

Dedico o esforço deste trabalho à memória de meu pai Ney Fontoura da Fontoura.

“É preciso força e valor para nadar contra a corrente, mas um peixe morto pode segui-la flutuando.” (Samuel Smiles)

## AGRADECIMENTOS

Filosofar é uma empresa coletiva tanto no pensamento quanto no apoio diário, por isso agradeço aos colegas, em especial Diogo da Luz e Bruna Pormann, parceiros de diálogos interdisciplinares, esclarecimentos e, mais importante, de obscurecimentos que levaram a mais estudos e pesquisas. À confiança e estímulo do meu orientador prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich. Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pelo apoio financeiro para a realização desse trabalho e possibilidade de estudos e pesquisas na PUCRS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul). À equipe de professores do mestrado que colocaram todas as questões e conhecimentos de forma aberta, franca e com muita propriedade e atualidade nas questões de suas áreas. Agradeço aos funcionários da Escola de Humanidades da PUCRS pelas ações de apoio e boa vontade em todas as situações em que entramos em contato. Em caráter de fundamental importância, à minha amada, querida e parceira esposa, Gisele Witt da Fontoura, que apoia e incentiva de forma basililar minhas buscas, projetos, ideias e ações na área da filosofia acadêmica e de vida.

## A ARTE DO BEM VIVER EM EPICTETO: UMA ABORDAGEM ÉTICA

### RESUMO

A filosofia como modo de vida é matéria das escolas filosóficas antigas, tanto gregas quanto romanas. Para tanto, várias escolas filosóficas desenvolveram discursos para esclarecer e apoiar a prática filosófica. Essa é a ideia central de Pierre Hadot, filósofo francês que retoma a questão da filosofia como modo de vida e do qual partimos para o desenvolvimento dos argumentos em direção a uma *ética do bem viver*. Este trabalho de dissertação desenvolverá uma ética do bem viver específica do filósofo greco-romano Epicteto, que viveu no primeiro século de nossa era. A busca por um ideal de vida tinha como tópicos fundamentais as virtudes (*aretai*), a felicidade (*eudaimonia*), o sereno fluxo de vida (*euroia*), a imperturbação da alma (*ataraxia*). Porém, a *euroia* será considerada aqui como o próprio objetivo da *ética do bem viver* de Epicteto, essa se desenvolvendo pelo exercício das *virtudes*. Para efetivar essa a ética do bem viver mostraremos a teoria da ação de Epicteto e as estruturas fundamentais para que ela se realize. Dentro da teoria da ação a *proairesis* é ponto fundamental onde a *razão* e a diferenciação entre aquilo que está em nosso poder (*eph hêmin*) daquilo que não está em nosso poder (*úk eph hêmin*) são de suma importância para o desenvolvimento de uma *terapêutica de si* em direção à *euroia*.

**Palavras-chave:** Epicteto, ética, virtudes, *eudaimonia*, *euroia*, *proairesis*.

# THE ART OF WELL-LIVING IN EPICETETUS: AN ETHICAL APPROACH

## ABSTRACT

Philosophy as a way of life is a matter of ancient philosophical schools, both Greek and Roman. To this end, several philosophical schools have developed discourses to clarify and support philosophical practice. This is the central idea of Pierre Hadot, a French philosopher who takes up the question of philosophy as a way of life and from which we set out to develop arguments towards an ethic of good living. This work of dissertation will develop a specific ethic of good living of the Greek-Roman philosopher Epictetus, who lived in the first century of our era. The search for an ideal of life had as fundamental topics the virtues (*aretai*), happiness (*eudaimonia*), the serene flow of life (*euroia*), the imperturbation of the soul (*ataraxia*). However, the *euroia* will be considered here as the fundamental goal of the ethics of well-being, which is developed by the exercise of the virtues. To accomplish this, the ethics of good living will show Epictetus's theory of action and the fundamental structures for it to be realized. Within the theory of action *proairesis* is a fundamental point where reason and the differentiation between that which is in our power (*eph'hêmin*) of that which is not in our power (*úk eph'hêmin*) are of paramount importance for the development of a *therapy of yourself* toward *euroia*.

**Keywords:** Epictetus, ethics, virtues, *eudaimonia*, *euroia*, *proairesis*.

Abreviaturas:

D: *Diatribes*. Epicteto

Ench: *Encheiridion*. Epicteto

DL: Diogenes Laertius. *Live of Eminent Philosophers*

Os últimos números de ambas as citações dos livros acima são as linhas na versão grega do texto, por exemplo, D I.II.23 ou DL VII.88.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>CAPÍTULO 1 - A ÉTICA DO BEM VIVER EM HADOT</b> .....	18
<b>CAPÍTULO 2 - ÉTICA EM EPICTETO</b> .....	26
2.1 – TÓPICOS FUNDAMENTAIS: RAZÃO, FÍSICA E NATUREZA .....	27
2.2.1 – RAZÃO .....	27
2.2.2 – FÍSICA .....	32
2.2.3 – NATUREZA.....	37
<b>CAPÍTULO 3 – AS AÇÕES EXCELENTES E O MECANISMO DA AÇÃO HUMANA: PROAIRESIS, ASSENTIMENTO E IMPULSO</b> .....	44
3.1 EU MORAL ( <i>PROAIRESIS</i> ).....	45
3.2 ASSENTIMENTO ( <i>synkatathesis</i> ) .....	59
3.3 IMPULSO ( <i>hormé</i> ).....	65
<b>CAPÍTULO 4 – DISCIPLINA E EXERCÍCIO</b> .....	75
4.1 ASKÉISIS.....	75
4.2 PROSOCHÉ .....	81
<b>CAPÍTULO 5 - VIRTUDE (<i>areté</i>) E EUROIA (serenidade).....</b>	85
<b>CAPÍTULO 6 – BEM VIVER</b> .....	98
<b>CAPÍTULO 7 - CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	108
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	113

“Tu não tens necessidade senão de ti mesmo para colocar-se imediatamente na paz interior, renunciando a inquietar-te com o passado e com o futuro. Tu podes ser feliz desde agora ou então tu não o serás jamais.” – Pierre Hadot

## INTRODUÇÃO

O objetivo principal desse projeto de dissertação está colocado no interior do debate sobre a ética estoica do filósofo grego que viveu em Roma, Epicteto (55 d.C. – 135 d.C.)<sup>1</sup> e seu desenvolvimento de uma filosofia prática para a questão do *bem viver*, isto é, como um modo de vida (*techné peri ton bion*), porém não qualquer modo de vida, mas uma vida filosófica que leve à *euroia* ou ao *sereno fluxo de vida*. Para chegar até esse ponto, andarei junto às considerações de Pierre Hadot sobre a maneira de compreender a filosofia antiga e as escolas filosóficas, e como elas, em especial a estoica e mais especificamente a do estoico Epicteto, coloca a prática da ética em direção ao bem viver. Para tanto serão considerados aspectos e conceitos fundamentais da ética do bem viver de Epicteto, sendo a *areté* (virtude), a *eudaimonia* (felicidade<sup>2</sup>), a *euroia*<sup>3</sup> (sereno fluxo de vida), a *ataraxia*

---

<sup>1</sup> Não muito se sabe sobre os detalhes da vida de Epicteto, começando pelo seu nome. Segundo alguns historiadores *Epicteto* é a latinização do grego de *Epiktétos* (ἐπικτήτος) o qual significa “adquirido.” Essa é uma controversa questão. Segundo alguns pesquisadores de sua vida, ele nasceu entre 50 e 60 d.C e faleceu por volta de 135 d.C. Provavelmente foi um escravo desde que nasceu, foi adquirido por Epafroditus o qual o libertou depois dele começar a ter aulas de filosofia com Musônio Rufus, um importante e proeminente filósofo estoico da época. Epicteto era manco, de saúde frágil, pobre e mudou-se para Nicópolis onde estabeleceu sua escola, embora tenha começado a lecionar em Roma. Sua mudança para Nicópolis se deu por causa do exílio que os filósofos de Roma sofreram (por volta de 89 ou 92 d.C.) sob o mando de Domitian (Domiciano), imperador romano de, mais ou menos, 81 a 96 d. C.

<sup>2</sup> *Felicidade* é um conceito complicado de ser traduzido para o português como equivalente a *eudaimonia*. Para Epicteto, *eudaimonia* é uma condição interna independente da qualquer coisa exterior a ela e independe de resultado de obtenção ou preservação de qualquer material ou objetivo fora da *proairesis*. Ao traduzir de forma equivalente *eudaimonia* por *felicidade* corre-se o risco de perder toda complexidade que este conceito tem na filosofia de Epicteto (e na filosofia antiga em geral) e ainda pode dar ao leitor uma ideia anacrônica do que se considera *felicidade* nos dias de hoje. *Florescimento* ou *completude* seria algo mais apropriado, mas ainda assim seria necessário arguir a favor de cada escolha, o que não é objetivo desta pesquisa. Por isso, a partir de agora usarei a palavra *eudaimonia* ao invés de *felicidade*.

<sup>3</sup> *Eùpoia* vem de *eù* (bom)+*poia* que vem de *πέω* (correr, fluir) e que, então, significa *bom fluxo*. No caso da ética do Epicteto, *bom fluxo de vida* (*eùποιαν βίου*). A qualificação de *bom fluxo* para *sereno* é um passo a mais que será mostrado no capítulo 5 *virtude e euroia*.



(imperturbação da alma<sup>4</sup>), a *apatheia*<sup>5</sup> (livre das paixões) e a *proairesis* (eu moral). Mostrarei como Epicteto, nos seus Discursos, desenvolve uma ética para atingir a *euroia* através dessas práticas filosóficas que visam fazer a diferença na vida daquele que a pratica.

A literatura direta de Epicteto não existe, pois ele não escreveu nada. Mas seu aluno Arriano redigiu oito livros que acabou chamando de *Diatribes* ou Discursos. Nos sobraram quatro desses livros e mais uma compilação deles que se chamou de *Encheiridion* ou Manual, também realizado por Arriano. São essas as fontes primárias que vamos usar aqui para pesquisar o pensamento e a prática da ética de Epicteto.

Na literatura comentada sobre Epicteto, quase como uma totalidade é considerada a ética dele como *eudaimonista* ou, no máximo, como conducente à *ataraxia*. Mostraremos que, embora a ética de Epicteto está historicamente dentro do escopo das éticas *eudaimonistas*, e que dentro dela há um grande espaço para a *ataraxia*, ela carrega uma característica sutil que a coloca de modo diferenciado naquilo que objetiva ser o *telos* ou a finalidade de sua ética, que, em nossa perspectiva, é a *euroia*. Mostraremos que esse conceito é crucial e fundamental para o exercício da ética de Epicteto e que ele coloca as virtudes (*areté*) e seu desenvolvimento como formas de chegar à ela.

Esse caminho argumentativo que faremos está amparado na visão sobre a filosofia antiga de Pierre Hadot. Para ele, as escolas filosóficas greco-romanas tinham uma clara ética do bem viver à qual se dava ênfase às práticas que levam a esse objetivo. Em seu livro *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* ele trata exaustivamente das práticas filosóficas dessas escolas e dos objetivos que tinham. Nessa esteira andaremos ao lado de Hadot, i.é., na questão da filosofia antiga ser uma prática que quer efetivar o bem viver, mas

---

<sup>4</sup> *Ataraxia* (ἀταραξία) literalmente “não perturbado”. *Tranquilidade da alma* é *psychés ataraxian* (ψυχῆς ἀταραξίαν). Mas vou usar, a partir de agora, *ataraxia* como equivalente à *tranquilidade da alma*. *Alma* (ψυχή) é um conceito que aparece nos Discursos de Epicteto em dois momentos, um como tradução para *mente* e outra para *alma*, ambas com cunho racional forte. É neste sentido que é usada aqui a palavra *alma*, i.é., com esse peso racional. *Ataraxia* é traduzida tanto por *tranquilidade da alma* quanto da *mente*, nos Discursos. Para não confundir com o conceito de *mente* contemporâneo, usarei *alma*. Há também nos Discursos *psyché* (ψυχή) equivalente à *mente*, por exemplo, em II.X.21; II.XV.4; II.XV.20; II.XVIII.5; II.XVIII.11; mas a tradução que aparece mais vezes como equiparada à *mente*, e somente a ela, já que *psyché* equivale tanto à *mente* quanto à *alma*, é *dianoia* (διανοία). Aparece, por exemplo, em I.IV.32; I.XXVI.14; II.II.13; II.II.21; II.XVI.45; II.XXI.22; III.IX.18 e 19; III.XXII.20; IV.V.16. A tradução de *mente* como *hegemonikón* (ἡγεμονικόν) aparece menos, por exemplo, em IV.VIII.40 e pode ser considerada, *hegemonikón*, como uma melhor tradução para *razão*, já que ela é *hegemônica* sobre as outras faculdades. *Psyché* como *alma*, parece, por exemplo, em I.IV.4, I.XIV.6, I.XXVIII.4, entre outras passagens nos Discursos. Como *grandeza da alma* aparece a palavra *μεγαλόψοθρον*, por exemplo em I.IX.32.

<sup>5</sup> *ἀπάθεια* literalmente significa sem paixões, mas também tem o sentido de tranquilidade.

colocaremos nossa perspectiva mais efetivamente em cima de Epicteto e de sua particular visão de bem viver e da ética estoica.

Diferenciaremos *bem viver* de *euroia* no sentido de que a primeira é um estado presente, no agora, enquanto que a segunda é um *telos*, i.é., um objetivo. Para estar em *bem viver* é preciso que o indivíduo não esteja em contradição com suas crenças e valores, no sentido de ter duas ou mais crenças ou valores que sejam opostas uma(s) a(s) outra(s). Nem pode o indivíduo ter tensão ou contradição entre suas crenças e/ou valores e suas ações externas, como acreditar ou valorizar algo e efetivar em ação seu oposto ou algo que não seja o que acredita ou valoriza. Também não pode estar destacado dos princípios fundamentais de estudo dos três campos do estoicismo – física, ética e lógica. Entretanto, pode estar o indivíduo em *bem viver* sem ainda ter atingido seu *telos*, o que poderia ser caracterizado, em Epicteto, como aquele que está em progresso (*prokopés*). Pode o indivíduo não estar em contradição com algum ou alguns valores ou crenças, estar então em *bem viver*, e não estar com todas as condições satisfeitas para chegar à *euroia* (desenvolvimento de todas as virtudes necessárias). Neste sentido, *bem viver* é um modo de vida, uma filosofia prática para o agora, como afirma Hadot. Mas ela não se justifica em si mesma, ela é a condição para se chegar ao *telos* da ética de Epicteto, a *euroia*. Por isso, o contrário não pode acontecer, i.é., chegar à *euroia* sem passar pelo *bem viver*.

Como estrutura da dissertação, iremos, no capítulo um, estabelecer nossa argumentação pelo caminho aberto por Hadot e analisar sua concepção de ética da filosofia antiga no geral. Pensamos ser importante colocar de forma resumida, porém enfática, a concepção de filosofia como modo de vida que Hadot, um contemporâneo, percebe e defende da filosofia antiga greco-romana. Ele não é o único autor contemporâneo que tem essa perspectiva da filosofia antiga e essa visão de práticas filosóficas, porém sua concepção delas coaduna com nossa em ambos os aspectos, não coincidindo com ele apenas um exame mais específico de Epicteto e a finalidade de sua ética do bem viver, que é, sob nossa perspectiva, a *euroia*. Filosofia como modo de viver, além de ser um modo que desenvolve a autossuficiência, a análise de si e a vida racional, como em Hadot, para nós envolve o fim último, a *euroia*. Neste capítulo também queremos deixar evidente que a filosofia acadêmica dos dias de hoje não prima por essa visão da própria filosofia o que ajuda a distanciá-la de uma prática e a coloca mais no âmbito do pensamento abstrato puro, o que, para Hadot, não era o propósito original do filosofar nas escolas antigas. Esse contraste é importante pois define, logo no começo, qual é a linha de argumentação que

termos e qual é o objetivo final da dissertação, qual seja, exatamente aquele da filosofia antiga: tentar, de forma parcial, deixar um registro de um modo de prática filosófica. Finalizamos esse capítulo com a definição de filosofia como terapêutica de si ou transformação do indivíduo através de práticas filosóficas que se diferenciam de práticas não filosóficas tanto em seu conteúdo quanto em sua finalidade.

No capítulo dois trataremos da ética em Epicteto. Ali começaremos nossa caminhada para mostrarmos porque a *euroia* e não a *eudaimonia* ou a *ataraxia* era o objetivo final da ética do bem viver do filósofo estoico. Passamos das considerações gerais sobre filosofia e sobre o filosofar do capítulo anterior para adentrarmos a questões mais conceituais e técnicas da ética epictetiana. Iniciaremos respondendo porque uma ética do bem viver é necessária e quais os parâmetros ou balizadores que Epicteto coloca para o agir ético. Como característica da filosofia estoica e da filosofia antiga no geral, a ética não era uma disciplina separada do *corpus* do restante do discurso filosófico. O *corpus* filosófico, praticamente de todas as escolas que tinham alguma sistematização escrita da época, era considerado algo orgânico, que não tinha como ser separado na prática. Era separada apenas didaticamente para as aulas ou explicações. Filosofar era um exercício orgânico onde tudo estava ligado a tudo, todas as áreas estavam interligadas de forma coesa e separá-las como se fossem disciplinas ou assuntos independentes era perder a essência do filosofar. Dada essa advertência adentramos aos tópicos fundamentais para um entendimento do agir ético e de como o indivíduo pode pensar sua própria constituição ética. Tivemos como perspectiva a escolha de três tópicos fundamentais que formam a estrutura básica (porém, não exaustiva) de um agir ético em Epicteto: razão, física e natureza. Com base nos Discursos de Epicteto, no *Encheiridion* (Manual) e nos comentadores da época, como Diogenes Laertius e Stobaeus, mostraremos a importância desses tópicos e qual a finalidade deles para um desenvolvimento de um entendimento de um agir filosófico em direção à *euroia*.

O primeiro tópico, razão, como usado por Epicteto é denominada, no ser humano, como *dynamis logiké* e ela é uma herança da natureza cósmica ou de Zeus. Ela é no ser humano uma centelha divina que dá toda a base para um desenvolvimento racional do bem viver e chegar à *euroia*.

O segundo tópico, física e o terceiro, natureza, estão imbricados organicamente, não diferente com a razão, mas é que para os estoicos e para Epicteto o conceito de natureza

está contido no primeiro tópico de estudo da escola estoica, a física. Falaremos, então, como segundo subtópico do capítulo, sobre a física. Ela delimita, de forma geral, como o indivíduo deve desejar e como deve ter aversões para que ele nunca falhe em conseguir o que deseja e nunca caia naquilo que quer evitar. O desenvolvimento das virtudes necessárias para um bem viver nesse tópico de estudo estoico faz com que o indivíduo consiga efetivar em si como bem desejar. Aqui surge um conceito fundamental em toda ética de Epicteto que é o conceito de *eph'hêmin*, que pode ser traduzido como 'aquilo que está em nosso poder'. Sabendo diferenciar as coisas que estão em nosso poder das coisas que não estão em nosso poder é que podemos aprender a bem desejar e, assim, estar no caminho da *euroia*.

O terceiro tópico da estrutura fundamental que falaremos é natureza. Uma afirmação forte no estoicismo antes de Epicteto e que ele retoma em seus discursos é de que estar em harmonia com a natureza é fundamental para o bem viver. Entendendo natureza como algo divino, vivo, racional e completamente interligada com o ser humano, esse conceito é ao mesmo tempo complexo e definidor das fronteiras daquilo que o indivíduo pode ou não pode controlar, pode e não pode desejar, pode e não pode agir. Compreender a posição de si mesmo dentro da natureza é clarear o entendimento para a prática do bem viver e progresso em direção à *euroia*. É aqui que inicia o processo de interiorização do poder humano de não ser determinado por nenhuma circunstância externa e assim construir e manter sua inviolabilidade interna.

No capítulo três falaremos das ações excelentes e sobre o mecanismo da ação humana, deixando em aberto até o final do capítulo se *ação* é algo que tem que se efetivar no mundo ou se é considerada apenas uma decisão interna do indivíduo. Dentre vários mecanismos da ação humana escolhemos três que, em concordância quase geral na literatura, são os mais robustos para definir *ação* tanto no estoicismo quanto em Epicteto. São eles, *proairesis*, assentimento e impulso. Como subcapítulos do capítulo três trataremos de cada um em separado.

*Proairesis* é um termo que tem sua ênfase maior em Aristóteles, em sua ética, e depois passa despercebida de muita importância até Epicteto. Ele dá importância crucial deste termo em sua ética e é nele e com ele que se efetiva a *euroia*. *Proairesis* será considerada por nós como o *eu moral*, aquele que tem continuidade de valor e referência por não estar à mercê de valores contingentes e circunstâncias fora de seu poder. Escolhemos por não

traduzir o termo por nenhuma das versões usadas nas traduções de referência de Epicteto, mas nos aproximamos muito do que Brad Inwood coloca como *personalidade moral*. Andando neste sentido acabamos por nos inclinar à definição de *ação* em Epicteto como não sendo uma ação necessária no mundo para efetivar a *proairesis* ou o *eu moral*. Ser e desenvolver um *eu moral* não depende de efetivar valores e ações no mundo, mas de manter a integridade interna independente de realizações ou circunstâncias externas. Ter uma *proairesis* inviolável acontece mesmo quando o indivíduo não se efetiva no mundo, não realiza as ações de sua vontade no mundo, mas, apesar disso, não deixa de *ser*. Neste ponto Epicteto difere de Crísipo, outro estoico anterior a ele. Para Crísipo aquilo que está em nosso poder, portanto a efetivação da *proairesis*, se dá quando nada no mundo externo impede que se realize. Epicteto rebate essa afirmação e dá ênfase nas ações internas da vontade, por isso nos inclinamos a declarar que *ação* para Epicteto é *ação* interna, não no mundo. Para atingir a *euroia*, a concepção de *eu moral* ou *proairesis* é fundamental. Este conceito é tão fundamental em Epicteto que alguns autores declaram que dependendo do conceito que se tiver de *proairesis* a visão da ética do bem viver do filósofo romano muda completamente. E para nosso propósito, o conceito de *proairesis* é aquele que está ligado intimamente com a *euroia*, pois é o *eu moral* que, com suas faculdades, está em progresso em direção à *euroia*.

Como segundo subtópico desse capítulo, falaremos sobre o *assentimento*. O assentimento tem a ver com o estudo do tópico da lógica estoica e ele lida com a capacidade de aceitar a verdade e recusar a falsidade. Ele é o núcleo do qual o *eu moral* desenvolve a habilidade de lidar com as representações externas. É a capacidade de bem reagir às coisas que não estão sob o poder do indivíduo. É o núcleo da *proairesis* onde o indivíduo pode estabelecer, efetivar e afirmar sua inteira liberdade. É ali onde mora todo seu poder de ou ir em direção à *euroia* ou afastar-se dela. O assentimento é um campo da lógica pois o indivíduo aceita ou recusa um julgamento de acordo com a proposição interna que estabelece para as coisas. Ao proferir uma declaração interna tipo “Isso é um bem”, ele está dando autorização para o *impulso* entrar em ação, portanto, a verdade ou falsidade lógica dessa asserção interna é de suma importância para a prática do bem viver e progresso em direção à *euroia*.

Como último subtópico deste capítulo, falamos do *impulso*. Impulso, como diz Hadot, é aquilo que nos move em direção à ação. Porém, com a ressalva nossa de que *ação* para Epicteto está no âmbito do próprio julgamento do indivíduo e não, necessariamente, em

uma ação no mundo. Se o indivíduo tem o impulso, que advém de sua vontade, de caminhar, mas é impedido por algo externo, isso não tira dele a inviolabilidade de seu *eu moral*, pois as contingências externas não afetam as decisões de sua vontade. O que demonstra a violabilidade da vontade e do *eu moral* é se o indivíduo, percebendo que não conseguirá efetivar a ação no mundo apesar de sua vontade de fazê-lo, acaba alterando sua vontade para conformar-se às circunstâncias. Por isso, no final do capítulo, acabamos por definir nossa visão de que para Epicteto, *ação* não tem a ver com efetivar realizações ou feitos no mundo, mas é um atributo interno e inviolável apesar das circunstâncias externas.

Mas como efetivar a *proairesis* ou o *eu moral*? Somente o conhecimento e o entendimento dos tópicos fundamentais que dão a posição do indivíduo no *cosmos* e o entendimento dos mecanismos de ações excelentes são suficientes para um agir filosófico e um bem viver em direção à *euroia*? Epicteto afirma que não. No capítulo quatro, trataremos então da *disciplina* e do *exercício*. São práticas internas, muito delas cognitivas, mas não se exaurem aí. Neste capítulo mostraremos como Epicteto usa bastante o exemplo dos atletas olímpicos para fazer uma analogia com as dificuldades que encontramos em executar os corretos exercícios filosóficos que advêm das teorias e dos tópicos de estudos. Neste capítulo entram os conceitos de *progresso* e de atenção a si mesmo (*prosoché*). Sem uma atenção constante a seus próprios julgamentos e opiniões o indivíduo não consegue manter-se em um suave fluxo de vida. Neste sentido, os exercícios dos julgamentos e das opiniões toma frente como os mais importantes que Epicteto declara a seus pupilos. Treinar, diariamente, contra seus próprios julgamentos é o verdadeiro teste para um indivíduo estar em bem viver.

No capítulo cinco, chegamos ao núcleo da dissertação: o conceito de *euroia* e sua importância fundamental na ética de Epicteto. Porém, não temos como falar de *euroia* sem falar de *virtudes*, pois Epicteto diz que o objetivo das virtudes é alcançar a *serenidade* ou o *sereno fluxo de vida*. Começamos por definir *virtude* como *habilidade* intelectual ou interna do indivíduo. Mas ela está a serviço de algo e não é a *eudaimonia*, pois Epicteto equivale o desenvolvimento das virtudes à própria *eudaimonia*. Mas estabelece que o fim último das virtudes é o *sereno fluxo de vida*. Portanto, declaramos que as virtudes trabalham para a *euroia*. Mas o que é exatamente esse conceito? Como o qualificamos e porque ele é tão importante para Epicteto? Faremos uma pequena análise da construção da palavra e do conceito em grego para conseguirmos chegar à conclusão de que *euroia*

significa apenas *bom fluxo*, mas ainda não está qualificada como *sereno*. Para ter essa qualificação, *euroia* está associado a outros dois conceitos muito importantes na ética de Epicteto, que são *ataraxia* (imperturbação da alma) e *apatheia* (sem paixões). Faremos uma relação entre esses dois últimos conceitos com *euroia* para chegarmos à qualificação de *sereno fluxo de vida*. Mas por que esse conceito é tão importante para Epicteto. Pensamos que por Epicteto dar tanta ênfase à *proairesis* ou ao *eu moral*, ele quer defender uma continuidade deste *eu moral* independente das condições ou contingências externas e por isso uma palavra que contenha *fluxo* dá uma ideia de continuidade e não de cristalização parcial ou permanente de um *eu moral*. Alguns comentadores colocam a *ataraxia* como objetivo último da ética de Epicteto, mas discordamos por dois motivos: 1) não podemos desconsiderar a enorme rivalidade que a escola estoica tinha com a escola epicurista e nada do que tinha de fundamental em uma poderia ter na outra. Epicteto dedica um capítulo inteiro de seus Discursos para rebater o conceito de *prazer* epicurista, por exemplo. Para os epicuristas a natureza fundamental do ser humano está baseada na ideia de prazer ou evitação da dor. Epicteto coloca que a base fundamental da natureza humana não está no prazer mas na *autopreservação*. Epicteto não coloca a palavra *prazer* como fundamental em seus discursos, ao invés disso, utiliza o termo *alegria* (*contentment* e em grego εὐαρεστήσεως ao invés de ἡδονή (prazer) que é a palavra central no epicurismo) em um capítulo inteiro para falar da boa emoção por aquele que usa de forma correta seus próprios julgamentos. Tamanha é a disputa entre as escolas e, considerando isso, para os epicuristas, a *ataraxia* é o fim último de seu bem viver, o que deixa pouco espaço para que Epicteto defenda a *ataraxia* como fim último em sua ética. Ele dá valor a ela, mas não a considera como fim último; 2) outro motivo é que *ataraxia* é uma palavra que tanto denota privação quanto uma parte do todo e não o todo, em relação ao bem viver. Estar imperturbado é muito importante em situações onde o mundo externo ameaça de forma quase destruidora a inviolabilidade da *proairesis*. Neste momento, como um recurso de emergência, estar ciente daquilo que está em nosso poder e daquilo que não está em nosso poder pode nos deixar em um estado de imperturbação, o que é de suma importância nestes contextos. Mas quando o mundo não ameaça ou oprime o indivíduo a *ataraxia* por si mesma não é suficiente, pois é preciso efetivar algo positivo em si e não apenas a atitude interna de imperturbação. E *euroia* dá o sentido de fluxo e continuidade *independente* das circunstâncias externas e coloca como positivo o bom desenvolvimento das virtudes. *Serenidade* é uma atividade que tem como base o exercício das virtudes. Estar em um sereno fluxo de vida e imperturbado não são a mesma coisa, pois o primeiro

denota uma atividade constante da *proairesis* – a qual engloba a *ataraxia* - em todas as instâncias virtuosas, e o segundo é uma habilidade referente a um aspecto da virtude e sobre uma determinada contingências (ou determinadas contingências, mas não na totalidade do uso das virtudes). Por fim, neste capítulo acabamos ratificando a *euroia* como fim último da ética de bom viver em Epicteto e a traduzimos por *suave fluxo de vida*.

No capítulo seis confirmamos o bem viver em Epicteto como uma prática interna voltada ao suave fluxo de vida. Neste sentido ela é uma terapêutica de si ou cuidado de si nos termos que dizia Platão em Alcebiades I. Epicteto anda na esteira de Sócrates afirmando em seus Discursos, não exatamente nestas palavras, mas no mesmo sentido, que uma vida não examinada não pode ser bem vivida. Reiteramos que uma das bases fundamentais para a ética do bem viver em Epicteto é diferenciar as coisas que estão em nosso poder das coisas que não estão em nosso poder e para isso é preciso diferenciar, além das coisas boas das más, diferenciar ambas do grupo de coisas que são *indiferentes*. Neste capítulo esse conceito tem destaque, pois para os estoicos as coisas podem ser avaliadas de três formas, sendo boas, más ou indiferentes. E, pela concepção de bom e mau que eles têm, o grupo das coisas indiferentes é um grupo bem maior em nossa vida. Por isso temos que estar atento para saber diferenciar os indiferentes do grupo das coisas boas e más. Dentro desse conceito há também os indiferentes *preferíveis*, que são aquelas coisas que não são boas nem más, mas podem ser preferidas por estarem em harmonia com valores da natureza, como a vida, a autopreservação, entre outros. Terminamos esse capítulo reafirmando que o bem viver em Epicteto e o progresso em direção à *euroia* são ações da *proairesis* e concernem exclusivamente ao âmbito interior do indivíduo.

No último capítulo, o sete, desenvolvemos nossas considerações finais. Além de reiterar os pontos principais da dissertação para formar assim nossa conclusão de que a *euroia* é o objetivo final da ética do bem viver de Epicteto, colocamos essa prática em relação à contemporaneidade e quais os pontos convergentes entre ambas. O objetivo não é, neste capítulo, propor uma vida filosófica estoica ou epictetiana, mas estabelecer algumas técnicas e teorias de terapêutica de si em Epicteto que possam fazer sentido a quem entrar em contato com o texto.

Vamos, então, ao desenvolvimento do texto e mostrar como em Epicteto a *euroia* é o fim último de sua ética do bem viver.





