

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

DIOGO DA LUZ

PATHOS: DISTÚRPIO PASSIONAL E TERAPIA EM EPICTETO

Porto Alegre

2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

DIOGO DA LUZ

PATHOS:
DISTÚRBIO PASSIONAL E TERAPIA EM EPICETETO

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientação: Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre
2018

DIOGO DA LUZ

**PATHOS:
DISTÚRBIO PASSIONAL E TERAPIA EM EPICETETO**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientação: Dr. Roberto Hofmeister Pich

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Prof. Dr. Aldo Lopes Dinucci

Prof. Dr. Antonio Carlos Rodrigues

Prof. Dr. Gabriel Rodrigues Rocha

Porto Alegre
2018

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais (*in memoriam*).

À minha amada Camila, pelo apoio e compreensão.

À minha filha Ana Clara, pela inspiração e alegria.

Ao professor Roberto Hofmeister Pich, pela orientação e incentivo.

Aos companheiros do *Pórtico de Epicteto*, pelo aprendizado e troca de ideias.

Aos amigos do grupo de estudos *Ética do Bem Viver*, pela amizade e pelos debates intelectuais.

A alma é como um prato com água; as representações, como o raio de luz que incide sobre a água. Quando a água se move, parece que também se move o raio de luz e, no entanto, não se move. E quando alguém é tomado por uma vertigem, não são as artes nem as virtudes que são lançadas à confusão, mas o espírito onde residem. Uma vez que ele se restabelece, também se restabelecem elas.

(EPICTETO. Diatribes, III, 3, 20-22.)

RESUMO

De acordo com a filosofia estoica, as paixões são padecimentos da alma que ocorrem por irracionalidades. Elas acontecem quando se ignora a virtude, que é o mesmo que a conformação ao *logos* natural. Por isso, para combater as paixões é necessário usar devidamente a razão. Nesse sentido, para os pensadores estoicos, a prática filosófica se mostra capaz de contribuir terapêuticamente para o bem-estar psicológico, pois auxilia na eliminação das opiniões errôneas que provocam as paixões. Dessa mesma forma também pensa Epicteto, filósofo estoico que aprofundou, a sua maneira, a relação entre a arte de filosofar e a arte de viver. Para Epicteto, as paixões se relacionam mais especificamente com os desejos humanos, diferentemente da abordagem de seus antecessores que as relacionavam genericamente aos impulsos.

Palavras-chave: Paixões. Epicteto. Desejo. Estoicos. *Proairesis*. *Orexis*.

ABSTRACT

According to Stoicism, passions are soul sufferings that occur due to irrationalities. They happen when one ignores virtue, which is the same as conformation to the natural *logos*. Therefore, to fight passions it is necessary to properly use reason. In this sense, for Stoic thinkers, the philosophical practice shows itself capable of contributing to psychological well-being, since it aids in eliminating erroneous opinions that provoke passions. In this same way thinks Epictetus, a stoic philosopher who deepened, in his own way, the relationship between the art of philosophy and the art of living. For Epictetus, passions relate more specifically to human desires, unlike the approach of his predecessors that related them generically to impulses.

Keywords: Passions. Epictetus. Desire