## CAPÍTULO 1 - A ÉTICA DO BEM VIVER EM HADOT

Pierre Hadot é um dos filósofos contemporâneos que traz de volta a questão da filosofia antiga como arte de viver para recolocá-la como paradigma na contemporaneidade<sup>6</sup>. Pensamos ser importante colocarmos Hadot como guia de nossa pesquisa, pois sua perspectiva geral da filosofia antiga se aproxima muito daquilo que Epicteto propagava a seus alunos, mas especificamente, a filosofia tanto como terapêutica de si quanto processo de autotransformação. Também coadunamos com Hadot a visão da filosofia como um filosofar e não como teoria sobre o filosofar. Para Hadot, viver filosoficamente era caracterizado, na antiguidade, como um modo de viver radicalmente diferenciado daqueles que não professavam uma vida filosófica. Uma vida filosófica era uma escolha existencial de certo modo de viver, uma experiência de certos estados internos e disposições. A diferença de uma vida filosófica para uma vida não-filosófica se colocava, além das práticas, também no discurso<sup>7</sup>, porém não de forma suficiente. O discurso filosófico é aquele que alimenta intelectualmente o indivíduo nas escolhas, julgamentos, assentimentos<sup>8</sup> e ações do dia-a-dia. Entre o discurso e as ações havia de ter coerência, pois um indivíduo que vive a prática da filosofia, mas não consegue justificar com um discurso filosófico suas escolhas e ações, não é um filósofo. Assim como aquele que tem o discurso mas não o pratica, também não é um filósofo<sup>9</sup>. Para os estoicos, como afirma Hadot, o discurso filosófico se dividia em três partes, sendo a *física*, a *ética* e a *lógica*, porém, adverte o filósofo francês, esse discurso não era confundido com a própria filosofia, pois a filosofia era o *ato* da *física*, da *ética* e da *lógica*. Essa divisão tinha como

---

<sup>6</sup> Outro contemporâneo de Hadot, Michel Foucault, também trabalha na mesma linha, porém com uma abordagem diferente de Hadot. Em seu livro *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, Hadot tem um capítulo específico sobre suas divergências e convergências a respeito da filosofia antiga como arte de viver, que é a sua concepção, com a concepção de filosofia de Foucault como *estética da existência*. Uma das divergências sobre a concepção de Foucault que Hadot enfatiza é justamente a ideia de que a ética antiga é centrada no indivíduo como fim ou limitação nele mesmo e não como uma forma de transcendência do individual em direção à comunidade. Sobre essa discussão, ver *Philosophy as a way of life* sobre Pierre Hadot editado por Arnold I. Davidson, publicado pela Blackwell, 1995.

<sup>7</sup> *Discurso* é entendido como *teoria* e toda gama de noções, princípios e valores de uma escola filosófica às quais são objeto de estudo intelectual do aluno de filosofia.

<sup>8</sup> *Assentimento* é uma palavra técnica da do tópico da *lógica* estoica que lida com a revisão racional das primeiras representações que o mundo externo nos imprime. Há toda uma dinâmica e passos que fazem dessa ação interna algo a termos muita atenção para o exercício constante do indivíduo em direção ao seu progresso na busca da sabedoria e do bem viver. Falaremos especificamente dela no capítulo sobre as ações excelentes.

<sup>9</sup> Na parte 2, capítulo 5 de seu livro *The art of living: the Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, John Sellars discute amplamente sobre essa relação entre *discurso* (λόγος) e prática (ἔσκησις).

intuito uma ação pedagógica, mas com a clara determinação de servirem à ação filosófica. Esta prática do discurso requeria exercício constante. Para o filósofo francês

Os estoicos, por exemplo, declaram-no explicitamente: para eles, a filosofia é um exercício. A seus olhos, a filosofia não consiste no ensino de uma teoria abstrata, ainda menos na exegese de textos, mas numa arte de viver, numa atitude concreta, num estilo de vida determinado, que engloba toda a existência<sup>10</sup>.

Portanto, Pierre Hadot atualiza o conceito de filosofia como prática, como atitude, como modo de viver. Embora a filosofia antiga trabalhe com um viés forte em cima do conhecimento – “conhece-te a ti mesmo” – Hadot afirma que a filosofia antiga se situa também na ordem do “eu” e do “ser” e por isso engloba toda a existência e todas as características desse ser, não somente o conhecimento, mas também a imaginação e a sensibilidade. Este é outro ponto de convergência entre Hadot e nossa pesquisa. E o objetivo dessa prática é tornar o indivíduo melhor, no âmbito de ter uma melhor visão de si, uma visão mais exata do mundo (e da natureza, como veremos com Epicteto), ter mais liberdade interior e serenidade. Esse era o objetivo das escolas filosóficas da antiguidade, afirma Hadot. Para ele, escola filosófica “[...] no sentido mais concreto da palavra, na qual um mestre forma discípulos e se esforça para conduzi-los à transformação e à realização de si<sup>11</sup>” era o objetivo tanto da escola de Platão, de Aristóteles, de Epicuro, da escola Cínica, da Cética e da Estoica. Formar “almas” e não informar é a tônica de Hadot para as escolas antigas. “Sobretudo a obra, mesmo aparentemente teórica e sistemática, é escrita não tanto para informar o leitor acerca de um conteúdo doutrinal mas para formá-lo<sup>12</sup>.”

Reiterando essa parte prática da filosofia, diz Epicteto

---

<sup>10</sup> HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira, São Paulo: É Realizações, 2014, p. 22.

<sup>11</sup> HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, p.60.

<sup>12</sup> HADOT, Pierre. *Elogio da Filosofia Antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira, São Paulo: Loyola, 2012, p. 32.

O construtor não vem e diz, “Ouça-me falar um discurso sobre a arte de construir”; mas ele faz um contrato para construir uma casa, a constrói, e então prova que possui a arte. Faça algo da mesma maneira você mesmo<sup>13</sup>.

Portanto, o objetivo das escolas filosóficas era uma *sabedoria prática*<sup>14</sup>. Sêneca escreve,

As coisas tendem, de fato, a estarem erradas; parte da culpa repousa sobre os professores de filosofia, que nos ensinam hoje como argumentar ao invés de como viver; parte sobre seus estudantes, que vão à procura dos professores em primeiro lugar em vista de desenvolver não seus caracteres, mas seus intelectos. O resultado tem sido a transformação da filosofia, o estudo da sabedoria, em filologia, o estudo das palavras<sup>15</sup>.

Nos Discursos, Epicteto enfatiza essa concepção de filosofia como sabedoria prática também nesta passagem,

Deixe um pensamento perturbador vir até nós e você descobrirá o que tem praticado e para o que estivemos treinando! Como resultado, por causa de nossa falta de prática, acabamos saindo de nosso caminho para acumular terrores e fazê-los maiores do que realmente são<sup>16</sup>.

São para essas situações diárias da vida que a *ética do bem viver* está direcionada. Não para acúmulo de informações ou ensinamentos intelectuais. Como diz Duhot,

A filosofia não é uma massa de informações que se acumula, que se organiza intelectualmente, ela tem de ser digerida e não amontoada. Não se trata de fazer

---

<sup>13</sup> OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*, Livro III, Capítulo XXI, 4-5. A partir de agora em abreviatura.

<sup>14</sup> Como guia dessa busca da perfeição interna, há na ética de Epicteto, assim como em todas as outras escolas filosóficas da antiguidade, uma representação racional do estado de perfeição que se chama *sábio* (*sophos*), e, segundo essa norma, viver cotidianamente, de forma ordinária e não refletida, é estar fora do caminho do sábio, do bem viver filosoficamente e do progresso para o bom e excelente homem (*kalos kai agathos*).

<sup>15</sup> SENECA. *Letters from a Stoic – epistulae morales ad Lucilium*. Trad. Robin Alexander Campbell, New York: Penguin Books, 1969, letter CVIII, p. 58. Sêneca é considerado um estoico da última fase e, por isso, contemporâneo de Epicteto e Marco Aurélio. Foi senador de Roma, filho de Marcus Annaeus Seneca, que foi procurador imperial.

<sup>16</sup> OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. I Discourses Books I and II, London: Harvard University Press, 1956, Livro II, Capítulo VI.20-21. A partir de agora em abreviatura.

filosofia, mas de ser filósofo. Não seria um absurdo meditar sobre o bem e o mal se tal meditação não servisse para a realização do bem? A filosofia não está, portanto, nos livros, eles são apenas um meio. A erudição pura não tem sentido<sup>17</sup>.

Mas por que procurar o discurso filosófico? Hadot afirma que nossas concepções comuns e cotidianas de valor, vida e objetivo da mesma estão fora de sintonia com a sabedoria prática filosófica. Há um descompasso entre valores filosóficos e valores sociais comuns. Neste sentido, é dado como um fato por Epicteto que as práticas cotidianas comuns não estavam em sintonia com os ensinamentos da filosofia e que esta procurava estar em harmonia com o todo da natureza, portanto, os indivíduos que aderiam a essas práticas (e teorias) não filosóficas estavam fadados a perturbações e infelicidades por não realizarem exercícios que o colocavam em harmonia ou sintonia com a natureza, justo o contrário, tinham práticas que o afastavam disso<sup>18</sup>. Portanto, os ensinamentos filosóficos e a vida filosófica tinham essa qualidade de estarem contra o fluxo daquilo que era senso-comum para a época<sup>19</sup>. O bem e o mal, aquilo que depende de nós e aquilo que não depende de nós, os sentimentos e as representações que tradicionalmente o senso-comum valorizavam estavam na contramão do *bem viver*, pelo menos do *bem viver* filosófico.

Haverá assim um perpétuo conflito entre a tentativa do filósofo de ver as coisas tais quais elas são do ponto de vista da natureza universal e a visão convencional das coisas sobre a qual repousa a sociedade humana, um conflito entre a vida que seria preciso viver e os costumes e convenções da vida cotidiana.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> DUHOT, Jean-Joël. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 40.

<sup>18</sup> *Natureza* é um conceito importante em quase todas as escolas filosóficas antigas e tem vários sentidos e significados, alguns mais imanentes outros mais transcendentais, alguns mais voltados à natureza humana outros mais voltados à natureza cósmica ou universal. Mas todas as escolas filosóficas que proclamavam esse conceito tinham como objetivo fazer com o que o homem vivesse em harmonia com ela, pois a natureza era um padrão de organização, racionalidade e ética.

<sup>19</sup> Para A. A. Long, *paradoxo* tem conexão com *doxa* (δόξα), opinião. Diz Long, “Mas um paradoxo é literalmente um pensamento que é incongruente com as crenças vulgares [do senso comum]. [...] A *República* de Platão é um gigante paradoxo no sentido grego que expliquei.” Isso acontecia, continua Long, porque para os filósofos as razões das crenças não poderiam estar baseadas somente nos costumes ou nas convenções sociais, o que, para o indivíduo vulgar (do senso comum) era suficiente. Por isso que os discursos e, conseqüentemente as ações, dos filósofos acabavam por criar uma divisão entre a vida do senso comum e a dos filósofos.

<sup>20</sup> HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga*, p. 23

Esse conflito se dava entre aqueles que viviam sem filosofia e também àqueles que professavam alguns princípios filosóficos, mas apenas no discurso. Isso ainda perdura hoje, segundo Hadot,

De fato, todos os filósofos, inclusive aqueles que orientam [hoje] seu discurso em função da vida filosófica, correm o risco de imaginar, por ter dito uma coisa e a terem dito bem, que tudo está resolvido. No entanto, resta tudo por fazer<sup>21</sup>.

Em passagem nos Discursos, Epicteto, colocando uma prioridade entre os tópicos de estudos estoicos – física, ética e lógica – diz

Mas os filósofos de hoje ignoram o primeiro e o segundo campos de estudo [a física e a ética], e se concentram sobre o terceiro [lógica], o qual deriva silogismos pelo processo de interrogação, o qual envolve premissas hipotéticas e sofismas como *O Mentiroso*<sup>22</sup>.

Para Epicteto, não que a lógica não fosse importante, mas havia uma progressão entre os tópicos, tanto que ele diz, um pouco antes da citação acima, que o terceiro campo de estudo pertence àqueles que já estão fazendo progresso, i.é., que já estão de posse do conhecimento e dos exercícios dos dois primeiros tópicos de estudo. Ou, como diz Hadot acima, há muito ainda por fazer.

Portanto, a filosofia tem como objetivo educar o homem nas questões do bem, do mal, da liberdade, dos julgamentos, da natureza. Neste sentido, a filosofia é uma *paideia*<sup>23</sup>, uma ética voltada a si mesmo com o intuito de escolher e agir de modo correto para consigo mesmo começando por aquilo que está verdadeiramente sob seu poder, i.é., seus

<sup>21</sup> HADOT, Pierre. *La filosofía como forma de vida – conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Trad. María Cucurella Miquel, Barcelona: Alpha Decay, 2009, p. 175.

<sup>22</sup> D III.II.6-7. O sofisma do mentiroso: se um homem diz que está mentindo, ele está realmente mentindo ou dizendo a verdade? Se está mentindo, está dizendo a verdade; se está dizendo a verdade, está mentindo.

<sup>23</sup> *Paideia* (παιδεία) em grego tem várias acepções como educação, exercício educacional, formação, conhecimento, ensino. Hadot trata de *paideia* como o desejo grego de formar e educar. Em Epicteto há uma forte tendência em seus discursos de uma *paideia* neste sentido de formação, autoeducação de seus pupilos, inclusive em seus exemplos. A palavra chave para este tipo de educação na filosofia antiga é *areté* (ἀρετή) que também, sobre várias acepções, pode ser considerada como *excelência*, *virtude*, *nobreza*. Sobre esse tema ver Werner Jaeger, *Paideia: a formação do homem grego*, tradução de Artur M. Pereira, editora Martins Fontes.

pensamentos e seus processos de julgamento e assentimento das representações externas. Essa ênfase dá sustentação para a filosofia como terapêutica de si ou autotransformação. Porém ela só é possível dentro daquilo que está no âmbito de nosso poder ou controle. Sócrates já ensinava isso conforme se lê na *Apologia* quando fala do medo da morte<sup>24</sup>. Podia somente colocar valor naquilo que estava em seu poder e, neste caso, a intenção e a ação moral, pois elas dependiam inteiramente de sua escolha e de sua firmeza. Neste sentido, diz Hadot

Aqui novamente, conhecimento não é uma série de proposições ou uma teoria abstrata, mas a certeza da escolha, decisão e iniciativa. Conhecimento não é apenas saber claramente [sobre conceitos], mas saber-o-que-deve-ser-preferido, e assim saber como viver<sup>25</sup>.

O intelectualismo socrático<sup>26</sup> é muito combatido por tentar simplificar em demasia a questão da *virtude* e do *bem viver*. E ele se estende a Epicteto, porém, John Sellars diz

Até onde nós vimos, Sócrates não identifica *epistême* [conhecimento] com *logos* [discurso] e não pensa que esses princípios serão o suficiente neles mesmos para transformar o comportamento de um indivíduo. Ao contrário, ele identifica *epistême* com *techné* [arte, habilidade], argumentando que é isso *que* impacta sobre o comportamento de um indivíduo, e não meramente a posse dos *logoi* [discursos] subjacentes àquela *techné*<sup>27</sup>.

Essa é a visão também em Epicteto, pois ele afirma que o conhecimento não é suficiente para viver filosoficamente.

---

<sup>24</sup> “Ninguém sabe o que seja a morte, e, ignorando até mesmo se porventura não será para os homens o maior dos bens, temem-na como se soubessem com certeza que é o pior dos males. (...) Neste particular, senhores, é possível que eu seja diferente da maioria dos homens, e se tivesse de considerar-me excepcional em alguma coisa, seria justamente nisto: como não conheço suficientemente o que se passa no Hades, também não tenho a ilusão de conhecer.” *Apologia de Sócrates*, XVII, 29a –b, no livro *Diálogos*, trad. Carlos Alberto Nunes, edições Melhoramentos, 1970.

<sup>25</sup> HADOT, Pierre. *What is ancient philosophy?*, p. 33.

<sup>26</sup> O *intelectualismo socrático* sobrevive em Epicteto no sentido de que o princípio afirma que cada ação é determinada pelas opiniões ou julgamentos ou crenças que o indivíduo estabelece. Ele também se estende de forma mais radical em Epicteto no sentido de que toda emoção é fruto de julgamentos ou opiniões e, portanto, ao alterar o primeiro, altera-se e corrige-se o segundo.

<sup>27</sup> SELLARS, J. *The art of living – The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. 2ª ed. London: Bloomsbury, 2009, p. 52.

Quem, então, está fazendo progresso? O homem que lê muitos tratados de Crísipo? O que, é a virtude não mais do que isso? – ter ganho conhecimento de Crísipo? [...] Mas agora, enquanto reconhecemos que a virtude produz uma coisa, nós estamos declarando a aproximação à virtude, a qual é progresso, produz alguma coisa mais<sup>28</sup>.

Desenvolver as virtudes é realizar o *a terapêutica de si*. Realizar isso é inverter, consciente e racionalmente, os valores recebidos pela sociedade como riquezas, honrarias, prazeres, em valores filosóficos como contemplação, felicidade, virtude, serenidade. É a partir desses princípios que a filosofia antiga, segundo Hadot, revela um grande poder terapêutico para o próprio indivíduo. E é baseado nisso que Hadot afirma a filosofia antiga como ética do bem viver. E é neste caminho re-aberto por Hadot que vamos andar com Epicteto e seus ensinamentos de uma *ética do bem viver*. “Para o estoico, filosofar é então exercitar-se a “viver”, isto é, viver consciente e livremente<sup>29</sup>.”

---

<sup>28</sup> D I.IV.6-7.

<sup>29</sup> HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, p. 31.





## CAPÍTULO 2 - ÉTICA EM EPICTETO

A ética em Epicteto fornece, para aqueles que querem viver uma vida filosófica, as ferramentas conceituais e práticas para estar em bem viver e atingir serenidade e evitar seus opostos. Como coloca Keith Seddon no início de seu livro *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes*, a ética dos estoicos tentava responder a essa pergunta: “A vida é cheia de infortúnios e desapontamentos, então como podemos ser felizes e florescer?”<sup>30</sup> A ética do bem viver deve responder a essa pergunta, e dar ao indivíduo uma nova perspectiva de pensamento e ação. Mas do que trata a ética segundo os estoicos? Podemos inicialmente delimitar este campo no estoicismo como está em Diogenes Laertius

Os estoicos dividem a parte ética da filosofia em doutrinas do impulso, do bem e do mal, das paixões, da excelência, do fim supremo, do valor mais alto, dos deveres, e da exortação e dissuasão em face da ação<sup>31</sup>.

E o que Epicteto diz sobre a ética estoica? “[...] o segundo campo de estudo [ética] – aquele o qual tem a ver com nossas escolhas e com a discussão do que é nosso dever em consideração a elas<sup>32</sup>.” De fato, a ética lida com as ações, mas não somente com as ações externas efetuadas pelo indivíduo, mas com as escolhas e o assentimento ou a recusa racional logo anterior às essas ações. Essa é a tônica em Epicteto. Próprio da ética, então, é realizar ações que venham através de um correto julgamento<sup>33</sup>. Neste sentido, a ética estoica é centrada fundamentalmente no agente e ele pode fazer progresso moral exercitando sua capacidade para uma escolha racional de uma maneira que o leve à *euroia*. Portanto, ele tem responsabilidade exclusiva por seu próprio bem ou mal. “O bem do homem e o mal do homem residem na escolha moral [προαιρέσει], e todas as outras coisas são nada para nós<sup>34</sup>.” Dentro do campo da ética estoica, e de Epicteto, alguns entendimentos teóricos são necessários para dirigir com mais eficiência as ações do

<sup>30</sup> SEDDON, Keith. *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes: guides to stoic living*, Abingdon: Routledge, 2005, p. 2.

<sup>31</sup> DIOGENES LAERTIUS. *Diogenes Laertius: Live of Eminent Philosophers*, Trad. R. D. Hicks, Vol. II, Cambridge: Harvard University Press, 1925, L VII, 84. A partir de agora em abreviatura.

<sup>32</sup> D II.XVII.15.

<sup>33</sup> Seria o que se chama de *teoria da ação* em Epicteto. Porém, discute-se se a *teoria da ação* que ele propõe deva ser efetivada em ações exteriores ou não. Estou inclinado a pensar que o campo de ação que Epicteto propõe é a ação interna, não necessariamente tendo que ser efetivada no mundo exterior. Falaremos mais sobre isso no decurso deste trabalho.

<sup>34</sup> D I.XXV.1.

indivíduo. Por isso, antes de passarmos à teoria da ação em Epicteto, aquela que leva em direção à *euroia*, vamos analisar os tópicos fundamentais que dão apoio a ela. Esses três tópicos são uma perspectiva nossa a respeito dos limites teóricos da ação ética do indivíduo, mas sabemos que ao fazer isso, desmembrar alguns tópicos e não outros, estamos enfraquecendo a teoria ética como um todo, pois a filosofia ética de Epicteto e do estoicismo é uma filosofia orgânica, onde todas as partes estão interligadas. Ao separá-las conseguimos um pouco mais de detalhamento e análise aprofundada, mas perdemos um pouco (às vezes muito) da abrangência do todo. Mas, dentro do recorte necessário que um trabalho de pesquisa envolve, pensamos que ainda assim podemos ter, mesmo que parcial, uma nítida ideia do significado e da prática da ética do bem viver de Epicteto.

## 2.1 – TÓPICOS FUNDAMENTAIS: RAZÃO, FÍSICA E NATUREZA

Para podermos aprofundar a questão do *bem viver* e o objetivo dela, a *euroia* em Epicteto, faz-se necessário definir os tópicos fundamentais de sua filosofia que darão apoio à sua teoria da ação, a qual chamamos, no próximo capítulo de *ações excelentes*. Sendo elas a *razão*, a *física* e a *natureza*, esses tópicos dão forma e sustentabilidade a todo discurso e prática da ética de Epicteto e por isso é importante averiguarmos um pouco mais de perto cada uma delas, onde se fundamentam e quais limites colocam para desenvolver uma *ética do bem viver*.

### 2.2.1 – RAZÃO

Nos Discursos Epicteto usa majoritariamente o termo *logos* para se referir a *razão*. O ser humano possui um *logos*, o usa para averiguar seus julgamentos e as representações externas que chegam até ele. Porém, vamos considerar razão aqui como *faculdade da razão* ou *faculdade do raciocínio* (*reasoning faculty*) que nos Discursos está como *dynamis logiké* (ἡ δύναμις ἡ λογική). Podemos argumentar nossa escolha pelo fato de que o termo *faculdade* combina mais com o termo *habilidade*, que é, como veremos mais adiante, são consideradas as virtudes para Epicteto. Desenvolver a faculdade é desenvolver uma habilidade e é estar no desenvolvimento e progresso das virtudes,

portanto no caminho da *europa*. Outro argumento é que em dois capítulos fundamentais da importância e do uso da *razão*, o I e o XX do livro I, Oldfather traduz o termo *logos* por *reasonig faculty*, sendo que em um desses capítulos, o primeiro do livro I, está, em grego, *dynamis logiké*. Essa escolha de tradução se deve ao fato de que nestes capítulos Epicteto está reiterando a poderosa *habilidade* que a *razão* tem de perceber e contemplar a si mesma e esta é uma habilidade fundamental da *razão* à qual é fundamental também para sua prática do bem viver<sup>35</sup>.

Podemos considerar a *razão* como fundamento primeiro da ética e de toda doutrina estoica. Aliás, não será à toa que os Discursos começam no Livro I – Das coisas que estão em nosso poder e das que não estão em nosso poder - já com a definição da faculdade da *razão*. Ele começa assim

Dentre as artes e faculdades (*dynaméon*) em geral você não achará nenhuma que é autocontemplativa, e, portanto, nenhuma que seja autoaprovável ou autorreprovável<sup>36</sup>.

Nem a gramática, nem a arte da música são autocontemplativas mas lidam apenas com coisas externas a elas. Qual arte ou faculdade então leva em consideração a autocontemplação? “A faculdade da *razão* (*dynamis logiké*); pois esta é a única que temos herdado a qual nos leva ao conhecimento tanto de si mesma [...] quanto de todas as outras faculdades<sup>37</sup>.”

A natureza da *razão* a faz ser autocontemplativa e ela não consegue ficar sem ser analisada a si mesma, pois não há nada superior a ela que possa analisá-la. Até porque isso levaria a uma redução ao infinito. A *razão*, então, pode ser analisada somente por ela mesma e essa é sua característica mais importante pois ela permite a autorreflexão.

---

<sup>35</sup> *Psiché* (ψυχή) é uma palavra que aparece nas *Diatribes* de Epicteto com forte cunho intelectual e racional também, mas parece que ela tem outros atributos que não apenas os intelectuais e racionais. Porém tanto em D III.III.2 quanto em D IV.XI.5 ele equipara *psiché* a *logos* de forma inequívoca. O que deixa em aberto a diferenciação mais precisa entre ambos. Mas para nós, neste trabalho, não terá maiores problemas, pois definimos a tradução de *razão* por *dynamis logiké*.

<sup>36</sup> D I.I.1-2.

<sup>37</sup> D I.I.4. Faculdade da *razão* está como ἡ δύναμις ἡ λογική.

Mas qual o propósito da razão? Diz Epicteto, “[...] para o bom uso das representações (*phantasiai*) externas<sup>38</sup>.” A razão é a faculdade que os deuses (Zeus, natureza) colocaram sobre nosso total poder e a mais excelente faculdade de todas, pois domina todas as outras. Se então dominarmos o uso dela, dominaremos a nós mesmos.

[Zeus falando com Epicteto] [...] o corpo não é teu, mas apenas barro habilmente composto. No entanto, já que não pude te dar isso, demos a ti uma certa porção de nós mesmos, esta faculdade de escolha e recusa, de desejo e aversão, ou, em uma palavra, a faculdade [δύναμιν] a qual faz uso das representações externas. Se tu cuidas disto e coloca tudo o que tens nisto, tu nunca ficarás frustrado, nunca impedido, não lamentarás, não culparás, não bajularás homem algum<sup>39</sup>.

O maior bem do ser humano é a razão, porém, diz Epicteto, é a mais negligenciada faculdade humana. Lidamos com ela de modo simplista e acabamos por dedicar mais cuidado com coisas externas a nós, como a aparência e as riquezas. Temos em nós uma faculdade suprema e a descuidamos. É nossa ‘profissão<sup>40</sup>’, como diz Epicteto, como seres humanos, transcender ao nível do bruto ou do animal não racional, e realizamos isso quando agimos conforme nossa natureza racional.

Como convinha, portanto, os deuses colocaram sobre nosso controle apenas a mais excelente faculdade de todas e a qual domina o resto, a saber, o poder de

---

<sup>38</sup> D I.XX.16. A literatura quase em sua totalidade traduz *phantasia* (φαντασία) por “impressão” (*impression*). “Impressão” é aquilo que nos aparece, por exemplo uma nuvem negra de tempestade, ou, como coloca Tad Brennan no seu artigo *Stoic moral Psychology* em *The Cambridge Companion to Stoics*, “[Para os estoicos] uma impressão é uma alteração da alma, comumente embora não necessariamente levada a cabo por um objeto sensível no ambiente do agente, a qual apresenta ela mesma como fornecendo informação sobre como as coisas são”, p. 260. Traduzir por “representação”, por outro lado, indica mais claramente, como diz Ted Brennan acima, um conceito mental, i.é., que há alguma alteração nela, o que não acontece com a palavra *impressão*, que pode ser referida, para o português, mais como algo onde há um toque externo, como uma marca deixada em uma cera, sem uma nítida alteração em quem a percebe. Portanto, vou adotar, a partir de agora, o termo *representação* para me referir à tradução de *phantasia*.

<sup>39</sup> D I.I.12.

<sup>40</sup> *Profissão* em Epicteto com o sentido de função ou aquilo que se espera naquela função particular ou papel existencial. Ver em *Diatribes* Livro I, capítulo 2 *Como pode um homem preservar seu caráter próprio sobre todas as ocasiões*, aqui *caráter* e *profissão* se confundem mas não se excluem. Ver também *Diatribes* Livro II, capítulo 9 *Que embora não sejamos capazes de cumprir a profissão de um homem nós adotamos aquela de um filósofo*, onde ele discorre mais sobre o papel a cumprir e aquilo que é esperado em cada um. Em outras partes dos Livros I e II ele também fala da *profissão* de filho, pai, irmão entre outros papéis e quais são as ações esperadas e devidas em cada um.

fazer o correto uso das representações externas, mas todas as outras eles não colocaram sobre nosso controle<sup>41</sup>.

Para manter o homem no *bem viver* objetivando a *euroia* é necessário que a razão tenha um papel preponderante no correto uso das representações externas à qual é efetivada pela autorreflexão.

O homem naturalmente tem sua função (*profession*) *qua* homem, então uma de suas tarefas é desempenhar bem esse papel, cumprir sua função de homem que se destaca das bestas selvagens pelo uso da razão, i.e., completar sua jornada na determinação natural que lhe foi dada. “Olhe para isso, então, que você nunca aja como uma besta selvagem; se você o fizer, você destruiu o homem em você, você não cumpriu seu ofício<sup>42</sup>.” Por isso temos que preservar a razão em todas nossas escolhas, julgamentos e ações.

A razão é a parte fundamental naquilo que é central à filosofia ética do *bem viver* em Epicteto, a *proairesis*<sup>43</sup>. Diz A. A. Long

A análise racionalista das emoções e das avaliações implica que elas próprias, e os julgamentos sobre os quais elas dependem, estão completamente em nosso poder, depende de nós, dentro do controle de nossa vontade<sup>44</sup>.

Isso quer dizer que nossas emoções não dependem do exterior, dependem, isso sim, de nossa capacidade de assentir racionalmente às representações. Para Sorabji, esse é o maior legado que o estoicismo, tanto na figura de Crísipo quanto de Epicteto, deixa para nós. Diz Sorabji,

Na visão de Crísipo, todas as emoções consistem de dois julgamentos. Há o julgamento que existe do bom e mau (benefício ou prejuízo) por um lado, e o julgamento que é apropriado reagir. [...] Mas as emoções em si mesmas consistem em julgamentos. É importante salientar que julgamentos não são, como aquilo que aparece [*phantasiai*], involuntários. Se aparece para você que você está em uma má situação, você não pode ajudar naquilo que aparece. Mas

<sup>41</sup> D II.7.

<sup>42</sup> D II.IX.3. Traduzi aqui *profession* por “ofício” ao invés de “profissão” pois me parece mais apropriado com o intuito de cumprir com um papel determinado que se efetiva em ações ou escolhas.

<sup>43</sup> Discutiremos a *proairesis* mais adiante em um capítulo específico sobre esse tema, apenas vale dizer que ela é identificada com o *eu moral*.

<sup>44</sup> LONG, A. A. *A stoic and Socratic guide to life*, New York: Oxford University Press, 2007, p. 28.

pode ajudar dando o assentimento de sua razão àquilo que aparece. Muitas pessoas assentem automaticamente àquilo que aparece [*phantasia*], mas o Estoicismo ensina você como pode conter o assentimento enquanto questiona aquilo que aparece. [...] Aquilo que aparece não vira um julgamento até que você dê o assentimento para isso, e isto é, para Crísipo, julgamento o qual constitui as emoções. Se ele está certo, há uma expectativa de mudar as emoções, e fazer isso por meios racionais, precisamente porque elas não são involuntárias<sup>45</sup>.

Esse tipo de abordagem cognitiva das emoções tem a vantagem de possibilitar ao próprio indivíduo exercícios terapêuticos os quais, Epicteto tanto mostra em suas *Diatribes*<sup>46</sup>, servem para avaliar se aquilo o qual deu assentimento ou é um verdadeiro benefício ou prejuízo ou se a reação foi apropriada àquilo que apareceu. E está aí nossa maior e total liberdade: nossa liberdade de assentir sem o constrangimento externo<sup>47</sup>. Isso quer dizer que podemos fazer uso dessa decisão racional tanto corretamente quanto não corretamente e por isso é que precisamos treino (*askésis*). Portanto, tudo o que interessa ao *bem viver* humano está dentro do escopo de nossa *proairesis* e só através dela podemos chegar à *euroia*. E não podemos fazer isso sem o uso vigilante da razão, pois ela faz parte intrínseca de nossa natureza humana e afastar-se dela é afastar-se de nós mesmos. Usar de modo incorreto a razão ou tentar abandoná-la para apenas reagir de forma impulsiva aos eventos externos é uma fórmula exata para nos conectarmos ao desapontamento, à ansiedade e à infelicidade. Agir assim, contra a razão, é agir irracionalmente<sup>48</sup>. A razão, então, é parte imprescindível da *proairesis*, pois permite a autorreflexão e comanda as outras faculdades, por isso é chamada muitas vezes de *faculdade governante* ou *princípio governante*<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> SORABJI, Richard. *Emotion and Peace of Mind – from Stoic agitation to Christian Temptation – the Gifford Lectures*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 2-3.

<sup>46</sup> *Diatribes* (διάτριβης) quer dizer *discursos*.

<sup>47</sup> Se a teoria da ação de Epicteto é interna ou externa, i.é., necessita de ação no mundo ou não, é uma discussão em aberto. Mas nós, no decorrer dessa dissertação, nos inclinaremos para uma teoria da ação interna, ou seja, a liberdade que ele assegura não é da ação positiva no mundo, mas da liberdade de assentir ou recusar uma representação externa. Mais sobre isso trataremos no capítulo seguinte.

<sup>48</sup> Não há em Epicteto uma parte irracional da alma, pois a alma para Epicteto, como para os estoicos, é uma, ou seja, não tem partes. Agir irracionalmente é, então, usar mal a razão, e não ser dominado por outra força que não seja a própria razão. O que deixa uma porta aberta para o aprendizado de como usar bem a razão pois todos temos essa capacidade.

<sup>49</sup> Como princípio ou faculdade governante (ἡγεμονικόν) cf., por exemplo, em I.XV.4; I.XX.11; II.I.39; II.XXVI.7.

### 2.2.2 – FÍSICA

Os três campos de estudos da filosofia estoica, *física*, a *ética* e a *lógica*, têm uma relação orgânica na prática da filosofia. Esta organicidade entre esses tópicos é lembrada também por Diogenes Laertius quando diz

Os estoicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca a lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física<sup>50</sup>.

Para elucidar mais a parte ética deste trabalho faz-se necessário aprofundar um pouco a parte da *física* que, como visto na citação acima, tem parte fundamental nas duas comparações feitas com a filosofia. Importante lembrar que essa metodologia analítica dos conceitos que estamos usando aqui é prejudicial em vista da organicidade da filosofia estoica, portanto ao tentar abstrair somente uma parte dela pode-se cometer erros lógicos ou de interpretação, deixando lacunas ou faltando alguma explicação mais aprofundada que requereria outro campo de estudo ou no entendimento de um contexto mais abrangente. No entanto, vou me ater às especificações da *física* e seus elementos simplesmente no tocante à ética.

Diz Epicteto, “O primeiro [tópico, a física] tem a ver com os desejos e aversões, que ele possa nunca falhar em conseguir o que deseja, nem cair naquilo que ele evita<sup>51</sup>.” Por isso, continua ele mais adiante nos Discursos, dizendo quem é o homem que está em prática neste tópico,

Ele é o homem que pratica não empregar seu desejo, e exercita empregar sua aversão apenas sobre as coisas que se encontram dentro da esfera de sua *proairesis*, sim, e exercita-se particularmente nas coisas que são difíceis de dominar<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> DL VII.40.

<sup>51</sup> D III.II.1-2.

<sup>52</sup> D III.XII.8.



As coisas que se encontram dentro da esfera da *proairesis* são aquelas que estão dentro do seu poder, i.é., *eph'hêmin*<sup>53</sup>.

As consequências de uma má ação do indivíduo neste campo são confusões, tumultos, infortúnios e calamidades assim como as paixões (*patheiai*) da tristeza, lamentação, inveja, ciúme. Para Epicteto toda *paixão* é ruim, pois são resultados de desejos desordenados, medos exagerados, i.é., de um mau uso da razão. Essas paixões, além de o tirar da serenidade, impossibilitam o indivíduo de estar alinhado com a razão. Um indivíduo tomado por *paixões* acaba por ser arrastado para o lado oposto do *bem viver*. Diz A. A. Long, “Na época de Epicteto (e de fato, bem antes dele) filosofia em geral era considerada como um remédio para aliviar os erros e as paixões que resultam de atitudes reativas e convencionais<sup>54</sup>.” Mas é importante deixar claro que Epicteto não é contra as *emoções* ou *sentimentos*, justo o contrário, aquele que está em progresso à *euroia* buscar *bons sentimentos* ou *boas emoções* (*eupatheiai*), i.é., emoções ou sentimentos racionais, que sejam resultado de um correto uso das representações e da *proairesis*<sup>55</sup>.

Para entender a ética de Epicteto é preciso considerar este princípio fundamental da *física* que lida com os desejos e aversões. O que o *desejo* promete? Não falhar em alcançar o que se deseja. E o que a *aversão* promete? Não cair naquilo em que se queira evitar. Mas para desejar algo é necessário antes “limpar” a representação que se tem das coisas e considerá-las como realmente são, sem os julgamentos de valores humanos já associados a elas. É um exercício de *desantropologização*<sup>56</sup>. Uma vez alcançada essa visão *objetiva* das coisas, é que se pode *desejar*.

---

<sup>53</sup> *eph'hêmin* (ἐφ'ἡμῖν) é um termo fundamental na ética de Epicteto. Algumas traduções para ele são *o que está sob nosso controle, aquilo que está sob nosso poder, aquilo que é encargo nosso, aquilo que está sobre nós* (no sentido de responsabilidade). De qualquer forma o sentido é para aquilo que somente nós podemos agir, controlar e garantir o resultado. Vou adotar aqui a tradução *aquilo que está sob nosso poder* pois contrasta, em minha opinião, melhor com aquilo que é externo a nós e do qual não temos poder de escolher, alterar ou decidir, às quais se refere Epicteto nas *Diatribes* como *úk eph'hêmin* (οὐκ ἐφ'ἡμῖν).

<sup>54</sup> LONG, A. A. *A stoic and Socratic guide to life*. New York: Oxford University Press, p. 18.

<sup>55</sup> As *boas emoções* acabam por levar ao *prazer*, mas não se atinge as *boas emoções* pela ligação, primeiro, com os *prazeres*, ainda mais se forem prazeres exteriores, sejam materiais ou corporais. As *boas emoções* estão ligadas intimamente à concepção de *bem* e este em ligação profunda com nosso *eu*, pois só na autorreflexão podemos chegar à fonte do *bem*, que está conectada à ligação entre nossa natureza humana racional e a natureza cósmica. *Boas emoções* são manifestações de conquistas profundas que têm a razão como guia, enquanto *prazeres* são conquistas mais superficiais e que tem a falta do bom ou correto uso da razão como parâmetro.

<sup>56</sup> Pierre Hadot chama de exercício de eliminação do antropomorfismo. No livro *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, entende-se *antropomorfismo* em Epicteto, e na teoria estoica, como “o humano demasiado humano que o homem acrescenta às coisas quando ele as representa para si.”, p. 141.

O exercício consiste, portanto, em primeiro lugar, em definir o objeto ou acontecimento em si mesmo, tal qual é, separando-o das representações convencionas que os homens habitualmente fazem dele<sup>57</sup>.

Esse é um esforço interno do *desejo*<sup>58</sup> no sentido contrário ao impulso irracional, sendo impulso irracional o resultado de desejar mal, desejar aquelas coisas que não estão sob nosso poder e, por isso, não deveriam ser permitidas desejar. Ao conseguir realizar esse exercício, o indivíduo supera a subjetividade e atinge a objetividade fenomenológica<sup>59</sup>. A falta de treino do *desejo* é uma das causas das vidas perturbadas, aflitas e infelizes. Se não se tem controle sobre a vontade, é-se escravo daquelas coisas que se busca irracionalmente, pois não são coisas que estão dentro do âmbito do *desejo* ou *aversão* porque não estão no âmbito das coisas que estão sob nosso poder. O próprio indivíduo é o único que pode escravizar a ele mesmo quando não tem a prática do *desejo*. Essa prática está ligada diretamente à faculdade da razão, por isso abrir mão da *física* é abrir mão da razão e, conseqüentemente, ser arrastado por representações que nos levarão às perturbações.

Diz A. A. Long sobre a *física* em Epicteto

Este campo de diligência nos diz a verdadeira identidade dos seres humanos enquanto tal, nos diferencia dos animais não-rationais e alinha nossas faculdades humanas e potencialidades com o divino autor de nosso ser<sup>60</sup>.

Restringir nosso desejo e aversão ao que está em nosso poder é estar alinhado, como diz Long na citação acima, também com o divino autor (Zeus). Em função disso, o objetivo desse primeiro tópico de estudo é fazer com que o indivíduo consiga sentir-se liberto das falsas concepções de bom e mau, que são as concepções que estimulam o *desejo* e a

<sup>57</sup> HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. p, 137.

<sup>58</sup> Há o *desejo* sobre coisas internas, aquele que está sob o poder do indivíduo, e o *desejo* sobre coisas externas, aquele que está vinculado às coisas que o indivíduo não tem poder, dentre estes, o desejo que vem do corpo, pois ele é considerado um externo para Epicteto. Treinar o desejo é alinhá-lo àquelas coisas que são permitidas desejar porque estão em seu poder e não cair em desejos pelas coisas externas. Por isso, nesta frase *desejo* está em contraposição ao impulso irracional.

<sup>59</sup> Ao realizar esse exercício, o indivíduo alcança a *representação adequada* (*phantasia kaléptiké*) em contraposição à *representação* da primeira impressão, i.é., sem uma devida análise racional.

<sup>60</sup> LONG, A. A. *A stoic and Socratic guide to life*, p. 231.

*aversão*, e, conseqüentemente, impedir que caia em frustrações e perturbações, e assim estará alinhado à natureza divina. Emoções são resultados de desejos, então ter boas emoções é resultado de uma avaliação racional daquilo que se deseja. Ao falhar nos *desejos* e *aversões*, ao invés de cair nas boas emoções (*eupatheiai*) acaba-se por cair nas *paixões* (*patheiai*).

Mas como saber o que desejar e o que ter aversão? Temos que compreender a natureza do *cosmos* e a nossa e, ao mesmo tempo que os diferenciar, entender como se relacionam, pois não há efetivamente uma linha divisória entre natureza cósmica e humana. Especificamente sobre o conceito de natureza trataremos no próximo tópico, mas vale dizer que ao entendermos que há coisas às quais não são afetadas por nossa natureza humana, que pertencem à natureza cósmica, e outras que são do poder de nossa natureza humana, poderemos diferenciar o que e como bem desejar. Ao nos localizarmos dentro do universo (*cosmos*) e da natureza humana, o primeiro tópico não nos diz como desenvolver nossas potencialidades individuais e sociais. Apenas nos mostra os limites. O desenvolvimento de nossas potencialidades é o assunto do segundo tópico, a *ética*. Entretanto, para delimitar o campo ético é preciso compreender o âmbito dos *desejos* e das *aversões*, é preciso que se deseje aquilo que é possível alcançar e tente-se evitar aquilo que é possível evitar, com o entendimento da natureza. Se aquilo que se deseja é verdadeiramente um bem, então nada pode impedir de consegui-lo. Se aquilo que se tem aversão é verdadeiramente um mal, nada pode impedir de evitá-lo<sup>61</sup>. Se conseguir alcançar aquilo que se deseja e conseguir evitar aquilo que não se quer, o indivíduo está em harmonia com a *física*. Se não conseguir alcançar aquilo que deseja, ou cair naquilo que queria evitar, falha neste campo.

Mas como diferenciar aquilo que está em seu poder (*eph hêmin*) daquilo que não está em seu poder (*úk eph hêmin*)? Ao dividir a natureza entre natureza cósmica e natureza humana<sup>62</sup>, aprende-se a considerar que há coisas que não estão sob poder do indivíduo – e que são da ação da natureza cósmica ou do destino – e por isso não dependem dele, e

---

<sup>61</sup> *Bem* e *mal* são aquelas coisas que estão dentro do âmbito daquilo que podemos e devemos desejar, portanto, dentro do âmbito de nosso poder. Tudo o que está fora desse âmbito não é *bom* nem *mau*, mas um *indiferente*. Sobre os *indiferentes*, trataremos com mais especificidade mais adiante no capítulo do *Bem Viver*, mas podemos dizer apenas que, enquanto indiferentes, não têm valor positivo ou negativo e por isso não deveriam fazer *diferença* para nós na busca da *virtude*, da *felicidade* e da *euroia*. Os indiferentes estão localizados no espaço entre a *virtude* e o *vício* e neste ínterim deveriam ser tratados como tal, i.é., com *indiferença*, ou seja, não atribuindo valor algum a eles.

<sup>62</sup> Esta é uma divisão didática que alguns estudiosos de Epicteto utilizam. Porém, para Epicteto, como para o estoicismo, o termo *natureza* engloba universo, cosmos, homem, razão em uma unidade complexa.

há coisas que estão sob o poder do indivíduo e por isso dependem somente dele<sup>63</sup>. Essa é uma distinção fundamental que Epicteto deixa bem clara em seus Discursos e no *Encheiridion*<sup>64</sup>, tanto que neste último ele começa assim,

Há duas classes de coisas: aquelas das quais estão sob nosso controle e aquelas que não estão. Sob nosso controle estão a opinião, a escolha, o desejo, a aversão e, em uma palavra, todas as coisas que são de nossa própria ação; não estão sob nosso controle são, nosso corpo, nossas posses, nossa reputação, nossos ofícios e, em uma palavra, todas as coisas que não são de nossa própria ação<sup>65</sup>.

Essa questão fundamental da *física* nos mostra que há algumas coisas que não estão em nosso poder, que dependem de causas externas, e essas causas externas estão ligadas à necessidade racional da natureza, e por isso elas têm uma finalidade ética também fundamental<sup>66</sup>. Não devemos, então, atentar contra elas. Não temos, neste sentido, escolha de alterar as coisas que são necessárias e racionais da natureza ou do destino, pois tudo aquilo que é externo é perfeitamente racional e necessário. “Devemos fazer o melhor daquilo que está sob nosso poder, e levar o resto como a natureza é<sup>67</sup>.” Seja a vontade de deus<sup>68</sup>, de Zeus, dos deuses ou do destino.

---

<sup>63</sup> Em *Introdução ao manual de Epicteto*, Aldo Dinucci, na nota 1, página 39, coloca o termo, em grego, ἐφ’ ἡμῶν em relação às coisas que estão sob nosso controle. Continua ele, “Como Epicteto dirá a seguir, é preciso que nos concentremos sobre as coisas que estão sob nosso controle em três sentidos. Em relação à representação: retirando dela todo juízo (*hypolêpsis*) equivocado, a partir da compreensão de que nada que não depende de nós é por si mesmo um bem ou mal. Em relação ao desejo (*orêxis*) e à repulsa (*ekklisis*): partindo mais uma vez da compreensão de que nada externo é por si só um bem ou um mal, é preciso que o desejo e a repulsa se apliquem não mais às coisas que não dependem de nós (sendo-nos necessário desejá-las como são), mas às coisas que estão sob nosso controle. Em relação ao impulso (*hormê*): uma vez cientes de que produzimos nosso bem e nosso mal, é preciso moderar os impulsos e encontrar o modo de agir segundo a natureza.”

<sup>64</sup> *Encheiridion* é um termo grego (ἐγγχειρίδιον) que significa *adaga, punhal, arma*, i.é., coisas que estão “ao alcance da mão” para serem utilizadas quando necessárias e que podem ser carregadas com o indivíduo. Este é o nome do *Manual* de Epicteto composto também por Arriano, seu aluno, exatamente para estar sempre ao lado e pronto para ser “sacado” como guia de princípios para enfrentar as agruras da vida.

<sup>65</sup> BOTER, Gerard. *The Encheiridion of Epictetus & its Three Christian Adaptations*. Danvers: Brill, 1999, *The Handbook of Epictetus*, ch. 1, 1, p. 276.

<sup>66</sup> A finalidade ética nas contingências da *natureza* ou são porque são modelos de racionalidade ou porque são, mesmo que não consigamos representar no momento, coisas que são positivas para o *todo* cósmico e, como fazemos parte do *todo*, acabarão por fazer bem a nós também. Há muitas críticas a Epicteto sobre esse *otimismo*, considerando, por exemplo, que inclusive o torturador tem um papel positivo na comunidade cósmica e, portanto, estaríamos, de alguma forma, coniventes com o mal que ele faz.

<sup>67</sup> D II.17.

<sup>68</sup> Usarei a palavra *deus* (θεός) com inicial minúscula neste trabalho, pois nos textos em grego não há inicial maiúscula para essa palavra, sendo usada apenas no início de nomes próprios como *Zeus*. Também pelo fato de que os estoicos eram panteístas e não tinham em deus uma personificação, mas o identificavam de forma impessoal com a natureza.

Qual ajuda, então, devemos ter pronta à mão em tais circunstâncias? – O que, o que mais do que o conhecimento do que é meu, e do que não é meu, e o que é permitido a mim, e o que não é permitido a mim<sup>69</sup>?

Desejar aquilo que não me é permitido desejar e recusar aquilo que não me é permitido recusar é ir contra a natureza e procurar, assim, a perturbação e a infelicidade. O conhecimento para essa diferenciação está em aceitar, na *física*, a distinção entre natureza cósmica e natureza humana e, ao mesmo tempo, entender que se conectam para perfazer o todo.

### 2.2.3 – NATUREZA

O conceito de *natureza* (*physis* ou φύσις) se insere dentro do campo da *física*, porém ele se estende a todos os outros campos como sendo um pano de fundo (como a *razão*) para o entendimento dos outros conceitos dos outros tópicos de estudos estoicos. Mas podemos começar com essa declaração de Epicteto, que concorda com o estoicismo antigo, “[...] qualquer coisa que se faça de acordo com a natureza [κὰτὰ φύσιν] é bem feito<sup>70</sup>.” Para entender o conceito de natureza estoica e o papel que ela atua na ética, é necessário, ao mesmo tempo, termos uma visão do todo e uma visão particularista. Uma se insere na outra criando o que a filosofia estoica chamou de *simpatia* (*simpatheia*), a qual Oldfather definiu assim: “[...] a unidade física do cosmos de tal forma que a experiência de uma parte necessariamente afeta cada outra [parte]<sup>71</sup>.” Isso quer dizer que a presença de Zeus ou deus não é uma presença destacada do mundo ou do ser humano, mas uma parte intrínseca do mundo (*cosmos*) e interna no indivíduo<sup>72</sup>. Então, como diz Diogenes

<sup>69</sup> D I.I.21-22.

<sup>70</sup> D I.XI.5-6.

<sup>71</sup> L I, nota de rodapé 1, p. 100. Brad Inwood em *The Cambridge Companion to Stoics* define assim o conceito de *simpatia*: “[...] uma conexão interna entre eventos que parecem bastante diferentes”, p. 184.

<sup>72</sup> Essa é uma forma de *transcendência imanente*. Segundo Luc Ferry, em seu livro *Aprender a Viver – filosofia para os novos tempos*, “Fundamentalmente, o pensamento grego é um pensamento da imanência, já que a ordem perfeita não é um ideal, um modelo de ser que se situaria em outro lugar a não ser no universo, mas ao contrário, uma característica totalmente encarnada nele. [...] podemos dizer que a ordem harmoniosa do cosmos não deixa ser *transcendente* em relação aos humanos, no sentido exato em que eles nem o criaram nem o inventaram. [...] a palavra “transcendente” deve ser entendida aqui em relação à humanidade. [...] A transcendência não está no céu, mas na Terra.”, p. 281.

Laertius, “Este termo [natureza] é usado no significado do Todo e também naquilo que causa as coisas terrestres<sup>73</sup>.” É essa relação que devemos ter em mente quando pensamos na relação entre natureza e ética, ou entre os tópicos da *física* e da *ética*. O conceito de natureza, então, delimita o espaço em que o tópico da ética pode atuar e em quais circunstâncias é válido atuar.

Ambas, a natureza humana e a cósmica, servem como fundamentos e primeiros princípios da ética estoica. Embora pareça natural para nós perguntar como esses dois focos diferentes da teoria ética podem ter coerência, os estoicos não tinham tal preocupação. Nada é mais característico da escola, desde seu início, no final do século quarto até o final da antiguidade, do que a tese de que a natureza humana e cósmica estão relacionadas como parte do todo<sup>74</sup>.

Sem essa consideração a ética estoica não é possível. Tanto porque não fica delimitado o campo de ação humana, quanto por que muitos dos atributos humanos são “emprestados” do cosmos, como a racionalidade e a percepção.

A base da ética está, então, vinculada à natureza cósmica pois ela diz que somos uma centelha desse princípio governador racional que tudo criou, mas também está vinculada à nossa natureza humana no sentido que, como seres humanos aqui e agora, somos guiados pelo princípio da *autopreservação*<sup>75</sup>.

A pergunta “quem gostaríamos de ser” está vinculada ao padrão de *ser*, e há dois padrões, diz Epicteto, para guiar a resposta a essa pergunta, um padrão universal e outro individual.

Primeiro de tudo, e devo agir como um homem. O que está incluso nisso? Não agir como uma ovelha, gentilmente mas sem um propósito fixado; nem destrutivamente, como uma besta selvagem. O padrão individual aplica-se a cada ocupação do homem e à *proairesis*<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> DL VII.148.

<sup>74</sup> ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD Malcom. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. UK: Cambridge University Press, 1999, p. 676.

<sup>75</sup> Neste ponto a filosofia ética estoica diferencia-se muito da filosofia ética epicurista que tinha como princípio básico do ser humano o *prazer*. Para os estoicos buscar a *autopreservação* nem sempre é buscar o prazer ou fugir da dor, embora os estoicos também levem em conta que o ser humano é movido pelo prazer. Irei trabalhar melhor o conceito de *autopreservação* quando falar do *impulso* (*hormé*) mais adiante.

<sup>76</sup> D III.XXIII.4-5.

Essas são as duas dimensões da natureza que estabelecem um padrão para aquele que procura ser um bom e excelente homem. A primeira é um padrão da *física*, i.é., sou um homem, e esta é minha natureza,

Mas mais importante [do que alguém ler sobre argumentos hipotéticos] é a seguinte lei da vida [νόμος βιωτικός] – que devemos fazer o que a natureza [τῆι φύσει] demanda<sup>77</sup>.

E o segundo é um padrão da *ética* e do dever, i.é., considerando que sou um homem, então devo agir como tal. Em D I.XI.8-12, Epicteto conversa com outro homem que se sentia mal por abandonar sua filha doente, então o filósofo pergunta se sua conduta foi de acordo com a natureza. E para tal era necessário que o homem soubesse a diferença entre o bem e o mal de acordo com sua própria *profissão*, i.é., de acordo com sua função enquanto pai.

A natureza como um todo é de fundamental importância como guia de escolha para a vida virtuosa e *boa* do ser humano.

Natureza, assim, atua como papel tanto de padrão quanto de guia para as ações humanas em dois sentidos: as ‘coisas de acordo com a natureza’ são razoáveis como objetos de escolha por seres humanos só porque nossa natureza humana é o que é; mas o plano maior da natureza é o quadro final e a limitação para todas de nossas escolhas particulares e locais. A Natureza Humana e Cósmica ambas importam<sup>78</sup>.

Em Diogenes Laertius há a definição de *fim supremo* para os estoicos como “viver de acordo com a natureza.” Diz Diogenes Laertius, “Por isso o fim supremo pode ser definido como viver segundo a natureza, ou em outras palavras, de acordo com nossa própria natureza e com a natureza do universo<sup>79</sup>.” Epicteto vai concordar com os estoicos antigos e assim pode ser formulado o *objetivo (telos)* do ser humano, que vai definir

---

<sup>77</sup> D I.XXVI.1-2.

<sup>78</sup> ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD Malcom. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, p. 686.

<sup>79</sup> DL VII.88.

substancialmente seu caminho ético, como “Uma vida em completo acordo com a natureza nos sentidos relevantes (natureza humana e natureza cósmica) é a coisa para a qual os seres humanos foram feitos<sup>80</sup>.” Tal vida seria consistente, suavemente harmoniosa, virtuosa e feliz. Por isso viver de acordo com a natureza e aceitar as coisas de acordo com ela são partes importantes no foco de uma vida ética<sup>81</sup>.

Por isso Epicteto enfatiza que a realização mais admirável e fundamental do ser humano é entender o desejo ou a vontade da natureza e, a partir daí, viver em harmonia com ela.

Há uma relação entre natureza cósmica e natureza humana, mas ao mesmo tempo há uma divisão clara entre ambas, pois a ação só pode ser efetivada, para o progresso do indivíduo em direção à *euroia*, na segunda. Ambas as naturezas servem como fundamentos e primeiros princípios para a ética estoica e, neste sentido, não podemos tratar das ações humanas completamente separadas da *física* assim como uma *física* separada das ações humanas não é de interesse da escola nem de Epicteto. Esta suposta *metafísica* estoica só tem sentido se ela funda ou justifica as ações do indivíduo aqui e agora<sup>82</sup>.

É fato irrefutável e quase inquestionável para os estoicos de que a natureza humana é fruto da natureza cósmica e todos os atributos que recebeu desta são suficientes para o bom desenvolvimento de sua vida na terra. Diz A. A. Long,

Ele [Epicteto] acredita, como importantes filósofos antes dele acreditavam, que os seres humanos nasceram com tudo o que necessitam, em termos de capacidades básicas, para entender o mundo, e que os impedimentos para viver bem podem ser corrigidos ou pelo menos melhorados por uma combinação de doutrinas corretas e uma perseverante autodisciplina<sup>83</sup>.

Somos determinados em nossa natureza humana, mas na ética somos responsáveis por estarmos no *bem viver* e em direção à *euroia*. Uma vez que somos feitos assim, pela natureza cósmica ou divina, temos que aceitar esse fato e aprender como desenvolver

---

<sup>80</sup> ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD Malcom. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, p. 685-6.

<sup>81</sup> Discutiremos um pouco mais sobre a natureza como *telos* no capítulo da *Virtude e Euroia*.

<sup>82</sup> No fragmento 1 do Oldfather, escreve Arriano, “O que me importa, diz Epicteto, se todas as coisas existentes são compostas de átomos, ou de indivisíveis, ou de fogo ou terra? Não é o suficiente aprender a verdadeira natureza do bom e do mau, e os limites dos desejos e das aversões, e também as das escolhas e recusas, e, por empregar elas como regras, ordenar os assuntos de nossas vidas, e recusar as coisas que estão além de nós?”

<sup>83</sup> LONG, A. A. *A stoic and Socratic guide to life*, p. 17.



nossa natureza humana terrena de modo ético. Para tanto, primeiro, aceitamos o fato de sermos fruto da natureza divina; segundo, entendemos que nosso fundamento ético está, pelo menos em seu início, na autopreservação (e não na busca do prazer ou na fuga do sofrimento, como os epicuristas queriam) de nossa natureza; a partir desse fundamento da natureza humana, nos tornamos agentes morais em direção à virtude (*areté*).

Viver de acordo com a natureza está vinculado tanto à natureza cósmica quanto à natureza particular, porém, mesmo nas ações éticas particulares o que interessa, além da efetivação da ação no mundo, são as ações internas do ser humano.

Enquanto por mim, fico contente se exercito o desejo e a aversão de acordo com a natureza [κατὰ φύσιν], se emprego a escolha e a recusa como minha natureza é, e similarmente emprego propósito e plano e assentimento<sup>84</sup>.

Também em D II.XXIV.19 Epicteto diz que aquele que não manifesta desejo, aversão, escolha ou propósito de acordo com natureza, acaba por não ser ninguém, pois está completamente destacado tanto de si quanto da natureza cósmica. Em D III.III.2 diz que o bom e excelente homem lida com as representações externas de acordo com a natureza. Essas ações são aquelas que, de acordo com a natureza, estão no âmbito de nosso poder e, por isso, na esfera da *proairesis*.

Por fim, os tópicos que possibilitam uma ética do bem viver em direção à *euroia*, são a razão, a física e a natureza. A primeira é parte imprescindível de toda ação humana e possibilita a correção em cada passo da análise, tanto intelectual quanto prática, por ser autocontemplativa e permitir, assim, a re-flexão. A segunda é fundamento teórico da ética por ser o primeiro patamar de entendimento daquilo para onde o homem deve se movimentar, *desejo* e *aversão*. Saber bem desejar é condição para uma vida com *boas emoções* (*eupatheiai*). A terceira, a natureza, é condição fundamental para o entendimento do ser humano e seu lugar no *cosmos* e assim poder separar intelectualmente aquilo que está em seu poder daquilo que não está em seu poder. Elas estabelecem, prioritariamente, limites negativos, de delimitação para uma ação ética positiva. Agir em direção à *euroia* é ter ações positivas, mesmo que elas sejam ações internas do indivíduo.

---

<sup>84</sup> D I.XX.2.

Assim definidas os tópicos para uma ação de uma ética em Epicteto, passaremos a estudar os mecanismos de funcionamentos do indivíduo para efetivar as ações em direção à *euroia*.



### CAPÍTULO 3 – AS AÇÕES EXCELENTES E O MECANISMO DA AÇÃO HUMANA: PROAIRESIS, ASSENTIMENTO E IMPULSO

Depois de estabelecermos o papel da natureza humana e da natureza cósmica e assim a posição do indivíduo no universo, pois, para aprender nele a viver, é necessário conhecer o mundo que o cerca e sua posição nele, cabe agora darmos atenção ao indivíduo particular e sua natureza para investigarmos quais são as características dele que levadas à prática efetivam o *bem viver* e o levam à *euroia*. Os tópicos anteriores estabelecem o início do poder interior de o indivíduo não ser determinado por nenhuma circunstância externa, pois dão os limites da autorrestrição. Seguindo os entendimentos deles, o indivíduo está devidamente em compreensão dos limites entre ele e as externalidades, i.é., todas as coisas que não estão em seu poder (*úk eph'hêmin*). A partir de agora o indivíduo está apto a começar seu processo de entendimento interno de desenvolvimento de sua moralidade, de sua ética, de seu bem viver. O indivíduo que busca o bem viver através da filosofia possui de forma consciente um método de entendimento da natureza geral e de sua natureza humana que o coloca apto a desenvolver uma epistemologia e uma ética que o mantém no caminho das *virtudes*. Assim é capaz de praticar alguns exercícios de terapêutica de si<sup>85</sup> que efetivam o bem viver e o coloca em direção à *euroia*. O objetivo das ações excelentes é, para Epicteto, então, determinar como podemos evitar desapontamentos e cair naquilo que não queremos que aconteça para, a partir disso, nos mantermos em um estado de imperturbabilidade e sereno fluxo de vida. No final deste capítulo, como já viemos mostrando em nosso entendimento da ética do bem viver de Epicteto, afirmaremos que *ações excelentes* são ações internas ao indivíduo e que a manifestação ou realização delas no mundo não é parte importante nem fundamental para sua ética. Isso porque a *proairesis* está delimitada por aquilo que está estritamente em nosso poder.

Agora vamos estudar os aspectos da ação interna mais importantes para uma *ética do bem viver* em Epicteto. São três aspectos que se inter-relacionam e se confundem na prática, mas tentarei separá-los em seus aspectos fundamentais para formar, assim, uma visão específica da importância de cada um sem tentar descuidar da organicidade que esses

---

<sup>85</sup> Cf. Hadot em *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* onde ele descreve exercícios para a terapêutica de si ou autotransformação do indivíduo.

aspectos têm entre si. Os aspectos são eu moral (*proairesis*), assentimento (*synkatathesis*) e impulso (*hormé*).

### 3.1 EU MORAL (*PROAIRESIS*)

Embora exista várias formas de tradução de *proairesis* (προαίρεσις), será aqui considerado como o centro de referência do *eu moral*. Ao escolhermos essa tradução, ela encontra duas dificuldades que precisamos passar. Primeiro o uso da palavra *moral*, que é considerada a partir de certa época posterior a de Epicteto, como referente a princípios e não a ações. Ações seriam as éticas antigas, como a ética das virtudes de Aristóteles e da qual também participa a ética do bem viver de Epicteto. Mas, neste mesmo sentido, *eu moral* em Epicteto não se restringe somente às questões e ações da razão prática – e esta é uma das grandes diferenças entre o termo *proairesis* em Aristóteles e Epicteto<sup>86</sup> –, pois há princípios morais em Epicteto que estão inseridos dentro dos tópicos de estudos e de sua concepção de natureza ou Zeus. Então há princípios morais dentro ou junto à ética do bem viver de Epicteto e considerar isso é dar expansão ao *eu*. Aí começa o segundo problema, que é uma continuação do primeiro: se traduzimos por *eu moral* isso quer dizer que há um outro *eu* que não seja moral? Se a tradução que tivéssemos escolhido fosse *eu ético*, essa problemática posta anteriormente teria valor e substância. Como *moral* está vinculado a princípios e ações, em Epicteto, *eu moral* é uma expansão do *eu*, pois não abarca somente as questões da razão prática e considera as questões dos julgamentos, assentimentos, desejos, paixões, emoções, intelectuais, além de abranger o *eu* de forma mais completa, como social e, no caso de Epicteto, universal ou cosmopolita. Mas então por que não somente *eu*? Porque a consideração de um *eu* que não esteja diretamente conectado à atividade de construção de seu caráter, e isso é uma atividade *ética e moral* em Epicteto, não é um *eu*.

Posso dizer para você – que o homem que não sabe quem ele é, e para que nasceu, e qual espécie de mundo é este o qual ele existe nele, e com quem ele compartilha ele; e não sabe o que as boas coisas são e quais são os males, o

---

<sup>86</sup> O termo *proairesis* foi usado com mais ênfase em Aristóteles e muitos autores fazem essa referência e a comparam com o uso em Epicteto. Em *Ancient and Modern Insights About Individuality, Life and Death* (2006), Sorabji trata especificamente sobre essa diferença no uso do mesmo conceito, no subcapítulo *epictetus' proairesis: divergence from aristotle*.

que é o nobre e o que é o vil; e é incapaz de seguir ou a razão ou a demonstração, ou o que é verdadeiro e o que é falso, e não pode distinguir um do outro; e não manifesta nem desejo, nem aversão, nem escolha, nem propósito em acordo com a natureza; não assentirá, não recusará, não suspenderá o julgamento – tal homem, somado tudo isso, andarà por aí surdo e cego, pensando que é alguém, quando na verdade não é ninguém<sup>87</sup>.

Não há essa divisão, em Epicteto, entre um *eu* e um *eu moral*. Tanto que às vezes ele diz que possuímos uma *proairesis* e parece, então, que neste caso há um possuidor e algo a ser possuído. Se possuo a *proairesis* quem é este *eu* que a possui? Mas em outros momentos ele diz que somos a *proairesis*. O que interessa é que ela é o centro de referência de nosso *eu moral* daquilo que quando dizemos *eu* é a ela que nos referimos.

Para nós, então, o *locus* da moralidade está na *proairesis*. Os tópicos de estudo do estoicismo são condições de entendimento para a ação, mas não são, simplesmente pelo conhecimento delas, o próprio exercício do *eu moral*. O indivíduo está cercado de determinações: Zeus ou natureza cósmica, sua própria natureza, as próprias lições do estoicismo a respeito dos tópicos, o destino e a razão universal, porém o centro da moralidade está nele, em sua *proairesis*, seu centro de *liberdade* de todas essas determinações e seu centro de *responsabilidade*, sua *personalidade moral*, enfim, seu *eu moral*. Epicteto, enfatizando isso, diz,

A doença é um impedimento para o corpo, mas não para a *proairesis*, se assim você não desejar a si mesmo. Mançar é um impedimento para a perna, mas não para a *proairesis*. E diga a si mesmo sobre cada uma das coisas que acontece a você; pois você achará o impedimento para algo mais, mas não para você<sup>88</sup>.

Porém, antes de argumentarmos sobre nossa perspectiva de *proairesis* como *eu moral*, analisaremos, dentro de alguns dos autores que identificam *proairesis* em Epicteto com *eu (self)*, algumas formas de como fazem essa identificação para depois deixar claro em que concordamos e não com eles para, assim, perfazermos nosso conceito de *proairesis* como centro de referência do *eu moral* e não somente do *eu (self)* de forma geral.

---

<sup>87</sup> D II.XXIV.19.

<sup>88</sup> Ench. 9.

A. A. Long traduz *proairesis* como *volição*. Como a raiz da palavra vem de *hairesis* (escolha), sem o prefixo *pro-*, pode-se encarar *proairesis* como um procedimento de possibilidade de escolha ante aquilo que está em nosso poder<sup>89</sup>. Diz ele,

A ideia crucial é o que a pessoa é em termos de suas faculdades mentais, consciência, caráter, julgamentos, objetivos e desejos: volição é o eu (*self*), o que cada um de nós é, enquanto abstraído do corpo<sup>90</sup>.

Neste sentido, continua ele, nosso eu essencial é nossa capacidade de volição, pois, segundo Epicteto, diz A.A. Long, é somente neste domínio que temos a possibilidade de sermos livres. Além da capacidade de volição, diz o autor, o que está incluso neste termo é o *eu* de cada indivíduo com as capacidades de razão, desejo, intenção e consciência reflexiva.

Outra definição importante sobre *proairesis* é dada por Rodrigo Sebastián Braicovich,

[...] *proairesis* como a *faculdade de assentir racionalmente às representações que se nos apresentam*. Como é evidente, esta definição antecipa um problema importante sobre o qual voltarei mais adiante: o fato de que Epicteto defina a *proairesis* como a faculdade de fazer um uso *racional* ou *correto* das representações, implica, em primeiro lugar, que dita faculdade não pode ser identificada sem mais com o assentimento e, em segundo lugar, que a própria definição leva implícito em elemento essencialmente normativo-prescritivo<sup>91</sup>.

Para Braicovich a *proairesis* é o *eu* no sentido de equivalência com *opinião* ou *julgamento* (*dogma*).

Como veremos, o endosso de Epicteto da posição intelectualista herdada dos estoicos antigos é radical: as opiniões [*dogmata*] não são apenas causas *necessárias* para a ação; elas são as únicas possíveis causas *suficientes*<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Sobre outras formas de tradução do conceito de *proairesis*, cf. capítulo 8.2 do mesmo livro de Long.

<sup>90</sup> LONG, A. A. *A stoic and Socratic guide to life*, p. 28.

<sup>91</sup> BRAICOVICH, Sebastian. *La identificación entre el “yo” y la proairesis em Epicteto*, nota de rodapé 2.

<sup>92</sup> BRAICOVICH, Sebastián R. *On Some Rethorical-Pedagogical Strategies in Epictetu’s Discourses Concerning Proairesis*. In: Eidos n° 19, pp. 39-56, 2013, p. 45.

Para tanto, ele considera a passagem D I.XVII.26-27 de Epicteto que diz, “Uma vez mais, é a decisão de sua própria vontade [δόγμα] a qual compele você, isto é, *proairesis* compele *proairesis*.” Porém, o próprio Braicovich escreve que há várias formas de considerar o termo *proairesis* e que “[...] o quadro geral que podemos construir da filosofia de Epicteto variará perceptivelmente dependendo da leitura particular que adotamos do conceito de *proairesis*<sup>93</sup>.”

Richard Sorabji fala sobre como Epicteto, com o conceito de *proairesis*, foi o precursor da ideia de vontade (*will*) e também em como o filósofo romano fez desse conceito a ideia de *eu* (*self*). Para tanto ele dá como exemplo a citação das *Diatribes* I, I, 23:

“Mas eu acorrentarei você.” O que dizes, homem? Acorrentar a *mim*? Minha perna você acorrentará, mas minha *proairesis* nem mesmo Zeus tem o poder de subjugar<sup>94</sup>.

O termo *proairesis* nessa citação, Sorabji traduz por *vontade* (*will*). Uma vontade que está ligada estritamente com aquelas coisas às quais estão sob o poder do indivíduo. É por isso que o tirano, como reitera Epicteto, não pode ameaçá-lo. Associando *vontade* e aquilo que está em poder do indivíduo, Sorabji interpreta Epicteto como que dizendo que aquilo que está sob o poder da *vontade* é a própria ação em direção à construção do caráter pessoal, individual e do qual somente nos temos poder sobre isso. Nisso ninguém pode nos subjugar. Essa unidade, diz ele, é aquilo que Epicteto chama de *proairesis*. Neste sentido, Epicteto está construindo a ideia de um *eu* inviolável, onde tudo que está fora do poder da *vontade* é secundário. Diz Sorabji,

A tensão aqui é sobre o que está sujeito ao poder de sua vontade (*proairesis*). Isso é porque Epicteto está procurando cultivar não qualquer tipo de vontade, mas uma vontade que está direcionada ao que está sob o seu poder. E o que está sob o poder de sua vontade? Não a morte, não o consulado, mas apenas seu caráter<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> BRAICOVICH, Sebastián R. *On Some Rethorical-Pedagogical Strategies in Epictetu's Discourses Concerning Proairesis*, p. 40.

<sup>94</sup> D I.I.23.

<sup>95</sup> SORABJI, Richard. *Self – ancient and modern insights about individuality, life and death*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006, p183.



Quando mudamos nossos objetivos e desejos para aquilo do qual temos poder, continua Sorabji, direcionamos nossa *vontade* e tornamos inviolável nosso *eu*. Para ele, esta é a mensagem mais poderosa de Epicteto, a de que somos invioláveis se considerarmos nosso *eu* como *vontade* e *vontade* associada àquilo que está em nosso poder<sup>96</sup>. Para Sorabji, *proairesis* equivale ao *eu* e dá a ela um caráter mais robusto de *self* (*eu*) em que, ao mesmo tempo, engloba as definições como vontade, poder absoluto do indivíduo, inviolável, capacidade de desejar e escolher, liberdade e, além disso, não reduz a *proairesis* à essas faculdades e definições.

Para Roberto Dobbin *proairesis* é aquilo que está no poder do agente e, portanto, ela está intimamente ligada ao conceito de *eph' hêmin*. O objetivo de Epicteto, diz Dobbin, é que ao ligar esses dois conceitos ele mantém a capacidade de liberdade e autonomia do *eu* e assim fica imune às forças do destino e da necessidade. Diz Dobbin, “De acordo com Epicteto, liberdade é assegurada por limitar o si mesmo (*oneself*) à τὰ προαιρετικά [às coisas que estão no âmbito da *proairesis*], ou o que ele de outra forma chama τὰ ἐφ’ ἡμῶν<sup>97</sup>.” Dobbin diz que Epicteto concebe a *proairesis* como razão, como a marca definidora do homem, e cita a passagem D III.I.40 para confirmar essa ideia, “Você não é carne, nem cabelo, mas προαίρεσις”, i.é., προαίρεσις é o homem. Em D III.XVIII.2-4, diz Dobbin, Epicteto refere claramente a προαίρεσις como *eu* em contraposição ao corpo, “Alguém está falando mal de você. Seu pai está fazendo certos preparativos. Contra quem? Certamente não contra sua προαίρεσις, não é? Aliás, como ele pode? Mas contra seu insignificante corpo, contra suas possessões; você está seguro, não é nada contra *você* [grifo do autor]”.

Brad Inwood coloca a *proairesis* como a *personalidade moral*, e, por isso, é onde se situa o *bom*, portanto a *virtude* e a *eudaimonia*, e está totalmente sob o poder do agente. Ele

<sup>96</sup> Sobre a relação entre vontade, liberdade e aquilo que está em nosso poder (ἐφ’ ἡμῶν) cf. dissertação de mestrado de Marina Christodoulou, *The question of the Freedom of Will in Epictetus: an analysis of his thinking and a proof of the appropriateness of the use of the concepts of: ἐφ’ ἡμῶν and οὐκ ἐφ’ ἡμῶν in his line of argument* em <https://www.era.lib.ed.ac.uk/handle/1842/3613>

<sup>97</sup> DOBBIN, Robert. Προαίρεσις in Epictetus. In: *Ancient Philosophy 11*, pp. 111-135, 1991, p. 128. Susanne Bobzien também usa o artigo plural feminino τὰ ao invés do artigo singular masculino τό, pois diferencia um do outro no sentido de que Crísipo estava preocupado com o conceito τὸ ἐφ’ ἡμῶν enquanto Epicteto estava preocupado com os tipos de coisas que estavam em nosso poder, portanto, τὰ ἐφ’ ἡμῶν. Cf. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 332.

equivale *proairesis* a escolha moral, indiciando, assim, a personalidade moral essencial do indivíduo.

Para Epicteto [*proairesis*] é o lócus do bom e do mau para o homem e é definido em nítido contraste ao corpo e aos objetos externos aos quais a *proairesis* usa como material bruto. Em contraste acentuado ao papel trivial dela na estoa antiga, *proairesis* em Epicteto parece estar em controle de outros impulsos e faculdades e, portanto, é quase equivalente à *hêgemonikon* [faculdade governante, i.é., a razão]<sup>98</sup>.

Sendo o centro da *personalidade moral*, diz Inwood, ele está sujeito à treino e progresso e está sob condições estreitas da natureza, tanto a cósmica quanto a humana. É na *proairesis* que se constitui e se leva a cabo o programa moral da vida do indivíduo.

Para John Sellars, *proairesis* é equivalente à *escolha*.

Ao invés disso, devemos focar toda nossa atenção em desenvolver a única coisa que é genuinamente bom, nomeadamente nossa virtude ou excelência, a qual reside na única coisa sobre a qual temos algum controle real, a saber nossa faculdade de “escolha” (*proairesis*)<sup>99</sup>.

Sellars, assim como Dobbin, também enfatiza a questão de que Epicteto adverte o indivíduo prestar atenção para o desenvolvimento de uma correta *proairesis* somente nas coisas que estão sob poder dele (*eph hêmin*).

Dentre essas concepções de *proairesis* aceitamos alguns pontos e divergimos de outros. Os autores acima citados, têm uma reinterpretação substantiva da concepção de *proairesis* em Epicteto como a *proairesis* de cada indivíduo, aquilo que é mais próprio dele, aquilo que constitui sua identidade pessoal e singular. Aceitamos, como todos esses autores, que a *proairesis* é o centro de referência do *eu*, porém do *eu moral*, i.é., quando nos referimos ao nosso *eu* é ao *eu moral* que estamos nos referindo, i.é., à nossa *proairesis*. Neste sentido nos aproximamos muito de Inwood quando coloca a *proairesis* como *personalidade moral*. Nossa escolha por *eu moral* é que nos Discursos Epicteto dá ênfase

<sup>98</sup> INWOOD, Brian. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. New York: Oxford University Press, 1985, p. 240.

<sup>99</sup> SELLARS, John. *Stoicism*. Durham: Acumen, 2010, 114.

ao segundo tópico de estudos da escola estoica – a ética – e por isso não podemos desconsiderar esse contexto onde se encontra seu principal conceito de desenvolvimento de uma vida moral. A ética do bem viver de Epicteto está toda centrada em uma ideia de *eu*, pois o bem viver é uma construção pessoal e intransferível que necessita de unidade e consistência, e é na *proairesis* que Epicteto encontra e centraliza essa construção. Diz ele em D III.I.40, “Porque *you* não é corpo, nem cabelo, mas *proairesis*; se *you* obter esta beleza, então *you* é belo<sup>100</sup>.” E como tornar bela a *proairesis*? Diz ele, erradique todas as opiniões (*dogmata*) sem valor. Este *eu moral* está ligado ao desenvolvimento de si, e isso é um desenvolvimento do caráter, portanto, moral. Moralidade e interesse de construção de si estão intimamente interconectadas. O desenvolvimento moral não está afastado ou destacado da questão do *bem viver* e de como o indivíduo forma seu caráter nessa senda. Diz Pauline Chazan, em seu livro *The moral Self*,

A descrição apresentada neste trabalho têm certas afinidades com a descrição grega [de eu moral] já que, de acordo com ela, um agente é capaz de responder em uma maneira moralmente apropriada, não como resultado de uma imparcial, impessoal visão, mas por causa de suas próprias preocupações particulares, interesses e relacionamentos: por causa do que ela, no momento da ação, tem como vir a ser. Minha descrição de uma vida moral tem como ponto focal os próprios interesses do eu, preocupações e valores, e então preserva a conexão antiga entre moralidade e o bem da vida humana, entre o que é bom para o agente e o que é moralmente bom<sup>101</sup>.

Oldfather traduz *proairesis* por *propósito*, porém, como está inserido na ética de Epicteto, ele adiciona o *moral* e define como *propósito moral*. Porém, o propósito moral em Epicteto não é apenas uma faculdade, como em Aristóteles que é quase a faculdade deliberativa por si mesma<sup>102</sup>, mas o propósito do propósito moral é desenvolver-se corretamente (de acordo com sua natureza), portanto ele é um complexo de faculdades que perfaz o próprio indivíduo, portanto, *eu*, portanto, *moral*. Por isso a *proairesis* não é apenas uma habilidade ou uma faculdade, mas um centro complexo onde o *eu moral* estabelece sua relação consigo e com o mundo. Neste sentido, concordamos com Inwood quando diz que o correto uso da *proairesis* é, ao mesmo tempo, o desenvolvimento do

<sup>100</sup> ὅτι οὐκ εἶ κρέας οὐδὲ τρίχες, ἀλλὰ προαίρεσις.

<sup>101</sup> CHAZAN, Pauline. *The Moral Self*. London: Routledge, 2002, p.4.

<sup>102</sup> Cf. Inwood *Ancient and Modern Insights About Individuality, Life and Death* (2006), subcapítulo *epictetus' proairesis: divergence from Aristotle*.

caráter ou de sua própria personalidade moral. Em D III.VII.2-4 Epicteto diz que César condenou um sujeito e isso está fora da esfera da *proairesis*, portanto não é um mal. Porém, o indivíduo afligiu-se ou se ofendeu com isso. Isso está dentro da esfera da *proairesis*, portanto é um mal. Se suporta tudo isso bravamente, então isso também está dentro da esfera de sua *proairesis*, portanto é um bem. Em *Ench.* 9 ele diz que a doença não é um impedimento à *proairesis*, somente ao corpo. Ao reagir assim Epicteto está mostrando que o indivíduo vai construindo sua personalidade, pois está desenvolvendo uma correta *proairesis*, ou construindo um correto *eu moral*. Diz Kahn,

O uso de *proairesis* por Epicteto serve para expandir a noção de consentimento em uma noção mais ampla do caráter moral e do “comprometimento” pessoal como modelado em nossas decisões do dia-a-dia, momento-a-momento sobre como lidamos com nossos sentimentos interiores e relações exteriores; e essa noção é apresentada não apenas como o fator decisivo na existência prática mas como o verdadeiro eu [self], o homem interior, o “eu” [“I”] da identidade pessoal.<sup>103</sup>

E sobre essa construção ou desenvolvimento, não há ladrão ou tirano que possa sobrepujarla ou compeli-la contra a vontade do *eu moral*<sup>104</sup>. Em comparação com as coisas externas, em D IV.V.12 tem um indivíduo que está reclamando que sua louça foi quebrada por vizinhos que jogaram pedras nela, Epicteto pergunta se ele é aquelas coisas que foram quebradas, a qual a resposta é negativa. Então ele diz “Não, mas *você é proairesis*<sup>105</sup>.” A *proairesis* está intimamente conectada à razão e ao bem (concordamos com Inwood nesse aspecto), e com todas as faculdades ou habilidades fundamentais que estão em total poder do indivíduo.

Outra dificuldade que nos coloca o próprio Epicteto são as várias formas que ele coloca o conceito de *proairesis*, ora como algo a ser possuído, ora como aquilo que somos e ora como faculdade. Em relação a esta última, em D II.XXIII.11, Epicteto diz que a faculdade que usa todas as outras, que participa de todas as outras, que determina todas as outras é

<sup>103</sup> KAHN, Charles. *From Aristotle to Augustine*. In LONG, A. A.; DILLON, J. M. (eds). *The question of a Ecliticism*, Berkeley: University of California Press, 1988, p. 253. A grande diferença de Epicteto nesta questão, lembra Kahn, é que o eu para Platão e Aristóteles era o *nous*, o princípio da razão. Epicteto abre a porta para uma transformação na ideia de personalidade, pois o *nous* é essencialmente mais impessoal do que a ideia de *proairesis* que Epicteto traz.

<sup>104</sup> D III.XXII.105.

<sup>105</sup> “σὸ οὐδὲν σκευάριον εἶ; οὐ, ἀλλὰ προαίρεσις.”

a faculdade da *proairesis* [προαιρετικὴ δύναμις]. Essa afirmação pode colocar por água abaixo todo esforço de considerar a *proairesis* como um centro de referência do *eu*, pois seria difícil considerar o *eu* como apenas uma faculdade. Mas temos que ter em consideração o contexto no qual ele refere a *proairesis* como faculdade. Pois ele está comparando o uso das faculdades da fala, da visão, do ouvir com a “faculdade” divina que julga e estima o valor das coisas percebidas pelas outras faculdades e, nesse contexto, ele usa o termo *dynamis* para qualificar *proairesis*. Neste sentido, Braicovich nos alerta para as estratégias pedagógicas usadas por Epicteto em relação ao público que frequentava suas aulas.

Isso, espero, trará à luz a riqueza não somente do intelectualismo de Epicteto mas também de algumas das estratégias retórica-pedagógicas que ele põe em jogo ao longo dos *Discursos*<sup>106</sup>.

A *proairesis*, portanto, não se exaure ou se define por uma faculdade e nem por uma habilidade em exclusão de outras. Elas executam as virtudes e são fundamentais para atingir a *euroia*, que é, como diz Inwood, o plano moral de vida do indivíduo, mas somente porque estão conectadas do forma orgânica à *proairesis*.

Portanto, diferentemente de A. A. Long, Braicovich, Sorabji e Sellars não consideramos a *proairesis* como equivalente apenas a uma faculdade seja a *volição* ou a *opinião* ou *juízo* ou a *vontade* ou a *escolha*, respectivamente. A *proairesis*, então, não é uma coisa ou uma faculdade que o indivíduo possui, assim como ele possui algo material ou um pensamento, mas é aquilo que define seu *eu moral*, é aquilo que ele *é* (e se torna). Qualquer ato da *proairesis* não é apenas um ato de *escolha*, ou de *volição*, mas é um ato de um *eu moral* que envolve outras capacidades como de *impulso* e *assentimento*, e conta também com outras características que não somente o *conhecimento*, ideia defendida por Hadot, que diz que a ética estoica também envolvia a sensibilidade e a imaginação.

Sorabji coloca a *proairesis* como equivalente à *vontade*, mas é uma aproximação complicada pelo fato de não existir, em grego, uma palavra única e unívoca que possa ser traduzida por *vontade*. Charles Kahn discute essa questão em artigo *Discovering Will:*

---

<sup>106</sup> BRAICOVICH, Sebastián R. *On Some Rhetorical-Pedagogical Strategies in Epictetu's Discourses Concerning Proairesis*, p. 41.

*from Aristotle to Augustine*. A grande questão, diz Kahn, além de não ter um termo específico que possa ser traduzido por *vontade*, em grego, ele diz que mesmo hoje, na contemporaneidade, não temos uma univocidade de significado para o termo *vontade*. A aproximação entre o termo *bulésis* (βούλησις), em grego, *voluntas*, em latim, e *vontade*, em nossa(s) concepção(ões) contemporâneas, é problemática e cheia de sinuosidades e equívocos. Por isso não associamos a *proairesis* como *vontade*. De alguma forma, essa aproximação não está longe daquilo que Epicteto defendia sobre aquilo que está em nosso poder, mas há de ter ajustes interpretativos para que essa aproximação se conecte de forma precisa com o que Epicteto proclamava sobre *proairesis*. E nossa intenção aqui é definir o termo em sua acepção mais geral, mais abrangente.

Mas onde nos leva dar atenção ao desenvolvimento correto de nosso *eu moral*? O bom uso da *proairesis*, através de suas faculdades, garante ao indivíduo sua autonomia de toda perturbação externa assim como o mau uso garante o contrário, e por isso o *bem* e o *mal* são intrínsecos a ela. Neste sentido a *proairesis* pode (e deve) ser exercitada e educada, primeiro, com a consciência de si mesmo como um *eu moral*<sup>107</sup> e depois como uma capacidade de autointerrogação e autovigilância para que ela não se torne uma má *proairesis*. E é neste ponto que ela está associada intimamente com a *razão*, que é a única faculdade que tem capacidade de ser autocontemplativa, de re-fletir<sup>108</sup>. Por isso, a importância da faculdade racional - *dynamis logiké* - antes do assentimento (a qual é defendida por Hadot), à qual pode ser praticada, melhorada e, digamos, educada, pelo próprio indivíduo que pode, assim, definir novos horizontes em sua vida através de um uso correto de sua faculdade racional e assim estar no caminho da *ética do bem viver*. Essa faculdade é parte intrínseca da *proairesis*. Para Epicteto, a razão é a faculdade governante (*hegemonikón*) e está alinhada à natureza, portanto tem poder sobre as outras faculdades do indivíduo como a capacidade de lidar com as representações, o impulso e o assentimento. Com a razão, a *proairesis* tem em potência a capacidade de assentir de

---

<sup>107</sup> Portanto, ela está ligada ao conceito de *oikeósis* e seus desdobramentos, como mostrou Dinucci. Cf. DINUCCI, Aldo. *Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto*, p. 57-70. IN: Cosmópolis mobilidades culturais às origens do pensamento antigo. Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho, Delfim Leão (Org.). Coimbra: imprensa de Coimbra, 2016. E também assim escreve Hierocles em *Elementos de Ética* col. I.35 “τὸ ζῶιον εὐθὺς ἅμα τῷ γενέσθαι αἰσθάνεται ἑαυτοῦ [o animal assim que nasce se percebe a si mesmo].” AOIZ, Javier; DENIZ, Deyvis; CELLI, Blas Bruni (eds). *Elementos de Ética, Extractos de Estobeo y Glosas de la Suda de Hierocles el Estoico*. Ed. Bilingüe griego-español. Trad. Javier Aoiz, Deyvis Deniz, Blas Bruni Celli, Salamanca: Helamantica, 2014.

<sup>108</sup> Cf. subcapítulo 2.2.1 sobre a Razão.

formas diferentes dentro das contingências e, por isso, o ser humano é livre. A liberdade humana interna pela razão é a liberdade da *proairesis*.

Além do exposto acima, de considerarmos a *proairesis* como um centro de referência do *eu moral* em uma unidade complexa, ainda é necessário, para definir uma visão de uma ética do bem viver em Epicteto, uma concepção qualitativa daquilo onde a *proairesis* deve agir. Aceitamos, como Dobbin e Sellars, que ela está intimamente ligada ao entendimento sobre aquilo que está em nosso poder (*eph' hêmin*) e aquilo que não está em nosso poder (*úk eph' hêmin*) e exatamente por isso é que entendemos que temos nosso âmbito de liberdade e autonomia internas em um mundo gerido pela necessidade cósmica<sup>109</sup> que muitas vezes frustra nossos desejos. Diz Epicteto, “Homem, você possui uma *proairesis* livre por natureza de impedimento e constrangimento<sup>110</sup>”, mas para isso ela deve agir sob os auspícios daquilo que está no âmbito dela mesma. Marina Christodoulou em sua dissertação de mestrado<sup>111</sup> coloca que

Προαίρεσις engloba todas as coisas pertencentes a ἐφ' ἡμῶν [aquilo que está em nosso poder]. Nada de οὐκ ἐφ' ἡμῶν [aquilo que não está em nosso poder], que são coisas externas, pode impedi-la. Consequentemente, é o critério predominante para a liberdade, contudo, sob uma condição: ser livre não significa ser capaz de escolher qualquer coisa que deseja, a saber, ter vontade inconsideradamente. Tenho que ser capaz de ter vontade das coisas da maneira que elas acontecem, e elas acontecem como foram determinadas a acontecer por deus/natureza<sup>112</sup>.

Tudo aquilo que está fora do poder total de nossa *proairesis*, ou seja, aquilo que depende de fatores externos a nós, como posição social, família, condições do corpo, prosperidade material, não devem interferir em nossa busca pela *euroia*. Diz Epicteto

<sup>109</sup> Para o estoicismo, e Epicteto aceita esse fato, tudo acontece por uma razão superior divina sumamente boa. Nada acontece de forma *errada* ou *má*, pois a razão universal, da qual somos uma centelha, é naturalmente *boa*. Como diz Dinucci em nota 34 da *Introdução ao Manual de Epicteto*, “É impossível que a natureza do mal exista no mundo, já que este segue leis imutáveis, invioláveis e harmônicas. Para os estoicos, o mal substancial também não existe no homem, pois todo erro é fruto de uma falsa opinião”, p.43.

<sup>110</sup> D I.XVII.21.

<sup>111</sup> Em <https://www.era.lib.ed.ac.uk/handle/1842/3613>, acessado em 04 de setembro de 2016 às 15h17min.

<sup>112</sup> CHRISTODOULOU, Marina. *The question of the Freedom of Will in Epictetus: an analysis of his thinking and a proof of the appropriateness of the use of the concepts of: ἐφ' ἡμῶν and οὐκ ἐφ' ἡμῶν in his line of argument*, p.9.

Homem, você tem uma *proairesis* livre por natureza de obstáculo e constrangimento. Isto está escrito aqui nessas entranhas. Eu provarei a você que primeiro na esfera do assentimento. Pode alguém impedir você de assentir à verdade? Absolutamente ninguém. Pode alguém forçar você a aceitar o falso? Absolutamente ninguém. Você vê que nessa esfera você tem uma *proairesis* livre de obstáculo, constrangimento, obstrução<sup>113</sup>?

Para Bobzien, a abrangência daquilo que realmente temos poder, portanto o âmbito de ação da *proairesis*, é muito diminuto em Epicteto, sendo o uso das representações externas que está ligado ao assentimento, e o impulso e julgamentos que temos em consequência de assentir<sup>114</sup>.

Isso porque, diferentemente de Crísipo (e de Aristóteles), Epicteto quer estabelecer uma estrutura estável para que em cada circunstância externa que apareça a nós mantenhamos nosso autodomínio, e esta estrutura estável está em nossa *proairesis*. Já para Crísipo aquilo que está em nosso poder é o presente momento quando nada se opõe à realização daquilo que nos propusemos a realizar, ou seja, é contextual. Neste sentido, para Crísipo, a ação externa é uma medida daquilo que está ou não em nosso poder, enquanto que para Epicteto a medida é aquilo que está, internamente, sob o poder da *proairesis*, portanto não são contextuais. Escreve Christodoulou,

Crísipo considera que a fim de decidir se alguma coisa depende de nós, temos que examinar cada caso específico enquanto ele ocorre em cada tempo: alguma coisa depende de nós se no *presente* momento não há obstáculos para impedir sua realização. A existência de obstáculos aparecerá somente se tentamos agir. Por outro lado, Epicteto categoriza uma série de eventos que definitivamente depende de nós em *cada* caso possível. Ele quer garantir que fatores externos, naturais ou humanos, nunca removerão de nosso controle o grupo específico de coisas que está em nosso poder, dos quais o conteúdo ele especifica. Em outras palavras, ele quer estabelecer um ἐφ' ἡμῖν de conteúdo estável que em cada circunstância permanecerá a ἐφ' ἡμῖν<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> D I.XVII.21-23.

<sup>114</sup> BOBZEIN, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 333.

<sup>115</sup> CHRISTODOULOU, Marina. *The question of the Freedom of Will in Epictetus: an analysis of his thinking and a proof of the appropriateness of the use of the concepts of: ἐφ' ἡμῖν and οὐκ ἐφ' ἡμῖν in his line of argument*, p.14.



Se, por exemplo, desejamos caminhar e nada nos impede de seguir esse desejo neste momento, para Crísipo, isso está em nosso poder. Porém, para Epicteto, a qualquer momento *pode* alguma coisa externa nos impedir de realizar esse desejo, como, por exemplo, um indivíduo maior que nós nos forçar a parar. Portanto, somente por essa possibilidade, a ação externa não está em nosso poder, mas nada pode nos constranger, nem o indivíduo que por ventura possa conter nosso corpo, ou coagir-nos a não termos vontade de caminhar<sup>116</sup>. Para Bobzien, Crísipo considera dentro do âmbito daquilo que está em nosso poder (*eph' hêmin*) não somente aquilo que depende de nós, mas aquelas coisas que acontecem por nossa causa (*par' hémas*). Já Epicteto, considera apenas a primeira, pois ele busca a estabilidade interna. Diz Epicteto, “Uma plataforma e uma prisão são, cada um, um lugar, um alto, e outro baixo. Mas sua *proairesis* pode ser mantida a mesma, se você deseja mantê-la a mesma, em cada lugar<sup>117</sup>.”

O exercício cognitivo é relembrar incansavelmente que o que está fora do âmbito da *proairesis* não está, conseqüentemente, dentro do nosso poder.

Saia de casa cedo pela manhã e não importa quem você veja ou quem você escute, examine-o e então responda como se fosse a uma pergunta. O que você viu? Um belo homem ou uma bela mulher? Aplique suas regras, isso está fora da província de sua *proairesis*, ou dentro? Fora. Livre-se disso<sup>118</sup>.

Concordamos com Inwood que a *proairesis* é nosso centro moral e que ao exercitarmos as *virtudes* acabamos por entrar no caminho do *bem viver* e da *euroia*. Também concordamos com Sorabji de que Epicteto está à procura de construir um *eu moral* inviolável, diminuto naquilo que tem poder, porém robusto exatamente nesse lugar de autodomínio (*autarkeia*). Alcançar a invulnerabilidade moral ou o ideal de autonomia racional é ação centrada no indivíduo, no desenvolvimento de seu *eu moral*, de sua *proairesis*, não em algo fora dele. O esforço de um autodomínio ou autoperfeição é o desenvolvimento absoluto da *proairesis*. Assentimento e impulso sem a ligação à

---

<sup>116</sup> Para uma discussão mais detalhada sobre essa diferença entre Crísipo e Epicteto, cf. Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, 330-332.

<sup>117</sup> D II.VI.25.

<sup>118</sup> D III.III.14-15.

*proairesis* são duas faculdades randômicas que não seguem uma diretriz básica, qual seja, a das coisas que estão sob o poder da *proairesis*.

A *proairesis* é nosso centro de identidade moral, um centro ativo inclinado principalmente – mas não exclusivamente - à decisão. Por isso também é o centro de nossa agência epistêmica e a base de nossa capacidade moral. A *proairesis* é a constituinte diferenciadora do ser moral, pois as outras, *impulso* e *assentimento*, também são faculdades constituintes de outros seres vivos não morais. A agência moral, aquela que é responsável pela efetivação do bem viver, é uma agência interna, uma disposição ou condição da *proairesis*. A *proairesis* livre de qualquer perturbação externa está, automaticamente, em harmonia com a vontade da natureza, pois a natureza jamais se coloca como obstáculo externo à própria *vontade* ou *desejo* do indivíduo, desde que ele saiba bem desejar.

Pois eu considero a vontade de deus como melhor do que a minha vontade. Devo unir eu mesmo a ele como um servo e um seguidor, minha escolha é uma com a dele, meu desejo uno com o dele, em uma palavra, minha vontade é uma com a vontade dele<sup>119</sup>.

A vontade da natureza jamais entra em conflito com os fatos externos. Assim, a *proairesis* está protegida de qualquer fato externo e mantém-se sob o poder do indivíduo.

Portanto, pensamos que fica claro que para Epicteto somos nossa *proairesis* em uma unidade complexa de faculdades (*dynamis*) e que não há uma redução a algo a mais fundamental do que a *proairesis* e nem há uma fragmentação do *eu moral*, pois suas faculdades não subsistem sozinhas sem algo que dê unidade a elas. Unidade e continuidade são elementos fundamentais de um *eu moral*. Ao mesmo tempo em que a *proairesis* desenvolvida leva à *euroia*, as virtudes, a *eudaimonia*, a razão, convergem a ela, i.é., à *proairesis*. Por isso é considerada um centro e uma unidade. O que torna ela um contínuo no tempo é o fato de ela estar apoiada em princípios não contingentes, princípios (morais) esses que advêm do estudo dos campos da *física*, da *ética* e da *lógica*, o que lhe dá, além de continuidade, a qualidade de estabilidade. Porém, ela tem de ser corretamente treinada, pois, como diz Epicteto, ela é voltada naturalmente ao *bem* e *mal*

---

<sup>119</sup> D IV.VII.20.

moral, mas não é determinada a estar em harmonia com o *bem*. Podemos, a qualquer momento colocar a nós mesmos, *proairesis*, em sintonia com o *mal* moral. Somos livres para isso. É necessário treino, prática, atenção, cuidado, um exercício constante de educação de si mesmo, uma *auto-paideia*, para alinharmos nós mesmos ao *bem* moral. Isso coloca a questão forte de Epicteto de que ninguém tem o poder de nos oferecer o bem ou nos envolver no mal. Somente nós mesmos temos essa autoridade sobre nós mesmos. Temos que prestar atenção para perseguir e possuir apenas aquilo que está dentro da esfera de nossa *proairesis*. Mas então qual a razão de eu ainda estar perturbado? Nenhuma a não ser a falta de treino da atenção (*prosoché*) às coisas que estão no âmbito ou fora do âmbito de sua *proairesis*, “[...] pois devemos ficar satisfeitos, se conseguirmos escapar pelo menos de alguns erros por nunca relaxar nossa atenção<sup>120</sup>.” Por isso quando colocamos nossa *proairesis* em pessoas ou circunstâncias externas a nós, acabamos, como diz Epicteto, definindo nossos mestres. “Quando nós amamos e odiamos e sentimos medo dessas coisas [riqueza, postos políticos, posições sociais], é necessário que seja que aquele que controla elas serão mestres sobre nós<sup>121</sup>.”

A essência de nosso *eu moral* está, então, nesse processo interno que precede toda ação corporal e, em Epicteto, não depende deste último. É claro que as ações não se efetivam sozinhas e por isso estão intimamente ligadas ao *assentimento* e ao *impulso*. E é neles que vamos dar atenção agora.

### 3.2 ASSENTIMENTO (*synkatathesis*)

O *eu moral* está intimamente ligado aos assentimentos que faz. Uma *proairesis* correta consegue bem reagir às coisas que não estão no âmbito de seu poder, i.é., às representações externas. A esfera do assentimento, que é uma das habilidades do *eu moral*, lida com a capacidade de aceitar a verdade e recusar a falsidade e está associada ao tópico de estudo estoico da *lógica*. “O terceiro [campo de estudo, a lógica, tem a ver] com a anulação do erro e a precipitação no julgamento, e, em geral, sobre casos de assentimento<sup>122</sup>.” Diz Epicteto, “Pode alguém evitar você de assentir a uma verdade?

---

<sup>120</sup> D IV.XII.19-20.

<sup>121</sup> D IV.I.60.

<sup>122</sup> D III.II.2.

Absolutamente ninguém. Pode alguém forçar você a aceitar o falso? Absolutamente ninguém<sup>123</sup>.” Porém, essa capacidade passa pela habilidade de lidar com as representações<sup>124</sup> (*phantasiai*) externas. Não podemos nos responsabilizar por cada representação que chega até nós, pois essas representações nos chegam através das externalidades e de condições que estão além de nosso poder. O que está sempre sob nosso poder é decidir o que fazer com essas representações, ou seja, se damos nosso *assentimento* a elas ou não. Assentir a uma representação é efetivar internamente a proposição “Isso é algo bom e então quero isso para mim” ou “Isso é algo mau então quero me afastar dele” ou “Isso é um indiferente então não o quero nem o recuso” e depois disso ter o impulso correto. O resultado de um assentimento é um alinhamento da razão com a natureza o que garante a correta ação tanto em direção ao *bem em viver* quanto à *euroia*.

O *assentimento*, então, tem a ver com as representações (*phantasiai*). E o que são as *representações* para Epicteto?

As representações externas vêm a nós de quatro maneiras: ou as coisas são, e parecem então ser; ou elas não são, e não parecem ser, tampouco; ou elas são, e não parecem ser; ou elas não são, e, contudo, parecem ser. Consequentemente, em todos esses casos é ação de um homem educado atingir essas marcas<sup>125</sup>.

“Atingir essas marcas” é o mesmo que realizar um correto assentimento, e um homem educado, ou seja, com teoria e prática neste campo, tem a possibilidade de acertar no julgamento de cada uma dessas maneiras que as representações externas o atinge. As duas primeiras – as que são e parecem ser e a as que não são e não parecem ser – são as *representações adequadas* (*phantasiai kaléptiké*) que são aquelas a que o indivíduo educado atinge, enquanto as duas últimas – as que parecem ser e não são e as que não parecem ser e que são – são as *más representações*, às quais o indivíduo que não é educado atinge. Essa fala de Epicteto está dirigida aos pirrônicos e céticos acadêmicos que, na visão de Epicteto, não atingem essa marca de um homem educado nestas questões, já que eles retiram toda capacidade dos sentidos de validar qualquer assentimento. Porém,

---

<sup>123</sup> D I.XVII.22.

<sup>124</sup> Mais sobre a tradução de *phantasiai* por *representações*, cf. nota 38.

<sup>125</sup> D I.XXVII.1-2.

diz Epicteto, “[...] quem dentre vocês [céticos] quando deseja ir ao banho ao invés disso vai ao moinho<sup>126</sup>?”

Diz A. A. Long que as representações se referem não somente às evidências de nossos sentidos, mas também à nossa consciência de todas as coisas. “Todas as coisas” refere-se tanto àquilo que poderia ser considerado bom, mau quanto indiferente. George Long também concorda com A. A. Long e diz que as *phantasiai* não são apenas as coisas percebidas pelos sentidos, mas também as coisas que a mente representa como se estivessem presentes, mas que não estão. A importância do uso das *representações* está em que

[...] animais fazem uso das representações, mas apenas o homem entende o uso das representações. Se um homem não pode ou não faz um correto uso das representações, ele se aproxima da natureza de um animal irracional; e ele não é o que deus fez dele capaz de ser<sup>127</sup>.

Isso quer dizer que a natureza do *bem* e do *mal* está no uso, correto ou não, das representações, pois ela está inserida no âmbito da *proairesis*. Somos afetados pelas *phantasiai*, e entre essas representações e o impulso, que é o movimento para a ação, há o *assentimento* dessas *phantasiai*. É neste momento que temos total liberdade – e responsabilidade – para decidir. E como se chama o homem que segue cada representação que aparece a seus sentidos, pergunta Epicteto: louco<sup>128</sup>. Para não ser louco é imprescindível prestar atenção ao correto uso das representações e não as seguir indiscriminadamente.

E qual a razão para assentirmos a alguma coisa? Diz Epicteto, “O fato de que isso aparece para nós como sendo isso. É impossível, portanto, assentir a alguma coisa que aparece como não sendo isso<sup>129</sup>.” Aliás, essa é a natureza de nosso intelecto<sup>130</sup>, i.é., não sermos compelidos a aceitar algo que é, como não sendo, ou vice-versa.

<sup>126</sup> D I.XXVII.20.

<sup>127</sup> LONG, George. *Discourses of Epictetus with the Encheiridion and fragments*. London: Bohn’s Classical Library, 1887, p. xxviii.

<sup>128</sup> *Mania* (μανία) é a palavra grega para *loucura* ou *demência* no sentido de *desrrazão*. Em D I.XXVIII.33, “τούτου οὖν μηδεμίαν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι τίνος ὑμῖν δοκεῖ; τίνες δὲ λέγονται οἱ παντὶ τῷ φαινομένῳ ἀκολουθοῦντες; - μαινόμενοι.”

<sup>129</sup> D I.XXVIII.1-2.

<sup>130</sup> Em D I.XXVIII.2: “ὅτι ἡ φύσις αὐτῆ ἐστι τῆς διανοίας.”

Mas, para começar com isso, não seja varrido fora de seus pés, eu suplico a você, pela vividez da representação, mas diga, “Espere um pouco, oh representação; permita-me ver quem você é, e que tipo de representação você é; permita-me colocar você para teste<sup>131</sup>.”

E o resultado de nosso assentimento a essas representações, além de guiar nossas ações, também determina as emoções que vamos sentir como consequência do uso correto ou não da razão no escrutínio dessas representações.

Quando, contudo, você deseja perceber quanto sem cuidado você é acerca do bom e do mau, e quanto zelosamente você é sobre aquilo que é indiferente, observe como se sentiria a respeito da cegueira de um lado, e a alucinação mental do outro, e você descobrirá quão longe você está de sentir como deveria sobre as coisas boas e as coisas más<sup>132</sup>.

O que Epicteto quer dizer é que como não sofremos as consequências físicas de um erro de assentimento sobre uma representação, não sentimos claramente o quanto prejudicial isso é. Mas se fizermos a comparação da cegueira física com a “cegueira” mental, podemos ter uma vaga noção do quanto nos prejudica não darmos atenção a este processo de nosso intelecto.

Diz John M. Cooper

A boa ou má qualidade de nossas vidas depende diretamente sobre o que assentimos e recusamos assentir, porque nossos assentimentos determinam o que nós fazemos e em qual espírito fazemos<sup>133</sup>.

Ter o controle sobre o assentimento é lutar contra as representações e, assim, não deixar o impulso agir sem uma revisão racional daquilo que nos aparece. Isso quer dizer que não

---

<sup>131</sup> D II.XVIII.24-25.

<sup>132</sup> D I.XX.12-13.

<sup>133</sup> COOPER, John M. *The relevance of moral theory to moral improvement in Epictetus* in SCALTSAS, Theodore; MASON, Andrew S. *The philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 18.

estamos à mercê da opressão de ninguém quando falamos em nossos assentimentos. Também não temos a quem culpar. Esta é nossa liberdade e nossa responsabilidade.

Diz Hadot, “Se tudo é uma questão de julgamento, todo erro é de fato um falso julgamento, e procede da ignorância<sup>134</sup>.” Nesta relação entre *epistemologia* e *ética* abre-se a possibilidade de pensarmos em nossa liberdade, pois ao errarmos em nossos julgamentos estamos *apenas* presos a falsas representações e, portanto, daremos assentimento àquilo que não deveríamos dar assentimento<sup>135</sup>.

A *epistemologia* fundamenta a *ética* sobre os princípios da *física* e possibilita o ser humano controlar aquilo que está exclusivamente sob seu poder, os *desejos*<sup>136</sup>, as *escolhas* e os *julgamentos*. A busca pela *euroia* então se efetiva na organicidade entre esses três tópicos.

Para Epicteto todos os estados do intelecto, incluindo as emoções, são condicionados pelos assentimentos. Assentir é afirmar um estado do intelecto e uma atitude. Após o assentimento, como consequência, advêm as emoções. É por isso que uma reação puramente emocional, para quem percorre o caminho do *bem viver*, não é uma resposta adequada, pois assim inverte a prioridade entre emoção e razão colocando a emoção à frente do processo de conhecimento (e de autoconhecimento).

Como experienciamos o mundo, e como experienciamos a nós mesmos, depende de ponta a ponta dos julgamentos que formamos, julgamentos sobre

<sup>134</sup> HADOT, Pierre. *The Inner Citadel – The Meditations of Marcus Aurelius*. Trad. Michael Case, Massachusetts: Harvard University Press, 1998, p. 39.

<sup>135</sup> A relação entre *julgamento*, *assentimento* e *opinião* não é resolvida e fechada entre os estudiosos da epistemologia estoica e de Epicteto, até porque em muitas passagens dos Discursos e do *Encheiridion* *julgamento* e *opinião* se equivalem através da palavra grega *δόγματα* (*dogmata*). Aparece em outras partes dos textos de Epicteto *julgamento* como *diagnósis* e *krísis*, mas no sentido forte da epistemologia, *julgamento* e *opinião* são intercambiáveis pela palavra *dogmata*. Assim aparece em I.IX.8, “ἀλλά τὰ δόγματα αὐτὸν ταρασσει [mas as opiniões/julgamentos dele mesmo que o perturbam]”, e, no mesmo sentido, no *Encheiridion* 5a, tanto na versão de Boter quanto da do Oldfather, “ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα [o que perturba os homens não as coisas que acontecem, mas as opiniões/julgamentos sobre as coisas que acontecem].” Há uma diferença em ênfase entre *dogmata* e *dóxa* (δόξα), sendo a primeira uma opinião ou julgamento forte sobre alguma coisa, *Forte* no sentido de não ser alterável tão facilmente e por isso o *dogma* nos leva à ação de escolher ou realizar algo. Já *dóxa* é uma *crença*, um *parecer*, algo que pode ser alterável frente o outra *dóxa* ou *dogma*, e, portanto, não tem tanta força epistemológica ou prática. Por isso nos textos acima não está escrito *δόξα*, mas *δόγματα*.

<sup>136</sup> *Desejo* aqui é o desejo não vinculado ao corpo. No *Encheiridion* ele começa assim: “Há duas classes de coisas: aquelas que estão sob nosso poder e aquelas que não estão. Sob nosso poder estão a opinião, a escolha, o desejo [ὀρεξις], a aversão e, em uma palavra, todas as coisas que são nossa própria ação; o que não estão sob nosso poder são nosso corpo [e os *desejos* relativos a ele], nossas possessões [materiais], nossa reputação, nossos trabalhos e, em uma palavra, todas as coisas que não são nossa própria ação”, BOTER, Gerard. *The Encheiridion of Epictetus & its Three Christian Adaptations*.

a estrutura do mundo, as condições necessárias da vida humana, bondade, maldade, e, acima de tudo, o que psicologicamente ‘cabe a nós’<sup>137</sup>.

Isso quer dizer que experienciamos o mundo através da mediação de nossas avaliações. Segue-se desta afirmação sua famosa passagem no *Encheiridion* 5a

As pessoas se aborrecem não pelo que acontece mas pelas suas opiniões sobre o que acontece. Por exemplo, a morte nada tem para ser temida, porque neste caso ela deveria parecer assim também para Sócrates; mas a opinião sobre a morte, que ela é algo a ser temida, que é a coisa a ser temida. Portanto, sempre que estivermos impedidos ou perturbados ou entristecidos, jamais vamos culpar outro, mas a nós mesmos, isto é, nossas opiniões<sup>138</sup>.

O correto uso de nossos assentimentos irá nos colocar em face de três alternativas, sendo, aquilo que é *bom*, aquilo que é *mau* e aquilo que é *indiferente*. Diz Epicteto, “[...] mas apenas o ato o qual procede de um correto julgamento é bem feito, e aquele que procede de um mau julgamento é mal feito<sup>139</sup>.” Então, apenas uma pessoa confusa julga as coisas por suas primeiras representações, diz Epicteto.

Com isso, Epicteto quer dizer que só devemos dar nosso assentimento imediato às coisas autoevidentes<sup>140</sup> e a todo o resto exercitar a razão para o teste de confirmação das representações externas. Da falha de julgar bem as representações é que segue a dor e a perturbação humana, pois todo o resto não depende de nós. É somente sobre as coisas que estão sob nosso poder que temos a capacidade de julgar bem,

Pois estas são as únicas coisas que fazem o homem livre, que fazem o homem desimpedido, que levanta o pescoço daqueles que se tornaram abjetos, que faz

<sup>137</sup> LONG, A. A. *A stoic and Socratic guide to life*, p. 27-28.

<sup>138</sup> BOTER, Gerard. *The Encheiridion of Epictetus & its Three Christian Adaptations*, Encheiridion Ch.5a, p. 282.

<sup>139</sup> D IV.VII.3.

<sup>140</sup> Para Epicteto há coisas que são objetivas e se aceitarmos ou assentirmos contra a objetividade dessas coisas, estamos em erro de assentimento e, conseqüentemente, de ação. Como exemplo Epicteto diz, “Experimente [*pathé*], se você puder, que agora é noite.” Isso é impossível. “Descarte a experiência que é dia.” Isso é impossível. “Ou experiencie ou descarte a experiência de que as estrelas são em número ímpar.” Isso é impossível”, pois, no primeiro caso, o fato evidente de que é dia e não noite, é impossível de refutar. E, no segundo caso, é arbitrário assentir que as estrelas são em número par ou ímpar. A correspondência para esses julgamentos é assentir ao que é autoevidente.



eles olharem, com os olhos nivelados dentro do rosto dos ricos, e dos rostos dos tiranos<sup>141</sup>.

O assentimento é tudo o que homem possui de seu e da qual faz as ações dos homens serem nobres ou não. Assim como os muros de uma cidade mantêm a cidade inviolável de forças externas, os corretos assentimentos o fazem para manter segura o intelecto de um homem.

Como dito na parte anterior da *proairesis*, é no treino ou exercício dela que definimos nosso *eu moral*, entretanto esse treino ou exercício é como um teste antes do assentimento. Diz Epicteto “E se você formar o hábito de realizar esse exercício, verá que poderosos ombros desenvolverá, que tendões, que vigor. [...] O homem que exercita ele mesmo contra tais representações externas é o verdadeiro atleta em treino<sup>142</sup>.” Esse é o efeito de um assentimento e ele é consequência do uso da *proairesis*.

Charles Kahn, diz,

Cada ação voluntária envolve este momento do assentimento, um momento ao qual podemos racionalmente criticar a resposta sugerida pela *fantasia* [representação] e recusar ou consentir ao impulso proposto: nos seres humanos, o impulso não ocorre sem ao menos um implícito ato de assentimento<sup>143</sup>.

A. A. Long coloca que *proairesis* está ligada às funções mentais de *assentimento* e *impulso*, as duas faculdades completamente desimpedidas que perfazem nosso *eu moral*. Nosso *eu moral* se constitui daquilo que está completamente livre de impedimento e, nesse caso, nosso corpo não constitui nosso *eu moral* porque ele pode ser impedido ou trancado ou compelido por causas externas. Este é nosso poder enquanto agentes, agentes de nosso intelecto, i.é., de nossa capacidade de assentir.

### 3.3 IMPULSO (*hormé*)

---

<sup>141</sup> D III.XXVI.35.

<sup>142</sup> D II.XVIII.26.

<sup>143</sup> KAHN, Charles H. *Discovering the Will from Aristotle to Augustine*, p. 247.

Impulso (*hormé*) é aquilo que nos move em direção à ação. Esta é a interpretação que usarei apoiado na interpretação de Hadot. Ele diz que impulso se refere ao movimento em direção a objetos e este movimento é causado pelo assentimento que damos às representações<sup>144</sup>. Após o assentimento o *impulso* é uma ação ou movimento violento em direção a algo<sup>145</sup> e por isso ele não pode ser treinado ou educado. O que pode ser realizado é examinar e tentar condicionar as coisas que cercam ou antecedem o impulso. Para isso é necessária uma atenção interna (*prosoché*) e ter uma atitude de reserva frente às representações (*phantasiai*) para podermos alcançar a *euroia*.

Nesta passagem Epicteto parece dizer que, a respeito do bom, quando ele aparece ele atrai a alma para ele mesmo, i.é., provoca um *impulso* que não pode ser contido.

No instante em que o bom aparece ele atrai a alma [*ψυχή*] para ele mesmo, enquanto o mal repele a alma dele mesmo. Uma alma nunca recusa uma clara impressão sensorial do bom não mais do que um homem recusará a moeda de César.

Em D I.XVII.1-4 Epicteto diz que no caso do impulso em direção a uma coisa, é impossível sentir [*παθεῖν*] que uma coisa é favorável a mim e desejar outra. Novamente dando a ideia que, uma vez chegado a esse julgamento o impulso não tem outra saída a não ser mover-se em direção a isso, pois não pode nem não se mover em direção ao que sentiu como não pode mover-se em direção a outra coisa da qual sentiu.

[...] todos os pensamentos e ações do homem começam de uma única fonte, a saber *sentimento* [*παθεῖν*]<sup>146</sup> – como no caso do assentimento, o sentimento de que uma coisa assim é, e no caso da divergência ou recusa, que uma coisa assim não é, [...] no caso de suspender o julgamento, o sentimento de que a coisa é incerta, assim também no caso do *impulso* em direção a alguma coisa, o sentimento de que algo é conveniente para mim e que é impossível julgar

<sup>144</sup> Para Hadot, o *impulso* é posterior ao assentimento “Vimos antes que a disciplina do assentimento constitui, por assim dizer, o método fundamental das outras duas disciplinas [desejo e impulso], assim tanto o desejo quanto o impulso dependem do assentimento o qual nós damos, ou recusamos de nossas representações.” *The Inner Citadel*, p. 129. Ele diz que o *impulso* é uma das atividades do intelecto, assim como o *julgamento* e o *desejo*. Para aprofundar essas discussões ver INWOOD, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

<sup>145</sup> Hadot também chama o *impulso* de *tendência*: “[...] enquanto que o impulso ativo ou tendência é vontade a qual produz uma ação.” *The Inner Citadel*, p. 128.

<sup>146</sup> *παθεῖν* vem de *παθαίνω* que pode-se traduzir por apaixonar-se, estar vividamente afetado.

algo como oportuno para mim e ainda assim desejar outra coisa, e novamente, julgar que uma coisa é apropriada, e ainda ser impelido a outra<sup>147</sup>.

Em D I.XVII.24 Epicteto diz que somente um impulso pode sobrepujar outro impulso, aqui dando a entender que o impulso pode ser condicionado por outro impulso, mas não por ele mesmo, “E o que pode sobrepujar um impulso senão um outro impulso<sup>148</sup>?”

Se temos um impulso natural a alcançar aquilo que assentimos como um bem ou evitar aquilo que consideramos como um mal, nota-se como é importante termos bons julgamentos e assentimentos. Se o impulso vem após o assentimento, como diz Hadot, nossa capacidade usar bem as representações é fundamental para direcionarmos este impulso. Para isso uma atitude de reserva anterior ao impulso. Diz Inwood,

Um correto *orexis* [desejo], direcionado ao bom propriamente concebido, estimula um impulso sem reservas. Mas quando há uma possibilidade de que a concepção do bom o qual o agente está trabalhando é incorreto, uma atitude de reserve é requerida<sup>149</sup>.

Esta atitude de reserva e atenção para com o que cerca ou antecede o impulso é uma atitude de quem reconhece em si duas naturezas, a animal e a racional. Educar a natureza animal através da natureza racional não é suprimir as paixões e sentimentos que advém naturalmente de nossa natureza, mas conformá-las à razão. Equilibrar a natureza animal pela natureza racional é cuidar da razão universal ou cósmica e assim se manter em harmonia com a natureza, com “todas” as naturezas: a cósmica, a humana, e individual. Direcionar bem nossos impulsos, que são movimentos naturais e incontrolláveis, portanto, não educados, e torná-los impulsos positivos (*hormé*), i.é., aqueles que trabalham para o desenvolvimento de termos boas emoções, é trabalho para aquele que está em progresso em direção à *euroia*.

---

<sup>147</sup> D I.XVIII.1-4.

<sup>148</sup> D I.XVII.24.

<sup>149</sup> INWOOD, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoics*, p. 124.

Outra afirmação de que o impulso não pode ser contido ou educado, portanto, que é natural sua ação e movimento em direção a algo, é colocada sobre a *autopreservação*. Em Diogenes Laertius, diz

Os estoicos dizem que o primeiro impulso do ser vivo é o da sobrevivência, que lhe foi dado desde o início pela natureza. [...] somos então compelidos a dizer que a natureza, constituindo o ser vivo, fê-lo caro a si mesmo, pois assim ele repele tudo que lhe é prejudicial, e acolhe tudo que lhe é útil e afim<sup>150</sup>.

Segundo Aldo Dinucci, o *impulso* natural do qual faz parte de nossa natureza tem uma relação muito íntima com a noção de *familiaridade* ou *apropriação*, tradução do termo grego *oikeiōsis*<sup>151</sup>. Diz ele, “Ora, para os estoicos, a *oikeiōsis* é o processo pelo qual o vivente sensível torna familiar e próprio primeiramente a si mesmo e depois seu entorno imediato<sup>152</sup>.” Este processo, segundo ele, tem cinco etapas ou desdobramentos da humana *oikeiōsis*, sendo *prōton oikeion* como apropriação de si logo após o nascimento, *oikeiōsis eunoetike* como o despertar do impulso da autopreservação, *oikeiōsis eklektike* como o impulso que seleciona o que conduz à autopreservação, *oikeiōsis sterktike* como o impulso para a criação de laços afetivos e *oikeiōsis hairetike* como o impulso moral.<sup>153</sup>. Diz Epicteto, “Isto não é apenas amor-próprio [*philauton*]; tal é a natureza do animal

<sup>150</sup> DL VII.84.

<sup>151</sup> Em *The Morality of Happiness*, p. 262, Julia Annas diz que *oikeion* vem de *oikos* que significa *casa*, “As pessoas estão *oikeioi* se elas estão relacionadas a você, ou em outra maneira ligadas a sua casa; então *oikeion* vem a significar tanto “aparentado a” [*akin to*] quanto “o que pertence a você ou está ao seu lado” [*what belongs to you or is in on your side*], como oposição ao que é *allotrion*, alheio [*alien*], não pertencente.” Para ela, a melhor tradução é *familiaridade* [*familiarization*] e a ideia é “fazer uma pessoa ou coisa *oikeion* a outra.” Neste sentido, afirma Annas, *oikeiōsis* é o melhor conceito estoico para o entendimento do papel da preocupação com os outros no estoicismo, pois embora nascemos com um impulso (*hormé*) natural de autopreservação, ou seja, naturalmente nos *familiarizamos* com nós mesmos, *oikeiōsis* não é amor-próprio mas a preocupação e o entendimento em direção aos outros e não apenas consigo mesmo.

<sup>152</sup> DINUCCI, Aldo. *Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto*, p. 57-70. IN: Cosmópolis mobilidades culturais às origens do pensamento antigo. Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho, Delfim Leão (Org.). Coimbra: imprensa de Coimbra, 2016, p. 3.

<sup>153</sup> DINUCCI, Aldo. *Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto*, p. 57-70. IN: Cosmópolis mobilidades culturais às origens do pensamento antigo. Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho, Delfim Leão (Org.). Coimbra: imprensa de Coimbra, 2016, p. 4. A. A. Long trata o termo *oikeiōsis* como *apropriação*, isto é, escreve ele na página 182 do livro *A stoic and Socratic guide to life*: “[...] o instinto para autopreservação e para a sociabilidade que os fundadores da escola consideraram como básico para cada motivação inata normal da pessoa, e como *empiricamente* verificável.” Este, é para Long, o ponto inicial da ética estoica de Epicteto e do estoicismo recente. Mais sobre essa concepção de desdobramento da *oikeiōsis* pode ser conferido em Diogenes Laertius, livro VII, 85-88.

homem; tudo aquilo que ele faz ele faz por si mesmo<sup>154</sup>.” Porém, esta é apenas uma etapa do processo da *apropriação* ou *oikeiósisis*, segundo Dinucci.

Parece que os três primeiros desdobramentos da *oikeiósisis* não podem ser condicionados, pois, além de serem naturais, estão fora do âmbito do julgamento e do assentimento. Já os dois últimos desdobramentos da *oikeiósisis*, o impulso para a criação de laços afetivos e o impulso moral, é onde os julgamentos e assentimentos têm um papel preponderante e, portanto, pode o impulso ser condicionado tanto pela atitude de reserva quanto da atenção. Porém essas atitudes são anteriores ao impulso e não tem ação nele mesmo.

Embora o desdobramento da *oikeiósisis* seja um desdobramento da natureza humana, está vinculada à natureza cósmica. Em Diogenes Laertius, ele diz

[...] Crísipo afirma também que viver segundo a excelência coincide com viver de acordo com a experiência dos dados da natureza, e que nossas naturezas individuais são parte da natureza universal. Por isso o fim supremo pode ser definido como viver segundo a natureza, ou, em outras palavras, de acordo com nossa própria natureza e com a natureza do universo<sup>155</sup>.

Considerando nosso impulso inicial, é preciso identificar aquilo que nos manterá vivos enquanto seres humanos. Neste sentido, ele não é uma busca pelo prazer, mas uma busca pela integridade da vida, i.é., naturalmente somos inclinados a buscar preservar nossa vida. Este é nosso impulso primordial a qual temos em comum aos animais não racionais. Para isso há *impulsos apropriados* que manterão nossa integridade em função do cuidado com nossa saúde e preservação, e, contrariamente, *impulsos não apropriados*. Essa ainda não é uma premissa ética, pois está calcada somente em um impulso natural sem a participação da razão.

É a partir desse princípio *mais* a razão que governa o ser humano – e que não governa a besta ou o animal, embora este último também se mova pela autopreservação – que nos tornamos seres *morais*. E, como seres morais temos o dever de agir em direção, não somente à vida, mas em direção à *virtude (areté)*. Aplicar bem as noções morais de bem e mal é dar ao impulso a regra da razão. Diz A. A. Long,

---

<sup>154</sup> D I.XIX.11.

<sup>155</sup> DL VII.87-88.

Se ele [Epicteto] estiver certo, todos os seres humanos concordam em querer prosperar, ter seus desejos pela felicidade realizados, possuir o que é realmente bom e evitar o que é realmente prejudicial, e preferir a justiça à injustiça. A tarefa dele, como ele a vê, é mostrar como os julgamentos particulares das pessoas estão tipicamente em desacordo com suas pré-concepções éticas, e assim as pessoas falham ao alcançar a felicidade e o correto comportamento que elas naturalmente querem atingir<sup>156</sup>.

O ser humano nasceu completamente equipado com as faculdades para o *bem viver*. E essa é a proposta de Epicteto para seus pupilos, mostrar a eles que têm potencialmente todos os recursos que eles precisam para um *bem viver* e, junto a isso, que a razão e a atenção a si (*prosoché*) com disciplina são necessárias para ativar esses recursos potenciais. Esses recursos potenciais passam obrigatoriamente pelos assentimentos e pelo bom direcionamento dos *impulsos*.

[...] enquanto na matéria dos exercícios relacionados aos impulsos à ação, não devemos relaxar nunca nossa atenção, a fim de que esses impulsos para a ação possam ser acompanhados pela cláusula da reserva<sup>157</sup>.

A autopreservação é nosso primeiro impulso ao cuidado de si. Arraigado, como que naturalmente intrínseco, em nossa constituição humana está o comprometimento com a preservação do *eu* desde o nascimento. É claro que à medida que avançamos no tempo e no desenvolvimento, a *afiliação* (*oikeiósisis*) do *eu* com a faculdade racional vai ficando cada vez maior e nossa responsabilidade moral cresce com essa conexão. Vamos crescendo e desenvolvendo uma *afiliação* natural, pelo uso e participação maior da razão, mais com as questões do intelecto do que com as questões do corpo. As questões éticas então vão tomando o lugar daquele impulso inicial pela preservação apenas do corpo. As questões do corpo vão tornando-se *indiferentes* e as questões morais vão tomando o lugar de importância. Começa se efetivar aí o *eu moral*. A *proairesis*, com o desenvolvimento de nossa racionalidade, vai identificando nosso bem viver dentro de nós mesmos e não mais nas externalidades. O ponto de vista moral ou a capacidade moral acontece com um

<sup>156</sup> LONG, A. A. *A stoic and Socratic guide to life*, p. 82.

<sup>157</sup> HADOT, Pierre. *The Inner Citadel*, p. 70.

gradual desenvolvimento desde a *autopreservação* até a perfeição racional. Tudo começa com impulso natural, mas desenvolve-se até o direcionamento de um impulso positivo.

E, em resumo, não é a morte, nem o exilo, nem a fadiga, nem alguma dessas coisas que é causa do seu fazer, ou do seu não fazer, qualquer coisa, mas apenas suas opiniões e as decisões de sua vontade<sup>158</sup>.

Direcionar bem nosso impulso nada mais é, como diz Epicteto, que dar atenção aos nossos assentimentos com a cláusula de reserva para aquilo que aparece, fazer um tratamento das representações antes de agir, e assim contrabalancear sua força natural com a *força da razão*.

Agir com reserva é uma forma de lidar com as coisas que não estão em nosso poder e assim bem reagir para ter o impulso correto. Agir sem reserva é abrir caminho para que o impulso seja contra a natureza ou Zeus e, conseqüentemente, as paixões podem aflorar. Neste instante o indivíduo não está mais em seu suave fluxo de vida (*europaia*) e, portanto, fora do *bem viver*.

Ao invés de assentir à proposição ‘é apropriado que eu deva ser saudável’, o indivíduo assente a ‘é apropriado que eu deva ser saudável, a não ser que alguma coisa venha a interferir nisso’ ou ‘a não ser que isso vá contra os planos de Zeus’. Nesta forma, o impulso não contradirá os planos de Zeus, nem será inconsistente com o conjunto de proposições o qual descreve o destino<sup>159</sup>.

---

<sup>158</sup> D I.XI.33. Neste trecho e um pouco anterior a ele no mesmo capítulo, a *vontade* está associada ao *desejo* quando ele discute qual é a *motivação* (*motive*) para alguém fazer algo, i.é, qual a *causa* da ação de qualquer um, e diz Epicteto “E o que é isso? É, na verdade, nada mais do que aquilo que queremos fazer? – Nada. – E suponha que queríamos fazer alguma coisa mais. O que mais estaríamos fazendo se não aquilo o qual queríamos fazer?” Neste sentido, parece que Epicteto coloca o *desejo* como *causa* da ação. Onde o *impulso* se coloca neste processo de decisão de ação não está explícito neste trecho, mas mais adiante ele diz “E devemos não mais culpar ou o escravo, ou o vizinho, ou a esposa, ou as crianças, como sendo as causas de qualquer mal em nós, já que estamos persuadidos que, a menos que tenhamos decidido que as coisas são assim ou assado, não desempenharemos as ações correspondentes.” Aí parece que ele coloca de forma mais clara a decisão anterior ao *desejo* e este como móvel da ação. Mas ainda assim é uma questão disputada entre alguns autores.

<sup>159</sup> INWOOD, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoics*, p.120. Porém, Inwood considera o impulso com reserva e nós consideramos que a atitude de reserva se dá no assentimento.

A atitude de reserva é uma forma de manter no intelecto do indivíduo que ele pode ser frustrado, pois assim pode ele se adequar de forma mais suave ou sem tanto choque aos acontecimentos que não estão em seu poder. Em *Encheiridion* 2.10, Epicteto diz, “Use apenas a escolha [ὀρμῶν] e recusa [ἀφορμῶν] levemente e com reserva [μεθ’ ὑπεξαίρεσεως] e sem tensão.” Embora a palavra em grego seja ὀρμή, a qual traduzimos por *impulso*, a tradução de Boter e de Oldfather a colocam como *escolha*. E é aí que, em nossa perspectiva, está a atitude de reserva. Porém, *escolha* é uma palavra que remete ao campo de estudo da ética, quanto que *assentimento* remete ao campo de estudo da lógica, que é onde afirmamos anteriormente que se dava essa atitude de reserva<sup>160</sup>. No entanto, sendo na *escolha* ou no *assentimento*, mantemos que o *impulso* em si não pode ser educado ou treinado, somente direcionado de acordo com o que o cerca ou o antecede.

Essa atitude de reserva não quer dizer que não devemos ter ações positivas no mundo, como procurar a saúde, cuidar dos entes queridos e executar várias ações e planos, mas simplesmente quer dizer que quando temos o *impulso* em direção a elas devemos ter uma cláusula prévia de reserva para que possamos manter em nosso poder o *bem viver* e a *euroia*. Em *Encheiridion* 33.13, Epicteto adverte,

Quando você vai visitar alguém com grande poder, diga a si mesmo que você não o achará em casa, que ele o mandará calar a boca, que a porta será batida na sua cara, que ele não prestará atenção em você.

Assim procedendo o indivíduo mantém sua tranquilidade, sua consistência interna, principalmente para as coisas às quais não estão sob seu poder.

Finalizando o capítulo, afirmamos que a *proairesis*, o *assentimento* e o *impulso* são ações que se efetivam no intelecto do indivíduo e que não procuram efetivar no mundo seus resultados como parte fundamental da ética do bem viver em Epicteto. Ao pegarmos a citação que abre o *Encheiridion* 1.1, e que já foi citada aqui antes,

Sob nosso controle estão a *opinião*, a *escolha*, o *desejo*, a *aversão* e, em uma palavra, todas as coisas que são de nossa própria *ação* [grifo nosso]; não estão

<sup>160</sup> Em *Ench.* 48.3 também Epicteto usa ὀρμή para *escolha*, pelo menos na tradução tanto de Boter e Oldfather.



sob nosso controle são, nosso corpo, nossas posses, nossa reputação, nossos ofícios e, em uma palavra, todas as coisas que não são de nossa própria ação.

E percebermos que todas as palavras ali que grifamos – opinião, escolha, desejo e aversão – são consideradas *ação* para Epicteto. Essas ações se efetivam no intelecto e não no mundo. E sobre as coisas que não são da ação do indivíduo, que ele coloca logo abaixo, não são da ação no sentido de que o intelecto não é responsável nem pode alterar nada dessas coisas diretamente ou completamente. Portanto, afirmamos que as ações excelentes das quais Epicteto fala são ações excelentes do intelecto e aí é sua fonte e seu limite. Dentro disso, a *proairesis* é o centro de referência do controle e limites dessas ações, tendo como trabalho principal a qualidade e responsabilidade na questão do assentimento e dos julgamentos.

Como efetivar essas ações excelentes do intelecto? Algumas atitudes internas devem estar presentes para efetivar essas ações e é sobre isso que vamos tratar no próximo capítulo.



## CAPÍTULO 4 – DISCIPLINA E EXERCÍCIO

“Você vê, então, que é necessário para você vir a ser um frequentador das escolas, se você realmente deseja fazer um exame das decisões de sua própria vontade. E que este não é um trabalho para uma simples hora ou dia você sabe tão bem quanto eu.” – Epicteto

Mas como efetivar a *proairesis* ou o *eu moral*? Somente o conhecimento e o entendimento dos tópicos fundamentais que dão a posição do indivíduo no *cosmos* e o entendimento dos mecanismos de ações excelentes são suficientes para um agir filosófico e um bem viver em direção à *euroia*? Epicteto afirma que não, “É por isso que os filósofos nos advertem não ficarmos satisfeitos com o mero aprendizado, mas adicionar a isso também a prática (ἄσκησις), e então treinar<sup>161</sup>.” Por isso é importante entendermos como Epicteto percebe o exercício e a disciplina, como ela se efetiva no indivíduo e qual sua importância para atingir a *euroia*.

Neste capítulo dois conceitos são importantes, *askésis* e *prosoché*, respectivamente, prática e atenção.

### 4.1 ASKÉISIS

A palavra que Hadot usa para exercícios é *askésis* (ἄσκησις), porém nos Discursos Epicteto usa para a grande maioria das práticas e exercícios, tanto intelectuais quanto do corpo, a palavra *gminastikos* (γυμναστικός)<sup>162</sup>. Embora Epicteto use muitos exemplos do dia-a-dia e dos atletas dos jogos olímpicos como exemplo de onde e como se exercitar, temos visto no decorrer desta pesquisa que o *bem viver* é uma atividade intelectual, uma *askésis* ou *gminastikos* que envolve muitas capacidades intelectuais de entendimento dos tópicos de estudos do estoicismo – física, ética e lógica – e certas atitudes intelectuais de reserva ante os acontecimentos e objetivos para com as coisas que não estão

<sup>161</sup> D II.IX.13-14.

<sup>162</sup> Cf. D I.I.25/I.VI.36 – II.VIII.12 – III.XXIII.2 para exercícios do corpo; I.VII.28 – I.VIII.7 – I.XXVI.3, I.XXVII.6 – I.XXIX.34 – II.XVIII.26 – III.III.14 – título do cap VIII, III.VIII.1 – III.XX.9 – III.XX.10, IV.IV.26, IV.VI.16. ἄσκησις cf. em II.XVIII.27, III.XII.7, III.XXVI.39, Ench. 14.2.

completamente em nosso poder. Por isso, as atitudes do intelecto e do pensamento nesses exemplos são mais importantes do que o exemplo físico.

É possível, então, tirar vantagem dessas coisas [aparentemente ruins que acontecem]? – Sim, de todas elas. – Mesmo do homem que comete injúrias comigo? – E qual é o bem que faz o companheiro de luta para o atleta? O maior deles. Assim também meu injuriador virá a ser aquele que me preparará para a disputa. Ele exercitará minha paciência, minha imparcialidade das paixões, minha moderação<sup>163</sup>.

Os exercícios e práticas dos atletas e do dia-a-dia são, então, exemplos de força interior, de atividade prática para as virtudes e para o pensamento, mas não que as ações externas fossem as mais importantes nesses exemplos.

A teoria da ação, estudada no capítulo anterior, não garante por si mesma que consigamos atingir a *euroia*, mas é necessário disciplina e exercício. Exercício (*askésis*) no sentido de atitudes internas do indivíduo que envolve a teoria da ação, da deliberação, da escolha, da representação e das paixões. Disciplina no sentido de um exercício da *proairesis*, de uma atenção (*prosoché*) e vigilância interna<sup>164</sup>.

Hadot diz que há dois tipos de exercícios espirituais<sup>165</sup> práticos destinados a criar hábitos,

Alguns são ainda muito “interiores”, ainda muito próximos dos exercícios de pensamento. [...] Outros supõem comportamentos práticos: o domínio de si, a realização dos deveres da vida social<sup>166</sup>.

<sup>163</sup> Cf. também III, XV, 2-5 onde o que ele enfatiza no final é se apesar de considerar todas as dificuldades físicas que o atleta tem que passar, ainda *desejará* participar dos jogos. III, XXIII, 1-4 onde ele dá atenção ao exercício da razão e da *proairesis* e da produção de julgamentos (φέρε σου τὰ δόγματα – φέρω normalmente traduzido como *carregar* ou *portar*, também tem o sentido de *produzir*), i.é., atitude internas do indivíduo. III.XXV.5-10 em comparação a um mau atleta que criou maus hábitos e em todas as contendas acaba sempre por perder assim como aquele que criou o mau hábito de não lutar contra as representações externas e acaba vencido por elas. Há outros exemplos nas *Diatribes* de Epicteto, porém todas elas acabam, no final das contas, comparando atividades físicas com as atividades da alma ou do pensamento, que é o real foco de Epicteto.

<sup>164</sup> Sorabji, “Todas essas pessoas [Estoicos, cristãos, Evagrius e Agostinho] são aquelas que olham para dentro e interrogam eles mesmos. Os Estoicos mesmo têm uma palavra especial, *prosokhé*, para a supervisão introspectiva de seus pensamentos e ações.”

<sup>165</sup> Em seu livro *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, Hadot cunha o termo *exercícios espirituais* na acepção de que “A palavra ‘espiritual’ permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo. A expressão engloba o pensamento, a imaginação, a sensibilidade assim como a vontade”, p. 20.

<sup>166</sup> HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, p. 30-31.

Dentro desses exercícios estão aquelas atitudes internas que somente nós podemos trabalhar. Diz Epicteto

Guarde por todos os meios aquilo que é próprio de você, mas não alcance aquilo o qual é de outro. Sua fidelidade é própria de você, seu autorrespeito é próprio de você; quem, então, pode tirar essas coisas de você? Quem senão você mesmo pode evitar de usá-las<sup>167</sup>?

O objetivo daquele que pratica a filosofia estoica é exercitar-se naquilo que os três tópicos ensinam, i.é., saber desejar, saber escolher e saber assentir. Esses exercícios internos servem para que a alma se harmonize com a natureza e alcance a conformidade necessária para atingir a *euroia*. Para tanto são necessários os exercícios apropriados da razão, do entendimento e compreensão dos tópicos junto ao correto uso da *proairesis*. É por isso, diz Epicteto, que a filosofia não fica satisfeita apenas com o aprendizado teórico, mas tem que adicionar a ele a prática, o treino ou exercício. Com a prática o indivíduo acaba por desenvolver bons hábitos. Se não colocamos em prática aquilo que aprendemos da filosofia, acabamos nos tornando intérpretes dos julgamentos dos outros, acabamos vivendo de segunda mão e não desenvolvemos as virtudes de autodomínio e autossuficiência.

Mas podemos encarar essas dificuldades como oportunidades de praticar nossa disciplina e nossos processos internos. Por isso diz Epicteto

São as dificuldades que mostram o que os homens são. Consequentemente, quando uma dificuldade acontece, lembre-se que deus, como um treinador físico, equivaleu você com um jovem homem rude<sup>168</sup>.

Rude no sentido de não treinado, de não aprimorado em suas faculdades e capacidades, e por isso a dificuldade deve ser encarada como um treino para lapidar essas faculdades e

---

<sup>167</sup> D I.XXV.4.

<sup>168</sup> D I.XXIV.1.

capacidades ainda rudemente desenvolvidas. Nossa luta é contra nossas próprias representações e nosso objetivo, a *serenidade*.

A ansiedade é um bom exemplo que Epicteto coloca como um exercício de nosso entendimento das coisas que estão sob nosso poder e das coisas que não estão sob nosso poder. Quando ele vê um homem sofrendo de ansiedade, ele se pergunta, “[...] O que pode ser que este indivíduo deseja? Pois se ele não desejar alguma coisa que esteja fora de seu controle, como pode ele ainda permanecer ansioso<sup>169</sup>?” O que torna um indivíduo ansioso, então, é a falta de conhecimento e prática daquilo que está no âmbito de sua *proairesis* e daquilo que não está no âmbito dela. Quando alguém tem esse problema de ansiedade, diz Epicteto, é porque lhe falta conhecimento de fatos básicos como saber seu papel no mundo e das leis que regem essa comunhão entre a natureza humana e a natureza cósmica e, também, sobre aquelas coisas às quais lhe é permitido desejar e realizar e aquelas que não lhe é permitido nem desejar nem realizar. Desejar aquilo que é concedido desejar, não querer evitar o inevitável, saber diferenciar aquilo que é seu daquilo que não é seu, são três aspectos do entendimento que devem ser colocados em prática para a busca da *euroia*. O indivíduo que consegue realizar isso jamais se sentirá impedido, constrangido e ansioso.

Nem toda dificuldade e perigo é adequada para o treino, mas apenas aquela que é conducente ao sucesso em atingir o objeto de nosso esforço. E qual é o objeto de nosso esforço? Agir sem impedimento na escolha e na aversão. E o que isso significa? Nem falhar em conseguir o que desejamos, nem cair naquilo que queremos evitar<sup>170</sup>.

O constante treino e esforço nesta direção constrói uma poderosa influência em nosso comportamento, o hábito (*ethos*). Hadot divide os exercícios estoicos em aqueles que desenvolvem a consciência de si, aqueles direcionados a uma visão exata do mundo e da natureza e aqueles que são orientados para a paz e tranquilidade interior. Porém, nas *Diatribes* de Epicteto e em seu *Encheiridion* predominam os exercícios de bom uso das representações<sup>171</sup>.

---

<sup>169</sup> D II.XIII.1-2.

<sup>170</sup> D III.XII.3-4.

<sup>171</sup> Já em I.I.4 Epicteto já dá o tom de importância do uso das representações externas. No *Encheiridion* logo nas primeiras páginas ele adverte para o exercício de reserva frente às representações dizendo para examiná-la e testá-la antes de assentir ou não a ela.

Aliás, esse é o maior exercício, o predominante, em Epicteto, o exercício das representações. Ela envolve diretamente o exercício do julgamento, pois para criarmos um novo hábito de julgamento e assentimento temos que praticar diariamente nossa *proairesis* colocando em teste cada coisa que nos acontece e perguntando se o que ocorre está ou não está no âmbito do nosso poder. Diz Epicteto,

Pois quando uma vez você concebe um desejo por dinheiro, se a razão for aplicada para trazer a você para a concepção de um mal, tanto as paixões se acalmam quanto o princípio governante [*razão*] é restaurado à sua autoridade original<sup>172</sup>.

Ou seja, a disciplina e o exercício acabam por equilibrar também as emoções. Tamanha é a importância desses exercícios internos da alma que Epicteto diz,

O homem que se exercita contra tais representações externas é o verdadeiro atleta em treino. [...] Grande é a luta, divina é a tarefa; o prêmio é um reino, liberdade, serenidade, paz [*ataraxia*]<sup>173</sup>.

O exercício do julgamento tem consequências práticas na ação e nas emoções. Diz Epicteto, “Muito bem, então, se o julgamento do homem determina todas as coisas [no campo da ação], e se um homem tem maus julgamentos, qualquer que seja a causa será também a consequência<sup>174</sup>.” O que leva um homem a viajar até Roma? Seus julgamentos. O que faz um homem pensar que ele deve fazer algo? Seus julgamentos. O que faz um homem sentir repulsa ou perturbação? Seus julgamentos. Nossos julgamentos são o resultado de um processo de escolha e assentimento, mas também são os nossos preconceitos formados que temos de antemão na expectativa das coisas. Ou seja, eles têm uma dupla função, ou melhor, trabalham de duas formas, uma como resultado de um processo de volição e outra como uma noção pré-concebida antes do processo de volição. Isso acontece, diz ele, quando algumas pessoas procuram os filósofos esperando ouvir conselhos e acabam por ouvir mais questionamentos. Acabam, essas pessoas, saindo

---

<sup>172</sup> D II.XVIII.8.

<sup>173</sup> D II.XVIII.28-29.

<sup>174</sup> D III.IX.4-5.

falando mal dos filósofos, porém o fato é que já foram pré-concebidas e com expectativas e julgamentos específicos. O que Epicteto propõe é uma abertura para o processo de escolha e assentimento para que o julgamento não seja um entrave ao progresso moral. Aliás, o que é a filosofia senão exercitar-se para estar preparado para encontrar aquelas coisas que vêm até nós? E como estar preparado? Através do exercício do julgamento e não com um pré-conceito. Uma das formas que isso se dá, Epicteto deixa claro

O que, então, deve um homem dizer a si mesmo em cada dificuldade que se abate sobre ele? “Foi para *isto* que mantive treinando, foi para encontrar *isto* que costumava praticar<sup>175</sup>.”

O exercício do julgamento para Epicteto é tão importante que ele chega ao ponto de colocar a febre como uma externalidade que não deve afetar o julgamento. Aliás, o bom julgamento irá fazer com que o indivíduo passe pela febre da maneira certa. Diz ele

[...] se você tem uma febre da maneira certa, você desempenhará as coisas esperadas do homem que tem uma febre. O que significa ter a febre da maneira certa? Não culpar deus, ou homem, não ser esmagado pelo que acontece a você, esperar a morte bravamente, e da maneira certa, fazer o que é imposto sobre você<sup>176</sup>.

Embora pareça de um rigor extremo, a mensagem aqui passada é a de que o sofrimento físico não é impedimento para o bem viver. Sofrimento e infelicidade não são sinônimos, pois o primeiro pode vir das coisas externas, mas a segunda é exclusivamente obra nossa. Aquilo que não é empresa nossa temos que nos deixar levar, porém sem perder de vista que temos poder sobre nossos julgamentos.

Mostre-me um homem que embora doente é feliz [*eutukhunta*], embora em perigo é feliz, embora morrendo é feliz, embora condenado ao exílio é feliz, embora em descrédito é feliz<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> D III.X.7-8.

<sup>176</sup> D III.X.12-13.

<sup>177</sup> D II.XIX.24.



Embora esses exercícios e disciplina sejam imprescindíveis para o indivíduo chegar à *euroia*, Epicteto sabe que a transformação de teoria em prática não é um passo abrupto. Diz ele,

Primeiro digira seus princípios, e então você terá certeza de não vomitá-los. [...] Mas depois que você tenha digerido estes princípios, mostre-nos alguma mudança em seu princípio governante [*razão*] que é devido a eles<sup>178</sup>.

Porém, dado seu tempo de “digestão”, pois não há “absorção” imediata de tais princípios, é preciso mostrar nas ações do pensamento aquilo que agora faz parte de suas concepções de bem, mal, desejável, não desejável. As ações subsequentes à “digestão” dos princípios são aquelas referentes às escolhas, às decisões, ao julgamento e não propriamente ações do corpo, embora, caso nada impeça essa ação corporal, ela também possa se efetivar. Não é à toa que Epicteto diz em D I.XV.1-2 que a filosofia não afirma assegurar para o homem qualquer possessão externa. O que ela assegura, se colocada em prática com atenção e disciplina, é o autodomínio das condições internas, da *proairesis*.

## 4.2 PROSOCHÉ

Mas além da *askésis* a *prosoché* é uma atitude interna importante. Aliás, *prosoché*, para Sorabji, é a parte racional da alma responsável pela consciência cognitiva de si mesmo,

Entre os estoicos, o termo *prosoché* era usado por suas autointerrogações, incluindo a prática de perguntar a si mesmos, última coisa a fazer a noite e primeira pela manhã, se eles tinham respondido ou responderia corretamente durante o dia<sup>179</sup>.

---

<sup>178</sup> D III.XXII.3.

<sup>179</sup> SORABJI, Richard. *Epictetus on proairesis and self*. In: SCALTSAS, Theodore; MASON, Andrew S. *The philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 97-98, p. 95.

Essa atenção interna, que também é um exercício, é muito importante porque o mundo não conspira a nosso favor, o destino e as externalidades não estão sob nosso poder. Em D IV.XII o capítulo inteiro é sobre a atenção (*prosoché* - περί προσοχῆς). Em IV.XII.4 ele diz que não há aspecto da vida em que a atenção não se estenda. Ele está falando de forma geral, como cantar, jogar e outras atividades mais prosaicas. E, claro, diz ele, se fizer essas coisas com atenção, elas sairão melhores. Assim como carpinteiro e o marinheiro fazem melhor suas atividades com atenção no que fazem. Mas então, a partir de IV.XII.7, quais são as coisas às quais *devemos* [δεῖ] prestar atenção? [τίσιν οὖν δεῖ με προσέχειν;]. A resposta é: aos princípios gerias que são estes: 1) nenhum homem é mestre da *proairesis* de outro homem; 2) é nesta esfera – *proairesis* – que se acha o bem e o mal; e o corolário disso, 2.1), diz ele, é que ninguém tem o poder de me proporcionar o bem ou me envolver no mal, pois somente eu mesmo tenho a autoridade de fazê-lo. Esses princípios são fundamentais para se ter atenção constante, diz Epicteto. Tendo eles à mão, diariamente, quem pode fazer mal mim? Quem pode me perturbar? Quais coisas externas pode me afetar? Quem pode me oprimir?

Em D IV.XII.19, ele afirma que não é possível sermos livres de erros, que isso não é algo realizável, mas é realizável manter a atenção constante com a *intenção* de não cometer erros. E nisso é que temos que estar satisfeitos – novamente a ação no mundo não é tão importante quanto a ação do intelecto. Mas onde devemos ter atenção constante? Às representações externas, diz Epicteto,

E então você não adquire nenhum bom hábito, você não presta atenção ao seu próprio eu; você não observa: “como lido com as representações externas [προσπιπτούσαις φαντασίαις] que recaem sobre mim? De acordo com a natureza ou contrária a ela? Como responderia a essas impressões? Como eu deveria ou como eu não deveria? Eu declaro para as coisas que estão fora da esfera de minha *proairesis* que elas não significam nada para mim?”<sup>180</sup>

Em D IV.III.7 ele diz para estar atento às representações externas e que olhe (dê atenção) a elas dia e noite.

---

<sup>180</sup> D III.XVI.14-15.

A vigilância a si mesmo é vigilância às representações externas e julgamentos que proferimos, internamente, a nós mesmos, antes de termos o assentimento e o impulso.

O objetivo de todos esses exercícios e disciplina é estar em *bem viver* e atingir a *euroia*. A exigência de tamanha disciplina se concebe, pois, para Epicteto, a falta em alcançar a ambos se dá unicamente por falta do próprio indivíduo em manter vigilância e atenção a si mesmo e executar os exercícios que cabe ao desenvolvimento de suas potencialidades, i.é., do *eu moral*.

Portanto, como a fonte e o fim da ação em Epicteto é predominante interna ao indivíduo, o exercício (*askésis*) e a atenção (*prosoché*) às representações externas, ao julgamento e aos princípios gerais acima elencados, são a forma de lapidar e manter a *proairesis* em seus correto desenvolvimento e progresso em direção à *euroia*.



## CAPÍTULO 5 - VIRTUDE (*areté*<sup>181</sup>) E EUROIA (serenidade)

Desde o começo afirmamos que a *euroia* é o objetivo da *arte do bem viver* em Epicteto, e não a *ataraxia*, portanto uma εὐροίαν βίου. Agora vamos construir o argumento para afirmar essa ideia, e ele parte da ideia de *virtude*.

Epicteto identifica a *virtude* com o *bem* ou *bom*. Portanto, tudo aquilo que está na direção da virtude ou participa dela é *bom*. Diz Epicteto, “Das coisas que são, algumas são boas, outras más, e outras indiferentes; agora boas coisas são virtudes (ἀγαθὰ μὲν οὖν ἀρεταί), e tudo o que participa na virtude (καὶ τὰ μετέχοντα τῶν ἀρετῶν)<sup>182</sup>.” Diogenes Laertius coloca, “os bons/bens (ἀγαθὰ) compreende as virtudes (ἀρετάς) de prudência (φρόνησιν), justiça (δικαιοσύνην), coragem (ἀνδρείαν), temperança (σωφροσύνην), e todas as outras<sup>183</sup>.” Mas além de identificar o *bem* com a *virtude*, o estoicismo faz da *virtude* algo suficiente para a *eudaimonia*. Neste sentido, *eudaimonia* não é considerada como um bônus no final da jornada, mas como um estado de ação em par com o desenvolvimento e prática das próprias virtudes, que são aquelas identificadas com aquilo que está sob nosso poder e está, portanto, dentro do âmbito da *proairesis*,

Mas o que é por sua própria natureza capaz de impedir a *proairesis*? Nada que repousa fora de sua esfera, mas apenas ela mesma quando pervertida. Por essa razão *proairesis* vem a ser o único vício ou a única virtude (διὰ τοῦτο κακία μόνη αὕτη γίνεται ἢ ἀρετὴ μόνη)<sup>184</sup>.

Importante considerar aqui *virtudes* como *habilidades*, diz Annas, “Muito importante aqui é que para os Estoicos virtude é uma *habilidade* (*skill*), uma disposição intelectual desenvolvida do agente<sup>185</sup>.” Continua ela, “Virtude é, na verdade, algumas vezes dito pelos Estoicos ser uma ‘habilidade de viver’ (*techné peri tou biou*) – isto é, a habilidade

<sup>181</sup> *Areté* (ἀρετή) é a palavra grega para *virtude* ou *excelência*. No caso de Epicteto ele relaciona *areté* em oposição a *kakian* (vício – κακίαν), portanto é um conceito que traz em si a *boa ação* ou uma ação que participa do *bem* ou do *bom*.

<sup>182</sup> D II.IX.15 e D II.XIX.13.

<sup>183</sup> DL VII.102.

<sup>184</sup> D II.XXIII.19.

<sup>185</sup> ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. New York, Oxford, 1993, p. 396.

de viver a própria vida como um todo em uma maneira clara e intelectualmente bem fundamentada<sup>186</sup>.”

As virtudes também são aquelas habilidades em direção à excelência como a sabedoria intelectual, o conhecimento das questões concernentes aos tópicos de estudo e também como, a coragem, a justiça e a temperança. Mais duas passagens de Diogenes Laertius para elucidar essas questões,

[i] Mais adiante, eles consideram que os vícios são formas de ignorância daquelas coisas às quais as virtudes correspondentes são o conhecimento.

[ii] Dentre as virtudes algumas são primárias e algumas são subordinadas a essas. As seguintes são as primárias: sabedoria, coragem, justiça, temperança. E sabedoria eles definem como o conhecimento das coisas boas e más e coragem como conhecimento do que devemos escolher, do que devemos ter cuidado, e do que é indiferente<sup>187</sup>.

Ao praticarmos as virtudes, ao mesmo tempo, estamos no estado de *eudaimonia* e consequência *euroia*. Diz Epicteto,

*A proairesis*, que é aquilo que está sob nosso poder e é responsável pelo correto uso das representações externas, e, quando em perfeito funcionamento, gera a substância da virtude (*ἀρετή*), que é a liberdade (*ἐλευθερία*), a serenidade (*εὐροια*), a alegria (*εὐθυμία*) e firmeza (*εὐστάθεια*)<sup>188</sup>.

Portanto, a virtude é o sumo bem e ao exercitar as virtudes estamos automaticamente em *eudaimonia*. Mas há uma relação de prioridade lógica, pois primeiro tem que exercitar a virtude e depois estaremos em *eudaimonia*. A conversão lógica não funciona: não exercitamos a *eudaimonia* e depois somos virtuosos. É como se fosse um edifício geminado, virtude-*eudaimonia*, e, ao chegar nele, chega-se aos dois, mas a porta de entrada é pelo lado da virtude.

<sup>186</sup> ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. New York, Oxford, 1993, p. 396.

<sup>187</sup> [i] DL VII.93-94 e [ii] DL VII.92.

<sup>188</sup> Fragmento 4.x

*Eudaimonia* é ter uma vida de caráter admirável não interessando as gratificações materiais e emocionais. Neste sentido a *eudaimonia* é indiferente às situações externas favoráveis ou desfavoráveis. Se isso é uma verdade para Epicteto, então a *eudaimonia* está intimamente relacionada à *proairesis*, pois ela é uma faculdade livre, desimpedida e que independe das situações externas. Então, todos os exercícios e considerações que Epicteto dá a respeito do uso da *proairesis* são, de certa forma, atividades que, uma vez colocadas em prática, se equivalem à *eudaimonia* e esta leva à *euroia*. A premissa inclusa nesta equivalência entre *proairesis* e *eudaimonia* é aquela que é a base do estoicismo, sendo a máxima de que *apenas aquilo que depende de nós são as que estão no domínio da eudaimonia*. Neste sentido, a *proairesis* é a única coisa que pode afetar o homem, tanto para o bem quanto para o mal, tanto para a *euroia* quanto para a perturbação. Virtude e *eudaimonia* acabam por convergir em harmonia com a *proairesis* e esta com a *euroia*.

Que o exercício das virtudes é fundamental para a ética do bem viver de Epicteto, não há dúvida. Que ela é uma ética *eudaimonista*, também não resta dúvida pela relação de organicidade com as virtudes. Mas como definir a *euroia* como *telos* da ética do bem viver de Epicteto? Duas passagens são importantes para entendermos por que a *euroia* é o *telos* da ética de Epicteto. “Se é a virtude como promessa de criar *eudaimonia*, *apatheia* e *euroia*, então indubitavelmente o progresso em direção à virtude é o progresso em direção a esses estados<sup>189</sup>.” Aqui há três efeitos do exercício das virtudes, *eudaimonia*, *apatheia* e *euroia*. Já vimos que a *virtude* é *suficiente* para a *eudaimonia* e que há uma prioridade lógica entre elas,

Pois se grandeza da alma (μεγαλοψυχία) sozinha pode nos levar acima de todas as coisas, e se grandeza da alma é uma parte da virtude, então também a virtude como um todo será *suficiente* [grifo nosso] em si mesma para o bem estar (αὐτάρκης ἔσται καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν) – desprezando todas as coisas que parecem perturbadoras<sup>190</sup>.

<sup>189</sup> D I.IV.3-4. Na tradução de Oldfather, está assim na frase final da citação: “[...] o progresso em direção à virtude é o progresso em direção a esses estados *da mente*.” Não coloquei esta última parte em itálico porque a frase em grego não tem nenhum equivalente à palavra *mente* nem na própria linha nem anterior ao texto, portanto parece que o termo *mente* foi um enxerto de tradução. Em grego a citação está assim, na parte final: “[...] πάντως καὶ ἡ προκοπή ἢ πρὸς ἕκαστον τούτων ἔστι προκοπή.”

<sup>190</sup> DL VII.128.

Sobram ainda dois efeitos das virtudes (do exercício delas) que parecem equivalentes entre si, *euroia* e *apatheia*. Não aparece na citação nenhuma diferença qualitativa substancial para podermos dizer que há alguma diferença entre elas e que não são meros efeitos das virtudes equivalentes entre elas mesmas. Porém, se assim fosse, a *eudaimonia* poderia ser considerada como o *telos* da virtude e ambas como meros estados marginais. Porém, em passagem um pouco mais abaixo, a qual é fundamental para estabelecer a diferença entre *euroia* e *apatheia*, e firmar a primeira como objetivo da ética – D I.IV.6 – Epicteto diz, “Qual é o trabalho da virtude? Serenidade (τί ἔργον ἀρετῆς? εὐροια)<sup>191</sup>.” ‘Trabalho’, na citação acima, significando finalidade. Assim Epicteto qualifica *euroia* de forma diferente da *apatheia* (e da *ataraxia*). Ainda um pouco antes, em D I.IV.4, ele diz que a virtude é aquilo que leva à perfeição e aí profere a frase de que o trabalho da virtude é e *euroia*. Portanto ela é culminação, a perfeição ante todos os outros resultados. Portanto, *euroia* é o *telos* da virtude. E como nos colocamos neste caminho, qual o trabalho que temos que realizar? Responde Epicteto,

No desejo e na aversão, que você possa não perder o que deseja e não encontrar o que deveria evitar; na escolha e na recusa, que você possa não cometer falta nesse lugar; em dar e rejeitar dar assentimento a um julgamento, que você possa não ser enganado<sup>192</sup>.

Percebemos aí que ele está se referindo ao exercício principal de cada tópico de estudo – física, ética e lógica, respectivamente – e ao realizarmos eles, além de virtuosos e em estado de *eudaimonia*, acabamos por estar também no estado de *euroia*. Ao realizarmos isso também estamos em harmonia com a natureza, portanto, *euroia* converge também para o fim último destacado pelo estoicismo de viver em harmonia ou de acordo com a natureza (συμφώνως τῆ φύσει ou κατὰ φύσιν). Diz Inwood que adicionando a cláusula da reserva nas ações externas do mundo, o indivíduo acaba por alcançar “[...] o suave fluxo de vida [*euroia*] o qual é caracterizado pela consistência consigo mesmo e com a vontade de Zeus<sup>193</sup>.”

---

<sup>191</sup> D V I.IV.6.

<sup>192</sup> D I.IV.11.

<sup>193</sup> INWOOD, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoics*. New York: Oxford University Press, 1985, p. 123.



Entretanto, além de considerar as virtudes como habilidades, elas também estão identificadas com a natureza, como escreve Diogenes Laertius em duas passagens,

[i] Zenão foi o primeiro (em seu tratado Sobre a Natureza do Homem) a designar como fim (*telos*) “vida em conformidade com a natureza” (ou viver em harmonia à natureza), o qual é o mesmo que uma vida virtuosa (ἀρετὴν ζῆν), a virtude sendo o objetivo em direção ao qual a natureza nos guia.

[ii] e essa coisa (harmonia com a natureza ou Zeus) constitui a virtude do homem feliz e o suave fluxo de vida (εἶναι δ’ αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου)<sup>194</sup>.

Mas se o *telos* do estoicismo é *viver de acordo com a natureza*, então a *euroida* é ou não é o *telos* do bem viver? Brad Inwood escreve sobre a aplicação da ética estoica,

O objetivo da vida de acordo com os estoicos é descrito em uma variedade de formas, mas a formulação dominante envolve o conceito de consistência (*homologia*). ‘Um suave fluxo de vida’ e ‘viver consistentemente’ são descrições de o que o ideal de vida deveria ser, e era corrente desde o tempo de Zenão<sup>195</sup>.

Essa é uma afirmação reiterada por Epicteto, “[...] agora ela não chegou ao fim até ter alcançado a contemplação e o entendimento e a maneira de viver harmoniosamente com a natureza<sup>196</sup>.” Mas o que é estar em *harmonia* (συμφώνως τῇ φύσει) ou em *concordância* (κατὰ φύσιν) com a natureza para Epicteto? As coisas às quais devemos sempre estar em harmonia ou concorde a natureza, para Epicteto, são as coisas relativas aos três tópicos de estudo, sendo o desejo, a escolha e o assentimento (e seus contrários) e mais o princípio governante (razão ou ἡγεμονικόν). Neste sentido, a *proairesis* tem que estar em harmonia com a natureza, pois é ela que efetiva todas essas coisas e da qual a razão participa fundamentalmente. Duas passagens exemplificam isso,

<sup>194</sup> [i] DL VII.87 e [ii] DL VII.88.

<sup>195</sup> INWOOD, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoics*, p. 105.

<sup>196</sup> D I.VI.21-22.

[i] Para mim, estou contente se exercito o desejo e a aversão de acordo com a natureza (*kata phusin*) e emprego a escolha e a recusa como minha natureza é, e similarmente, emprego o propósito e o desígnio e o assentimento [todos de acordo com a natureza].

[ii] [...] em cada circunstância mantereí o princípio governante (*hegemonikon*) em um estado de acordo com a natureza (*kata phusin*)<sup>197</sup>.

De várias formas Epicteto deixa claro que uma vida em harmonia ou de acordo com a natureza é fundamental e por isso é o que devemos busca-la. Neste sentido Epicteto está afirmando o que o estoicismo antigo afirmava,

A atração primeira do homem é em direção às coisas em acordo com a natureza. [...] e por um exercício da inteligência e razão infere a conclusão que nesta ordem reside o Bem Superior do homem<sup>198</sup>.

Mas buscar a harmonia com a natureza não é para ficar em um estado de passividade e recusa das coisas da natureza humana, mas, ao contrário, é uma atitude de potencialização daquilo que mais divino temos em nós, a capacidade da razão e de lidar com as representações externas. O entendimento ou, como diz a citação, o exercício da inteligência e da razão das coisas que estão em harmonia com a natureza, é a *primeira* conclusão, mas não o fim da ação. O fim da ação é a *euroia*. Ter o entendimento das concepções de natureza e o estado de harmonia com ela, faz parte do campo de estudo da *física*, mas efetivar isso em ações do pensamento em ações (“[...] coisas de acordo com a natureza são ‘coisas para serem tomadas’ por seu próprio bem<sup>199</sup>.”), faz parte do campo da *ética* e seu objetivo é, através dos exercícios das virtudes, chegar à *euroia*. *Ações apropriadas*<sup>200</sup> levam à *euroia* e este é o objetivo da *ética* e do desenvolvimento das *virtudes*. *Euroia* é este estado convergente de todas as potencialidades humanas e seus

<sup>197</sup> [i] D I.XXI.2 e [ii] D I.XV.4.

<sup>198</sup> PAGE, T. E; ROUSE, W. H. D (eds). *Cicero - De Finibus Bonorum et Malorum*. Trad. H. Rackham. London: Loeb Classical Library, 1914, Livro III, vi, 21.

<sup>199</sup> PAGE, T. E; ROUSE, W. H. D (eds). *Cicero - De Finibus Bonorum et Malorum*, III, v-vi, 20.

<sup>200</sup> Podemos dizer que o tópico da *física* nos dá a compreensão dos *indiferentes preferíveis*, pois entendendo nossa posição na natureza temos como julgar o valor relativo das coisas, enquanto que a *ética* nos dá a compreensão das *ações apropriadas*, pois com o valor relativo ao qual chegamos anteriormente na *física*, podemos usá-lo como subsídio de nosso correto uso das representações, dos julgamentos e do assentimento, todas as faculdades que nos impelem à *correta* ação.

respectivos efeitos. Assim como há de ter ações de suspensão ou evitação – que são as vinculadas à *ataraxia* e à *apatheia* - também há ações positivas em direção a um progresso moral, que são a efetivação de um conhecimento dogmático (contrário aos cétricos), a escolha e o impulso ao *bom*, e o desenvolvimento ativo das virtudes<sup>201</sup>.

Consequentemente, pode ser correto dizer que todos ‘atos apropriados’ são meios para o fim de atingir as primeiras necessidades da natureza. Ainda assim não deve ser inferido que o atingimento deles é o definitivo Bom, na medida em que enquanto ação moral isso não é de uma das primárias atrações naturais, mas é um desenvolvimento desses<sup>202</sup>.

Levanta-se aí o problema se há, então, dois *telos*: um *viver de acordo com a natureza* e o outro a *euroia*. O qual, em Cícero, afirma que não, pois o primeiro seria o Bem Supremo e isso seria o mesmo que efetivar o Bem Principal, que é, na conduta da vida, fazer todo o possível (tudo o que está em nosso poder, *eph hêmin*) para atingir a meta, independente do resultado<sup>203</sup>. Então, as ações apropriadas só são chamadas assim por serem frutos do entendimento das questões da *física*, sendo elas, a harmonia com a natureza e aquilo que se pode e não se pode desejar. E são essas ações, que são ações virtuosas, que têm por fim a *euroia*.

Mas a *ataraxia* e a *apatheia*? Por que elas não são consideradas também o *telos* do bem viver? Em nossa visão, *apatheia* e *ataraxia* aparecem como efeitos equivalentes uma a outra nos discursos, e o uso delas é intercambiável em dois sentidos, tanto quanto *calma* quanto *tranquilidade*<sup>204</sup>. Porém, ambos esses conceitos são negativos em sua origem e denotam uma negação primária para se chegar tanto à *calma* quanto à *tranquilidade*. São

<sup>201</sup> Fazendo uma analogia, é como uma dieta saudável, onde é bom evitar certas coisas – gordura, açúcares, por exemplo – mas é necessário também ter a ingestão de bons alimentos – verduras, frutas. Evitação e ações positivas em direção a algo perfazem uma boa dieta em direção à saúde.

<sup>202</sup> PAGE, T. E; ROUSE, W. H. D (eds). *Cicero - De Finibus Bonorum et Malorum*, III, vi-vii, 22.

<sup>203</sup> No *De Finibus* está em III, vi-vii, 22. Esse pensamento leva a uma conclusão bastante exigente, pois já que a *virtude* se dá na escolha e no desejo independente do resultado, o *vício* também. Independente do resultado das *paixões*, i.é., se elas se efetivam ou não na realidade, o fato de desejar-las, em si mesmo, já é um vício.

<sup>204</sup> *Ataraxia* e *apatheia* tanto como tradução para *tranquilidade* como para *calma* aparecem intercambiáveis nos Discursos, sem uma ênfase de rigor conceitual para nenhuma delas em nenhum dos casos (*tranquilidade* ou *calma*). Como *tranquilidade*: *apatheia* ( I.IV.29 – IV.IV.9; IV.IV.36 – IV.VI.34 – IV.VIII.27 – Ench. 29.7), *ataraxia* (II.I.21; II.I.33; capítulo 2 do livro 2: sobre a tranquilidade; II.XVII.31; IV.XI.23). Como *calma*: *apatheia* ( I.IV.1; I.IV.3; IV.X.13; IV.X.26) e *ataraxia* (IV.VI.34 - Ench. 29.7 – IV.X.22).

conceitos de evitação, de suspensão<sup>205</sup>. O objetivo delas, embora positivo, é primariamente negativo. Elas pretendem evitar o mau, ou as paixões e, como ação positiva colateral, alinhar-se, assim, à tranquilidade e aos bons sentimentos. Mas efetivamente quem faz esse exercício por completo é a *proairesis*, pois é a ela que concerne o bem escolher, i.é., saber o que está em nosso poder e o que não está em nosso poder, saber o que bem desejar e o que bem evitar. Como diz Cícero, “Vamos, no entanto, julgar uma vida como feliz não pelos males que evita, mas pelos bens que desfruta<sup>206</sup>.” Então parece que para conquistar a *euroia*, o conhecimento e exercício da *apatheia* e a da *ataraxia*, não são suficientes. Pois ainda restam outras virtudes a serem praticadas, as dos outros dois tópicos de estudo, por exemplo. Porém, em situações onde estamos sob forte ameaça (lembrando que as paixões ou são de coisas externas, e o corpo é uma delas, ou são valorações erradas de possessões externas, como posição social, posses materiais e outros), momentos onde as externalidades nos coagem, onde temos a falta absoluta de controle externo, como em um caso de sobrevivência extrema, nestas situações onde o mundo é completamente ameaçador, temos como recurso necessário e suficiente estabelecer o que está em nosso poder e retirar de nós todo sentimento daquilo que não nos pertence, nem desejar aquilo que está fora de nosso poder, até porque nestes momentos, o mundo está muito fora de nosso poder. Esse é o exercício da *ataraxia*. Portanto, mesmo com toda a ameaça externa, se nos alinharmos somente aos exercícios da *apatheia* e da *ataraxia*, conseguiremos estar em um estado tranquilidade ou calma interna. Mas isso não é suficiente para atingir a *euroia*. “O estoico é isento apenas das emoções excessivamente intensas ou paixões às quais destroem sua *ataraxia*, *euroia* e *apatheia*. Podemos dizer, então, que os estoicos são sem paixões, mas não sem sentimentos<sup>207</sup>.” Entretanto, em um mundo menos ameaçador, onde há espaço para efetivar de forma a “digerir” os princípios da filosofia em sua totalidade, a *euroia* é o

---

<sup>205</sup> O *epicurismo* tinha como suficiente a suspensão da dor ou do sofrimento como objetivo da escola, “Nós [epicuristas] não simplesmente buscamos o tipo de prazer o qual agita nossa natureza com sua doçura e produz sensações agradáveis em nós: em vez disso, o prazer que julgamos o maior é aquele o qual é sentido quando todo sofrimento é removido. Pois quando somos livres do sofrimento nos deleitamos naquela toda liberação e desprendimento de todas as coisas angustiantes”, ANNAS, Julia (ed.). *Cícero – On Moral Ends*. Trad. Raphael Woolf. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004, p. 15. Tendo como suficiente a abstenção da dor ou do sofrimento como fim de sua ética, não é de admirar que para o epicurismo – e não para o estoicismo – seja considerado a *ataraxia*, como conceito negativo de não perturbação, o *telos* do ser humano.

<sup>206</sup> ANNAS, Julia (ed.). *Cícero – On Moral Ends*. Trad. Raphael Woolf. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004, Livro II, 41.

<sup>207</sup> STEPHENS. William O. *Stoic Ethics – Epictetus and Happiness as Freedom*. London: Continuum, 2007, p. 95.

objetivo do bem viver, ela é a convergência do bom uso da *proairesis*, das virtudes e da *eudaimonia*.

Mas então qual é a finalidade delas, *ataraxia* e *apatheia*, na ética do bem viver de Epicteto?

Bem, *euroia* (εὐροια) é literalmente *bom fluxo*, e, no caso da ética de Epicteto, *de vida*, i.é., *bom fluxo de vida*. Mas ainda não caracteriza a qualificação de “sereno” ou “tranquilo” como muitos autores a traduzem rapidamente, i.é., *euroia* não quer dizer, literalmente, *sereno* ou *tranquilo* fluxo de vida. Diz A. A. Long,

Em suas reflexões sobre felicidade, os estoicos situam este estado – o que nós todos mais queremos para nós mesmos – em um ‘bom fluxo de vida’. Eles encaram esse ‘bom fluxo’ como um padrão de atividade no qual nós ‘concordamos com a natureza’. Alcançamos esse acordo por conformar nossas mentes e volições aos princípios legislativos que a ‘razão’, enquanto incorporada no mundo animal, determinou ser correto para a comunidade de todos os seres racionais<sup>208</sup>.

O que faz com que *euroia* seja qualificada como “serena” ou “tranquila” são esses outros dois conceitos que se equivalem entre eles na qualidade de “calmo” ou “tranquilo”, que são, *apatheia* (ἀπάθεια) e *ataraxia* (ἀταραξία). Esses conceitos são como “freios” às ansiedades de tudo desejar e tudo considerar e funcionam quase sempre como um viés negativo (tanto que traduzidos, literalmente, são não-paixões - *a-patheia* -, e não-perturbações - *a-taraxia*). São eles que adicionam à *euroia* a qualificação de “calma” ou “tranquilidade” e assim *euroia* transforma-se em *suave fluxo de vida* e, portanto, o *telos* da *virtude* é o *suave fluxo de vida* (εὐροια).

As virtudes trabalham, então como técnicas para efetivar uma vida serena, i.é., *technai tou eurou biou*. *Euroia* está, então, em relação direta com a *eudaimonia*, com a *virtude* e com a *proairesis* e é qualificada como serena graças aos exercícios da *ataraxia* e da *apatheia*.

Em nota, Oldfather coloca que a realização moral do estoicismo e de Epicteto era a serenidade e a calma (εὐρον καὶ ἀπαθὲς). Diz ele que Sêneca afirma que serenidade e

---

<sup>208</sup> LONG. A. A. *Stoic Studies*. California: University of California Press, 1996, p. 190.

calma não são alcançadas por um homem salvo se for bem sucedido em assegurar os objetos de desejo e evitar encontrar os objetos de aversão<sup>209</sup>.

Nas *Diatribes* Epicteto relaciona a *euroia* como prêmio das virtudes e do bom uso das representações, por exemplo,

O homem que exercita ele mesmo contra tais representações externas (φαντασίας) é o verdadeiro atleta em treino. Espere, homem infeliz: não seja varrido junto com suas representações. Grande é a luta, divina a tarefa; o prêmio [grifo nosso] é um reino, liberdade, serenidade [grifo nosso], paz<sup>210</sup>.

Também relaciona *euroia* como objetivo, “O que, era essa sua função [de Sócrates] na vida, tomar sol? Era senão ser sereno (εὐροεῖν), ser sem entraves, ser desimpedido<sup>211</sup>.”

Não é uma condição inovadora de Epicteto considerar a *euroia* como objetivo da virtude, pois Zenão já dizia isso, segundo Stobaeus, “(2) Zenão definia a *eudaimonia* desta maneira: *eudaimonia* é bom fluxo de vida (εὐδαιμονία δ’έστιν εὐροία βίου)<sup>212</sup>.” A inovação é considera-la como resultado da virtude e não como equivalência à *eudaimonia*.

*Euroia* também está relacionada como consequência de conhecimento intelectual daquilo que está em meu poder e daquilo que não está em meu poder, tanto na questão dos julgamentos quanto da *proairesis*.

[i] [...] por essa razão não devemos expulsar a pobreza, mas apenas nosso julgamento (δόγμα) sobre ela, e então estaremos serenos (καὶ οὕτως εὐροήσομεν) – em relação aos julgamentos internos e não às coisas externas e indiferentes.

[ii] você está procurando a serenidade (τὸ εὐροῦν) e a felicidade (τὸ εὐδαιμονικόν) no lugar errado (ὅπου οὐκ έστιν), isto é, fora de si mesmo. Por que procura por isso fora? (τί αὐτο έξω ζητεῖτε;).

<sup>209</sup> OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*, p. 26.

<sup>210</sup> D II.XVIII.29. A partir de “grande é a luta...”, lê-se (μέγας ὁ άγών έστιν, θεῖον τὸ έργον, ύπερ βασιλείας, ύπερ έλευθερίας, ύπερ εὐροίας, ύπερ άταραξίας). Outra referência é IV.IV.37.

<sup>211</sup> D IV.IV.22. Cf também em D IV.I.46 e em DL VII.88.

<sup>212</sup> Stobaeus 2 . 7 7 , 1 6 - 2 7 (SVF 3 . 1 6) in. LONG. A. A; SEDLEY. D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 2. New York: Cambridge university Press, 1987, p. 389, 63c.

[iii] há apenas um caminho para a serenidade (ἐπι εὐροίαν) (mantenha esse pensamento pronto para usar ao levantar, e pelo dia e a noite), e este é dar a todas as alegações às coisas que repousam fora da esfera da *proairesis* (ἀπροαιρέτων), considera-las nada como possessão sua; entregar todas as coisas à deidade, à fortuna (τηι τύχη) . [...] e dedicar você mesmo a uma coisa apenas, aquilo o qual é próprio seu, aquilo que é livre de impedimento [*proairesis*], e ler referenciando sua leitura a este fim, e assim escrever e assim ouvir.

[iv] não procure que os eventos aconteçam como deseja, mas os deseje que aconteçam como acontecem, e ficará sereno (εὐροέσεις)<sup>213</sup>.

Por último, Epicteto relaciona *euroia* com ações do bem viver, por exemplo nestas citações,

[i] Veja como, embora não tenha uma casa, e sem cidade, e em exílio, se por acaso, e sem coração, eu ainda vivo uma vida mais tranquila (ἀταραχώτερον) e serena (εὐρύστερον) do que aquela de todos os nobres e ricos.

[ii] pois quando esse poder [de fazer uso das representações externas – [τὴν χρῆσιν τῶν φαντασιῶν] é usado corretamente, é a liberdade (ἐλευθερία), serenidade (εὐροία), alegria (εὐθυμία), firmeza. É também justiça, e lei, e autocontrole, e a soma e substância da virtude (ἀρετή)<sup>214</sup>.

Essas ações, como podemos perceber, são internas ao indivíduo, e são virtuosas mesmo que não sejam efetivadas na prática. A *euroia* é um estado interno de estabilidade frente às contingências do mundo externo do qual não temos poder. E por isso ela está tão ligada ao correto ou bom uso da *proairesis*.

Como Epicteto quer um estado duradouro de bem viver, diz ele que “[...] nenhum aspecto da serenidade (εὐροία) é tão característico como a continuidade e a liberdade de impedimento<sup>215</sup>.” Vemos como, nesta citação, Epicteto junta a *euroia* com a *proairesis* e tudo o que está intrínseco a ela, seja liberdade, firmeza, continuidade, e tudo o mais que a perfaz, como a razão e suas faculdades de assentimento, representação, julgamento e

<sup>213</sup> [i] D III.XVII.9; [ii] D III.XXII.26; [iii] D IV.IV.39; [iv] Ench. 8. Cf também D I.I.22, D III.XX.14, D III.XXII.39 e 40; D IV.VI.35 e D V.VII.9.

<sup>214</sup> [i] D IV.IX.23 e [ii] Fragmento 4. Cf. também em Discursos I.IV.1; I.IV.3; I.IV.6; I.IV.27e 29; III.XIV.8; III.XXII.46; IV.IV.4; IV.IV.39.

<sup>215</sup> D IV.IV.4.

impulso. Firmeza, consistência, estabilidade, equilíbrio são características de um estado do bem viver, portanto da *euroia*.

É sempre bom lembrar e perceber que a filosofia de Epicteto é uma filosofia orgânica, onde o estudo de cada parte em separado pode prejudicar o entendimento do todo. *Euroia* é o objetivo da virtude, que é identificada com a *eudaimonia* e com o *bom*. Então, um *sereno fluxo de vida* é um estado bom, que eleva o indivíduo, que o coloca no caminho do bem viver, da grandeza da alma (μεγαλοψυχία), dos bons sentimentos. Se *euroia* é o objetivo da virtude, ela é o objetivo de uma vida, i.é., εὐροίαν βίου.

Por fim, então, *virtude* é o início de um processo o qual leva à *euroia*, ao *suave fluxo de vida* que é, para nós, o *telos* da ética do bem viver de Epicteto. Entre eles, *virtude* e *euroia*, está a *eudaimonia*. Esta leva à *euroia* que é qualificada como *suave* graças às práticas nos três tópicos de estudo, que levam tanto à *ataraxia* quanto à *apatheia*. Um *suave fluxo de vida* é uma vida de ações moralmente virtuosas e por isso em *eudaimonia*, que levam em conta somente aquilo que está no âmbito de nosso poder e tem bons sentimentos, pois sabe o que pode desejar e o que deve evitar. Sob essa perspectiva vamos, agora, considerar o *bem viver*.





## CAPÍTULO 6 – BEM VIVER

“Pois, de fato, é insensato e supérfluo tentar obter de outro aquilo que se pode obter de si mesmo.” – Epicteto

Como vimos no decorrer desta pesquisa, uma das práticas intelectuais fundamentais para o *bem viver* em Epicteto, do qual o *telos* é o *sereno fluxo de vida*, é saber diferenciar duas coisas, sendo aquilo que está em nosso poder daquilo que não está em nosso poder e as coisas boas/más das coisas *indiferentes*. Saber realizar isso internamente para direcionar bem sua vontade e desejo, e assim desenvolver o *eu moral* em direção à *euoia*. Mas o que são os *indiferentes*? E qual a importância desse conhecimento para um bem viver? Em diálogo descrito nos Discursos, Epicteto responde ao que é um indiferente, “Diga-me, então, quais coisas são ‘indiferentes’ [ἀδιάφορα]?” “Aquelas que são independentes da *proairesis*<sup>216</sup>.” O que se segue disso é que essas coisas devem ser consideradas nada para o indivíduo, pois estão fora do âmbito do bem e do mal. Em outra passagem, D II.I.4 Epicteto diz que a natureza do bem e do mal repousam no uso das representações externas e as coisas que estão fora dessa província, não devem ser consideradas nem más nem boas. As coisas indiferentes não são desejáveis nem afeitas à aversão e não devem provocar sentimentos bons nem maus, mas sim a aceitação. Para Braicovich há três elementos fundamentais para a compreensão do conceito de *indiferente* no estoicismo, os quais Epicteto também aceita, sendo 1) não são condição suficiente nem necessária da virtude, 2) não podem beneficiar nem realizar dano ao indivíduo e 3) são coisas que podem tanto fazer bem quanto fazer mal, portanto não são em si mesmas virtuosas ou boas<sup>217</sup>. Apenas esse exercício de diferenciação, entre *indiferentes* e *bem/mal*, já tem grande peso em nosso *bem viver*, ensina Epicteto.

---

<sup>216</sup> D I.XXX.3.

<sup>217</sup> BRAICOVICH, Rodrigo Sebastián. *La Recepción de la Doctrina de los Indiferentes em Epicteto*. In Nova Tellvs 30\*1, 105-133, 2012, p. 107-108. Ele levanta a questão, neste artigo, sobre a disputa entre o *bom* e o *indiferente preferível*, pois, segundo a crítica de Aristón de Quios, aluno do próprio fundador da escola estoica, Zenão, ao considerar um indiferente como *preferível* atribui-se um valor a ele o que, portanto, despojaria ele da categoria de *indiferentes* e entraria na categoria de *bem*. Mas é sabido que os estoicos diferenciam *indiferente preferível* de *bem*. Aristón de Quios coloca uma alternativa, sendo a de que, realmente, não há diferença alguma entre os *indiferentes* e, portanto, devemos ter uma atitude de indiferença frente a todos eles. Especificamente em Epicteto, ficam três formas possíveis descritas nos Discursos de como ele percebe essa questão dos *indiferentes*, diz Braicovich, sendo 1) certos indiferentes possuem valor, 2) certos indiferentes possuem valor, mas esse valor é condicional, relativo, 3) os

Distinguir as matérias e pesá-las uma contra a outra, e dizer para si mesmo, “Externalidades não estão sob meu controle; *proairesis* está sob meu controle. Onde devo procurar pelo bem e pelo mal? Dentro de mim, naquilo que é próprio meu<sup>218</sup>”.

E este é um dos principais exercícios, pois os *indiferentes* estão em muito maior número ao redor de nós, como a vida, a morte, a riqueza, a pobreza, a saúde, a doença, o prazer, o desconforto, a beleza, a feiura, a força física, a fraqueza física, a boa ou má reputação, habilidades naturais e muitas outras coisas desse mesmo jaez. São indiferentes por não estarem diretamente sobre nosso poder.

Entretanto, além de saber diferenciar o *bem*, o *mal* e o *indiferente* há também os *indiferentes preferíveis*. Diz Diogenes Laertius

Das coisas indiferentes os estoicos dizem que algumas merecem ser escolhidas, e outras merecem ser rejeitadas. Dignas de escolha são aquelas que têm valor; merecedoras de rejeição serão as destituídas de valor. Eles entendem por “valor” uma certa contribuição à vida equilibrada pela razão, requisito de todo bem; mas entendem também uma certa potência ou utilidade mediata que contribui para a vida segundo a natureza, como a contribuição que a saúde e a riqueza trazem à vida segundo a natureza<sup>219</sup>.

Como, então, tratar essas coisas? Epicteto dá a dica,

Pois um homem deve por todos os meios lutar para mostrar suas habilidades em consideração a alguns dos materiais externos [*indiferentes preferíveis*], contudo sem fazer do material uma parte de si mesmo, mas somente esbanjando suas habilidades em relação a ele, seja o que ele for<sup>220</sup>.

---

indiferentes não possuem valor em si mesmos. Essa é uma questão aberta dentro da própria escola estoica. Conferir artigo acima citado de Braicovich para mais detalhes.

<sup>218</sup> D II.V.4-5.

<sup>219</sup> DL VII.105.

<sup>220</sup> D II.V.20-21.

O que Epicteto diz é uma ação com reservas<sup>221</sup>, e para isso ele coloca essa reserva apoiada no conhecimento daquilo que são os *indiferentes*. Devemos agir sempre, mas com a compreensão de que, principalmente para os *indiferentes preferidos*, o resultado e, algumas vezes o processo, não estão sob nosso poder, então que não nos queixemos ou lamentemos ao não realizarmos nossos desejos ou cair naquilo que tentávamos evitar. Os resultados dessas ações que visam os *indiferentes preferíveis* são no máximo *prováveis*<sup>222</sup>.

Agir em direção aos *indiferentes preferíveis* é ter *ações apropriadas*. Respondemos, então, a muitas coisas em função dessa tendência de buscar os *indiferentes preferíveis*, como a sociabilidade, o amor ao próximo, a participação política, servir ao país, entre outras. Todas são escolhas *apropriadas* – porém nem boas nem más. Elas têm valor relacional e não em si mesmas. Hadot diz,

O que caracteriza “ações apropriadas” é o fato de que elas parcialmente dependem de nós, já que são ações às quais se pressupõe uma intenção moral, e parcialmente elas não dependem de nós, já que seu sucesso articula não somente nossa vontade, mas também a de outras pessoas ou circunstâncias, eventos externos, e em última análise Destino<sup>223</sup>.

No *Encheiridion* Epicteto diz

Com todas as coisas que atraem você ou que são úteis ou que são apreciadas lembre-se de dizer qual tipo de coisa ela é, começando pelas pequenas coisas. Se você está afeiçoado por um jarro, diga “Eu estou afeiçoado por um jarro”; pois se ele se quebrar, você não ficará chateado.<sup>224</sup>

<sup>221</sup> Ench. 2, “μόνοι δέ τῷ ὀρμάν καί ἀφορμάν χρώ, κούφως καί μεθ' υπεξαίρεσεως [grifo nosso] καί ἀνεπιμένως [use apenas escolha e recusa, levemente e *com reservas* e sem esforço].”

<sup>222</sup> Por isso que, no caso das ações em direção aos *indiferentes preferíveis*, pode ser considerado como paradigma dessa *arte*, a *arte estocástica*, aquela que separa o processo do resultado e dá mais importância no melhor que pode ser realizado independente do resultado, como a arte médica ou do professor, pois ambas não controlam o resultado pois dependem do outro de forma substancial. Mas tem maior controle e poder sobre todo o processo.

<sup>223</sup> HADOT, P. *What is ancient philosophy?* p. 134.

<sup>224</sup> BOTER, Gerard. *The Encheiridion of Epictetus & its Three Christian Adaptations*, p. 280, ch.3.

Neste sentido mesmo ações mais triviais como o apego a um utensílio doméstico pode ser apropriado, mas deve-se, entretanto, dar o valor real e objetivo que ele tem, no caso, de uma utilidade doméstica, nada mais.

O *bem viver* em Epicteto pode ser concebido como um exercício daquilo que fazemos de nossa vida, e não a *vida* em si mesma, pois esta é considerada um *indiferente*. Diz ele, “De forma semelhante, embora a vida é uma questão de indiferença, o uso que você faz dela não é uma questão de indiferença<sup>225</sup>.” Assim como o bronze é o material o qual o escultor faz sua estátua, a vida é o material o qual temos que “esculpir” nossa arte de viver. Essa afirmação nos leva à questão de que o *bem viver* é algo que se cria e não uma iluminação dada ao ser humano e nem uma atitude única de isenção ou apatia, como a dos cétricos<sup>226</sup>. Assim como o escultor necessita conhecer seu material e desenvolver as habilidades para ser um bom escultor, aquele que visa o *bem viver* necessita conhecer seu “material”, i.é., sua natureza através dos tópicos de estudo da *física*, da *ética* e da *lógica* e necessita, também, desenvolver as *virtudes* relativas a elas. Esse conhecimento e o exercício dessas virtudes estão em consonância com a natureza, e daí uma das frases mais enfáticas do estoicismo,

Por isso o fim supremo pode ser definido como viver segundo a natureza, ou, em outras palavras, de acordo com nossa própria natureza e com a natureza do universo<sup>227</sup>.

Para desenvolver um estado de *euroia* é necessário, pelo desenvolvimento e exercício das virtudes, estar em harmonia com a natureza, com a *proairesis* e com a razão. Assim o indivíduo efetiva seu bem viver. Uma boa imagem desse bem viver é retratado por A. A. Long,

---

<sup>225</sup> D II.VI.1.

<sup>226</sup> John Sellars diz que Sextus Empíricus coloca como objetivo da filosofia cétrica a tranquilidade (*ataraxia*), “Em algumas passagens Sextus sugere, embora obliquamente, que a tranquilidade [*ataraxia*] a qual acompanha a repetida suspensão do julgamento [*epoché*] ela mesma constitui a felicidade”, *The Art of Living*, p. 90. Portanto, é uma tranquilidade que vem como resultado de uma completa isenção de julgamento de qualquer coisa. Não é essa a proposta de Epicteto.

<sup>227</sup> DL VII.88.

[...] a maneira como o mundo realmente é preocupa o estoico da mesma maneira que o oceano preocupa o marinheiro de um navio. O objetivo dele é navegar com sucesso pela vida. Para realizar isso, ele necessita prestar atenção de forma vigilante ao estado do oceano e agir apropriadamente a isso. Porque ele governa sua vida por princípios racionais, ele faz todas as coisas possíveis para traçar um curso bem sucedido, guiando ele mesmo pela ‘maneira como as coisas são’, i.é., seu entendimento da natureza humana e divina<sup>228</sup>.

Bem viver é um ato tanto de reserva (frente às representações externas) ou de suspensão (das paixões) ou da suspensão de assentimentos ou escolhas (tranquilidade e calma) o que gera uma passividade frente à maneira como as coisas são, mas também é um ato de realização das expectativas, desejos e impulsos razoáveis, i.é., que estão dentro do nosso poder, do bom, da natureza, da razão. Isso faz parte do conhecimento intelectual dos tópicos de estudo.

Apenas o perseguir das coisas das quais não estão em nosso poder, os ‘externos’, requer atitude de reserva. E isso requer atitude de reserva em função de fazer possível o suave fluxo de vida, a tranquilidade interna à qual vem da consistência consigo mesmo e de uma completa evitação de inconsistência com a vontade de Zeus<sup>229</sup>.

Esse conhecimento nada mais é do que o subsídio para conhecer a si mesmo e, como fato primordial desse conhecimento, desenvolver o *saber como viver* e não desenvolver o saber sobre a vida, i.é., efetivar uma *terapêutica de si*. Neste assentido voltamos a Hadot quando diz

Cada escola [filosófica antiga] dispõe de seu próprio método terapêutico, mas todas entendem tal terapia unida a uma transformação profunda da maneira de ver e de ser do indivíduo<sup>230</sup>.

Bem viver é, então, associado a uma atitude de autorreflexão – lembrando que a razão como *dynamis logiké* é autocontemplativa - e por isso uma vida autoexaminada. Neste

<sup>228</sup> LONG, A. A. *Stoic Studies*. California: University of California Press, 1996, p. 195.

<sup>229</sup> INWOOD, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoics*. New York: Oxford University Press, 1985, p. 125.

<sup>230</sup> HADOT, Pierre, *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, p. 23.

sentido, o *bem viver* em Epicteto é uma *terapêutica de si*, com aliás, em quase todas as escolas filosóficas após Sócrates.

Em nota de Oldfather (I i-2, p. 129), ele escreve, “[...] atenção e cuidado se interconectam na mesma palavra em Epicteto [θεραπεύω], que pode incluir servir, atender, dar cuidado médico, prestar atenção [também como *prosoché*], elogiar.”

Epicteto usa a palavra *epimeleias* (ἐπιμέλεια), que significa *atenção* ou *cuidado consigo mesmo*, e pode ser entendida como um cuidado de si no sentido também de *therapeia*, i.é., tratamento de si, como nesta passagem,

Se mantivermos fazendo isso [descartar tudo o que não esteja dentro do âmbito da *proairesis*] e tivermos exercitados nós mesmos [ἐπιούμεν] da manhã até a noite com esse princípio em mente – pelos deuses, alguma coisa terá sido atingida<sup>231</sup>.

Para uma *terapêutica de si*, prestar atenção em si mesmo é fundamental e Epicteto usa três palavras para designar isso: *epimeleia* (ἐπιμέλεια), *therapeia* (θεραπεία) e *prosoché* (προσοχή).

Um bem viver e a *euroia* estão, então, associadas à atividade de *terapêutica de si* que se dá com muita importância na distinção entre o grupo bem/mal dos indiferentes e nas ações apropriadas em direção aos indiferentes preferíveis.

O *bem viver* epictetiano é uma atividade intelectual, uma *askésis* que envolve muitas capacidades intelectuais de entendimento dos tópicos de estudos do estoicismo – física, ética e lógica – e certas atitudes intelectuais tanto de diferenciação quanto de reserva ante os acontecimentos e objetivos para com as coisas que não estão completamente em nosso poder. Porém, Epicteto afirma várias vezes que apenas o conhecimento intelectual, por exemplo sobre os livros de Crísipo, não é suficiente para um *bem viver*<sup>232</sup>. Mas então como avaliar se o conhecimento adquirido está sendo colocado em prática? Pela própria pessoa e por autorreflexão sobre suas escolhas, julgamentos e assentimentos

<sup>231</sup> D III.III.16. Cf. também em D I.VIII.5 e Ench. 31.4.

<sup>232</sup> Na citação 27 deste trabalho, D I, IV, 6-7: “Quem, então, está fazendo progresso? O homem que lê muitos tratados de Crísipo? O que, é a virtude não mais do que isso? – ter ganho conhecimento de Crísipo? [...] Mas agora, enquanto reconhecemos que a virtude produz uma coisa, nós estamos declarando a aproximação à virtude, a qual é progresso, produz alguma coisa mais.”

independente da efetivação delas no mundo. A efetivação de um *bem viver* (e do *eu moral*) não está subordinada à avaliação dos outros nem à posse ou conquista de bens materiais, que seria outra forma de avaliação externa. A orientação de valor é do indivíduo para fora e não o contrário. Não há nada no mundo que possa constituir um valor ao indivíduo a não ser que ele mesmo, anteriormente e de forma independente, tenha considerado isso como um valor para ele. A fonte de integridade do *bem viver* (e da *proairesis*) é constituído do comprometimento a valores não-contingentes, todos eles intelectualmente aprendidos no estudo dos campos de estudos estoicos (que podemos considerar como os princípios morais da ética do bem viver de Epicteto). O desenvolver das virtudes também independe de contingências externas e de valores que o mundo oferece e, muito menos, da avaliação de outros. E pensando em virtudes como habilidades, podemos dizer que a *liberdade* é a virtude do campo da física, onde compreendemos aquilo que podemos desejar e aquilo que não devemos desejar<sup>233</sup>; a *coragem* é a virtude do campo da ética onde aprendemos a escolher e a recusar; a *tranquilidade da alma* (*ataraxia*) é a virtude do campo da lógica, pois ao nos atermos à verdade ou falsidade de nossas proposições internas acabamos por perceber aquilo a que devemos assentir ou não. Nenhuma delas necessitam de externalidades como fundamento para sua efetivação. Nosso *bem viver*, então, não pode estar vinculado a nada que seja externo a nós, por isso a ação que produzimos também é interna e seu julgamento de correção se dá, também, internamente. Ou seja, aquilo o que viermos a ser não é determinado por forças externas. O desenvolvimento do *eu moral* é, neste sentido, uma autocriação e uma autodeterminação.

Neste sentido, *bem viver* e atingir a *euroia* é uma atitude positiva dos exercícios das virtudes que estão associadas ao uso da razão, em todos os três campos de estudos estoicos. Não é apenas uma evasão total do conhecimento, como os cétricos, nem uma cisão completa com qualquer normatividade social, como os cínicos. É algo muito mais elaborado. Por isso, o exercício de cuidar de si ou da terapêutica de si (*ἐαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι*) é muito mais complexo e necessita de uma razão atuante na re-flexão do uso das representações, dos assentimentos, dos julgamentos. E por isso também que Epicteto leva ao máximo a questão do autodomínio (*autarkeia*) e de uma capacidade quase inalienável de construção de si independente de contingências externas.

---

<sup>233</sup> Diz Epicteto “Há apenas uma estrada que leva à liberdade: desprezar as coisas que não estão sob nosso controle”, em *Encheiridion* 19b, de Gerard Boter.



Tamanha é a importância de uma teoria que apoie as ações internas do indivíduo que Epicteto diz,

Considere, você que está indo ao tribunal, o que você deseja manter e onde você deseja ser bem-sucedido; pois se você deseja manter a liberdade da *proairesis* em sua condição natural, toda segurança é sua, cada facilidade é sua, você não tem problema. Pois se você deseja manter guarda sobre essas coisas que estão sobre sua direta autoridade e livres por natureza, e se você está satisfeito com elas, o que mais lhe preocuparia? Pois quem é o mestre delas, quem pode tirá-las de você<sup>234</sup>?

Esse entendimento, daquilo que está no âmbito e poder da *proairesis*, e que traz tranquilidade, calma, serenidade, vem “digestão” pelo indivíduo dos princípios, para depois ela poder fazer parte de suas concepções de natureza, de cosmos, de *bem viver*. Diz ele, “Primeiro, digira seus princípios e então você terá certeza de não os vomitar [μή ἐξεμέσῃς] ao longe<sup>235</sup>.” E para isso ele precisa saber e compreender os princípios e assim saber o que desejar e o que recusar, precisa compreender a diferença entre aquilo que está em seu poder (*eph hêmin*) daquilo que não está em seu poder (*úk eph hêmin*) e precisa saber diferenciar também os indiferentes do grupo do bem/mal.

O trabalho essencial da *arte do bem viver*, para Epicteto, é no interior do homem, mais especificamente, em seus julgamentos e emoções. Diz A. A. Long

O ofício [*craft*] de viver, então, é muito mais do que uma técnica ou um instrumento. É também, e mais importante, o princípio dominante da vida, dotado com o poder e autoridade para possibilitar seu possuidor a funcionar constantemente bem<sup>236</sup>.

Esse é o comprometimento máximo que um indivíduo pode realizar: ser responsável por sua própria *obra de arte* tendo como matéria-prima sua própria vida. *Viver bem* é uma

---

<sup>234</sup> D II.II.1-4.

<sup>235</sup> D III.21.2.

<sup>236</sup> LONG, A. A. *From Epicurus to Epictetus – studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, p. 37.

constante disputa entre o indivíduo e ele próprio, por isso a vigilância constante de si mesmo para uma constante *terapêutica de si*.

O desenvolvimento de um autodomínio perpassa o conhecimento de si mesmo, porém isso não acontece se o indivíduo não tem entendimento de sua posição no cosmos e sua relação com ele. Esse conhecimento só tem sentido se é capaz de ajudar na efetivação da *terapêutica de si*, colocando assim o *conhece a ti mesmo* como condição para essa *terapêutica*, tendo este último como condição para o *bem viver*. Portanto, o que vale na ética do *bem viver* de Epicteto não é a ação efetiva no mundo, mas a ação da *proairesis* de bem performar em si mesma. A *proairesis* pode não efetivar o que deseja, mas desejar de acordo com a *natureza* e seus ensinamentos é a única ação efetiva que está em poder do indivíduo para este alcançar um *bem viver* e atingir a *euroia*.



## CAPÍTULO 7 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“Lá fora os homens juram nunca preferir a um outro em honra a César; mas aqui nós juramos preferir a nós mesmos em honra acima a todas as coisas mais.” – Epicteto*

É certo que esse trabalho sobre a ética do bem viver em Epicteto dá força à abordagem inicial de Pierre Hadot de que a filosofia é um ato de conversão, de metamorfose da maneira de ver o mundo e de estar nele, em suma, um modo de viver. Neste sentido, ele pensa que o homem moderno “pode praticar os exercícios filosóficos da Antiguidade separando-os do discurso filosófico ou mítico que os acompanhava<sup>237</sup>.” Isso quer dizer que não é necessário, ao homem contemporâneo, crer na natureza cósmica, mas ao praticar, por exemplo, a atenção (*prosoché*) sobre seus julgamentos, pode abrir os olhos a novos horizontes de possibilidades de encarar a vida, a si e ao mundo de maneira nova e diferente.

Considerando a filosofia ética de Epicteto como prática interna para o bem viver, junto aos tópicos de estudos e práticas do estoicismo – física, ética e lógica – desenvolvemos aqui uma ética de si que tem como ponto alto a autorreflexão para uma vida virtuosa e esta com fim para o *sereno fluxo de vida* (*euroia*). A prática dessa filosofia tem como objetivo, além do desenvolvimento das virtudes, efetivar a liberdade interna (em contraposição à liberdade do corpo ou à liberdade política), a *eudaimonia* e a *euroia*. Para isso, fundamental para esse modo de vida filosófico é, para Epicteto, o entendimento e discernimento daquilo que está em nosso poder daquilo que não está em nosso poder (*eph'hêmin* e *úk eph'hêmin*). Essa é uma máxima que percorre todos os textos de Epicteto, escrito por anotações em aula por seu pupilo Arriano. Outras concepções fundamentais são o que é permitido desejar e o que não é permitido desejar e as ações apropriadas em direção aos indiferentes preferíveis. Essas três máximas são um modo de desenvolver as virtudes, estar em *eudaimonia*, atingir a *euroia* e qualifica-la com a calma e tranquilidade (*apatheia* e *ataraxia*), i.é., estar em um *suave fluxo de vida*.

Essa filosofia como modo de bem viver tem em Hadot o que ele denomina de *exercícios espirituais*, ou seja, é uma efetivação de um modo de vida determinado e que envolve

---

<sup>237</sup> HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, p. 298.

todo o ser e não somente o conhecimento. Esses exercícios estão voltados para a finalidade de uma transformação profunda de si e servem, por isso mesmo, à formação dos indivíduos e não à informação de saberes ou doutrinas. Epicteto queria formar não eruditos, mas homens com sabedoria prática no bem viver. Esse modo de viver filosoficamente, desde a Grécia antiga até a Roma de Epicteto e ainda seguindo adiante com Marco Aurélio, era um modo que ia contra o fluxo cultural da época, daquilo que o senso comum ou a maioria das pessoas tinham como valores e objetivos, principalmente éticos. Algumas das ideias que afirmavam a filosofia de Epicteto, como diz Ullmann, eram o “Desprezo pelos bens materiais, domínio de si, igualdade de todos os homens, sem distinção de raças<sup>238</sup>”, o que formava uma nova concepção de *bem viver* e *eudaimonia* que, evidentemente, iam contra os valores instituídos pelos imperadores e poderosos da época. Esse conhecimento de si estava à serviço de efetivar a *terapêutica de si*. Essa ética de si não é finalizar em si mesmo, mas superar a si mesmo na direção do respeito universal. Estar atento a si mesmo, realizar uma *terapêutica de si* não está vinculado a normas sociais explícitas descritas na lei formal, mas na vigilância interna de leis naturais que nos propiciam o *bem viver*. A punição pelo desvio dessa atenção é única e exclusivamente levar uma vida de perturbações e infeliz.

Para Epicteto, sua ética estava centrada em um conceito fundamental, a *proairesis*, à qual estava ligada de forma orgânica às escolhas, assentimentos e ações (internas no indivíduo). O desenvolvimento da *proairesis* é o desenvolvimento da escolha moral de como viver, e, para sustentar o desenvolvimento da *proairesis*, escolhemos neste trabalho, salientar tópicos determinantes que são a razão, a física (um dos tópicos de estudo da escola estoica) e a natureza (parte integrante da física). Apoiada por esses tópicos a ação humana filosófica pode ser efetivada tendo em conta a *proairesis*, o assentimento e o impulso. Tentamos mostrar como nessas três instâncias que se completam e interagem reciprocamente, está ali o âmago do método da arte do bem viver em Epicteto. Para efetivar esse bem viver é necessário exercício e disciplina e como aspectos fundamentais disso estão a atenção a si (*prosoché*), a terapêutica de si (*heautu epimeleisthai*) e o cultivo da razão. A palavra chave para o desenvolvimento de uma terapêutica si para Epicteto é *askésis* ou *gminastikos*, i.é., prática ou exercício. Porém, esses exercícios e disciplina estão no âmbito das *virtudes*, i.é., as *habilidades* que dão forma à *techné tou biou* em

---

<sup>238</sup> ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O Estoicismo Romano – Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 115.

direção à *euroia*. Ao exercitar as virtudes e praticar as instâncias da *proairesis* sob a égide da razão, automaticamente o indivíduo atinge a *eudaimonia*, pois o exercício das virtudes, e tudo que participa dela, é a própria *eudaimonia*. Neste sentido, ela não é um prêmio no final da jornada, mas é consequência imediata, presente, do exercício das instâncias do *eu moral* nas e com as virtudes necessárias para a prática delas. O exercício das virtudes e *eudaimonia* são impensáveis em separado.

No entanto, a ética do bem viver ainda traz algo diferente e complementar, a *euroia*. Ela é resultado da virtude, além do correto uso da *proairesis* e suas faculdades, como acima descrito, e também como consequência do discernimento intelectual de coisas fundamentais relativo aos tópicos de estudo: o que e como desejar, o que e como escolher e o que e como julgar ou assentir e também à suspensão ou evitação das paixões e daquilo que não está em nosso poder. Epicteto, e os filósofos antigos no geral, trazem duas palavras que são sinônimos de suspensão, de evitação, de não acúmulo e que, evitam ansiedade, que são *apatheia* e *ataraxia*. Elas não são suficientes para a *serenidade* mas dão a ideia, contrária aos dias de hoje, de frugalidade no movimento de obtenção e acumulação. Querer tudo, estar sempre em movimento em direção à obtenção de coisas externas, satisfação irrefreada de desejos não harmoniza com *tranquilidade*, *calma*, *serenidade*.

O modelo da filosofia antiga de Epicteto, nos dias de hoje, é contracultural, seja pela proposta de uma ética do *bem viver*, seja pela atenção às nossas representações que são formadas por uma gama extraordinária de estímulos externos, seja pela procura da prática da *virtude* e do *suave fluxo de vida*, seja pela noção de que nosso *eu moral* se constitui em relação a uma transcendência do próprio *eu moral*. Até mesmo na questão da *euroia* podemos pensar que esta atitude interior, que consideramos o objetivo de sua ética, pode ser considerada também como um instrumento como uma preocupação em atuar bem, como diz Hadot, “[...] sem extraviar-se ao ódio ou à cólera ou à piedade<sup>239</sup>.” Mas é exatamente por isso que ela pode ser atualizada.

Mas em que objetos de nossa vida moderna e contemporânea pode a filosofia antiga e, no caso deste trabalho, a filosofia estoica de Epicteto, colaborar com nossas inquietações e ansiedades em uma cultura tecnológica, corporeificadamente estimulada, embebida na

---

<sup>239</sup> HADOT, Pierre. *La filosofía como forma de vida – conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, p. 180.

busca inquieta de bens materiais? Se pensarmos na Roma antiga onde viveu Epicteto, com todos os seus espetáculos em todos os níveis culturais, tanto nos esportes, onde eles transformaram os jogos gregos em verdadeiros circos espetaculares populares, quanto na vida política cheia de poder e luxo, é exatamente neste contexto que Epicteto proclamava uma vida frugal e tranquila onde a mente do indivíduo corretamente treinada é que definiria o *bem viver*. Neste sentido, Epicteto foi ao máximo no tocante à responsabilidade de cada um em sua própria construção de si, de seu caráter, de seu *eu moral*, na concepção de autodomínio (*autarkeia*) interior, de suas capacidades, faculdades e habilidades racionais. Então, em uma sociedade tão corporificada como a nossa, a filosofia antiga de Epicteto pode ser uma força contra a maré da valorização corporal, sendo esta filosofia de Epicteto, uma ferramenta para a fortaleza interior<sup>240</sup>. Mas não é apenas um desejo de estabilidade racional e emocional *per se*, mas uma condição essencial de nosso correto desempenho social em qualquer papel existencial.

Não podemos deixar de perceber que a vida contemporânea, com todos os seus desafios, como globalização, pressão midiática, instabilidade familiar, corrida profissional, ansiedade material e outros problemas de nossa era, leva as pessoas a se sentirem perdidas ou inseguras. Nenhuma dessas pessoas que procuram conforto para suas inquietações e frustrações nos dias de hoje, procura ou pensa em procurar a filosofia como consolo ou direção. Epicteto nos mostra exatamente o contrário, aliás, é essa a finalidade da filosofia, aplacar as inquietações da alma.

Se você fosse a Epicteto e dissesse, “Eu quero viver uma vida boa. O que devo fazer?”, ele teria dado uma resposta para você: “Viva de acordo com a natureza.” Ele então teria dito a você, em grandes detalhes, como fazer isso. Se, por contraste, você tivesse ido a um filósofo analítico do século vinte e perguntado a mesma pergunta, ele provavelmente teria respondido não respondendo a pergunta que você fez mas analisando a questão ela mesma: “A resposta para sua questão depende do que você entende por ‘vida boa’, que por sua vez depende do que você entende por ‘boa’ e ‘vida.’”<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> Hadot escreveu um livro intitulado *The Inner Citadel* sobre o estoico Marco Aurélio, o imperador. Sobre o título deste livro ele diz, “Esta barreira a qual os objetos não podem cruzar, esta fortaleza inviolável de liberdade, é o limite do que eu me refiro como a “cidade interior [*the inner citadel*].” Esta concepção de fortaleza interna, embora ele tenha escrito sobre Marco Aurélio, cabe especificamente bem para a filosofia de Epicteto.

<sup>241</sup> IRVINE, William B. *A Guide to the Good Life – the ancient art of Stoic joy*, p. 223.

Se o indivíduo se considera uma vítima, diria Epicteto, é sinal de que ele está fora do caminho do bem viver. Mas quando se recusa a se considerar vítima de alguma coisa ou de alguém, assim ele estará na senda do bem viver independente das circunstâncias externas. É fato que Epicteto não escolhe o caminho mais fácil e não é a toa que ele dá vários exemplos de guerreiros – como Hércules – ou dos atletas dos jogos Olímpicos para fazer uma analogia dos exercícios, práticas e dificuldades de exercer as virtudes e construir um caráter. Antes de alterar as circunstâncias externas é preciso alterar as circunstâncias internas, aquelas que estão sobre total poder e liberdade do indivíduo.

Tal foi a empresa desta dissertação, tentar deixar uma visão metodológica de como Epicteto, em sua ética, vislumbrava um modo de ação interna que leva ao bem viver, à *eudaimonia* e, por fim, à *euroia*. O objetivo não é propor um modo de vida estoico ou epictetiano, mas dar luz a técnicas, visões de mundo e de si que, retiradas suas determinações mais anacrônicas, conserva práticas de terapêutica de si que valem para aqueles que aceitam ainda, mesmo que tentem nos mostrar o contrário, que somos donos de nós mesmos em alguns aspectos – não muitos – mas que, naqueles que temos poder, é o suficiente para florescer uma vida mais feliz e tranquila. Há dentro das *Diatribes* de Epicteto outras formas mais específicas de vislumbrar e desenvolver modos terapêuticos de si, como a terapia das paixões e dos desejos e a terapia das representações e do assentimento, no entanto elas, de alguma forma, caíram dentro do escopo geral da estrutura e do método aqui apresentado. Portanto, sabendo que há possibilidades em aberto para mais pesquisas relacionadas a essa área do *bem viver* filosoficamente em Epicteto, deixamos aqui nossa contribuição sobre o tema.

Tal é a lição da filosofia antiga: um convite para cada ser humano a transformar a si mesmo. Filosofia é uma conversão, uma transformação do indivíduo em sua maneira de ser e viver, e uma busca pela sabedoria. Esta não é uma matéria fácil<sup>242</sup>.

---

<sup>242</sup> HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life – spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Trad. Michael Case, UK: Balckwell, 1999, p. 275.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap; SCHOFIELD Malcom. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. UK: Cambridge University Press, 1999.
- ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, 1993.
- ANNAS, Julia (ed.). *Cicero – On Moral Ends*. Trad. Raphael Woolf. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004.
- AOIZ, Javier; DENIZ, Deyvis; CELLI, Blas Bruni (eds). *Elementos de Ética, Extractos de Estobeo y Glosas de la Suda de Hierocles el Estoico*. Ed. Bilingüe griego-español. Trad. Javier Aoiz, Deyvis Deniz, Blas Bruni Celli, Salamanca: Helamantica, 2014
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2013.
- BOBZEIN, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1998.
- BOTER, Gerard. *The Encheiridion of Epictetus & its Three Christian Adaptations*. Danvers: Brill, 1999.
- CHAZAN, Pauline. *The Moral Self*. London: Routledge, 2002.
- CÍCERO. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Trad. H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press, 1914.
- DILLON, J. M.; LONG, A. A.(eds). *The question of Eclecticism*, Berkeley: University of California Press, 1988.
- DINUCCI, Aldo. *Introdução ao Manual de Epicteto*. 3ª ed, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto*, p. 57-70. IN: *Cosmópolis mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*. Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho, Delfim Leão (Org.). Coimbra: imprensa de Coimbra, 2016.
- DIOGENES LAERTIUS. *Diogenes Laertius: Live of Eminent Philosophers*, Trad. R. D. Hicks, Vol. II, Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- DUHOT, Jean-Joël. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- FERRY, Luc. *Aprender a Viver – filosofia para os novos tempos*. Trad. Véra Lucia dos Reis, Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

FOUCAULT, M. *Technologies of the self*. London: Tavistock Publications, 1988.

\_\_\_\_\_. *The Care of the Self*. Vol. 3. Trad. Robert Hurley, New York: Pantheon Books, 1986.

\_\_\_\_\_. *The Essentials works of Michel Foucault*. Vol. 1, *Ethics: subjectivity and truth*, Trad. Robert Hurley and otehrs, New York: New Press, 1997.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, Coleção Filosofia Atual, 2014.

\_\_\_\_\_. *What is ancient philosophy?* Trad. Michael Chase, London: Cambridge, 2002.

\_\_\_\_\_. *La filosofía como forma de vida – conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Trad. María Cucurella Miquel, Barcelona: Alpha Decay, 2009.

\_\_\_\_\_. *Elogio da Filosofia Antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira, São Paulo: Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. *The Inner Citadel – The Meditations of Marcus Aurelius*. Trad. Michael Case, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Philosophy as a Way of Life – spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Trad. Michael Case, UK: Balckwell, 1999.

INWOOD, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoics*. New York: Oxford University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. (ed.). *The Cambridge Companion to The Stoics*. Toronto: Cambridge University Press, 2003.

IRVINE, William B. *A Guide to the Good Life – the ancient art of Stoic joy*. New York: Oxford University Press, 2009.

LONG, A.A. *A stoic and Socratic guide to life*. New York: Oxford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *From Epicurus to Epictetus – studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Great Britain: Clarendon Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Stoic Studies*. California: University of California Press, 1996.

LONG. A. A; SEDLEY. D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 2. New York: Cambridge university Press, 1987.

LONG, George. *Discourses of Epictetus with the Encheiridion and fragments*. London: Bohn's Classical Library, 1887.

MARINOFF, Lou. *Mais Platão, Menos Prozac – a filosofia aplicada ao cotidiano*. 2ª ed., Trad. Ana Luiza Borges, Rio de Janeiro: Record, 2001.

NUSSBAUM, Martha. C. *The Therapy of Desire – theory and practice in Hellenistic ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. I Discourses Books I and II, London: Harvard University Press, 1956.

\_\_\_\_\_. W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. II Discourses Books III and IV, the manual and fragments, London: Harvard University Press, 1952.

PAGE, T. E; ROUSE, W. H. D (eds). *Cicero - De Finibus Bonorum et Malorum*. Trad. H. Rackham. London: Loeb Classical Library, 1914.

PLATO. *VIII – Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*. Trad. W. R. M. Lamb. Great Britan: Loeb Classical Library, 1927.

SCALTSAS, Theodore; MASON, Andrew S. *The philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press, 2007.

SEDDON, Keith. *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes: guides to stoic living*, Abingdon: Routledge, 2005.

SELLARS, J. *The art of living – The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. 2ª ed. London: Bloomsbury, 2009.

SENECA. *Letters from a Stoic – epistulae morales as Lucilium*. Trad. Robin Alexander Campbell, New York: Penguin Books, 1969.

SORABJI, Richard. *Emotion and Peace of Mind – from Stoic agitation to Christian Temptation – the Gifford Lectures*. New York: Oxford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Self: ancient and modern insights about individuality, life and death*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

STEPHENS, William O. *Stoic Ethics – Epictetus and Happiness as Freedom*. London: Continuum, 2007.

STRIKER, Gisela. *Ataraxia: Happiness as tranquility*. In *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, New York: Cambridge University Press, 1996.

TIELEMAN, Teun. *The art of life: an ancient idea and its survival*. In ΣΧΟΛΗ Vol. II. 2 (2008).

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O Estoicismo Romano – Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.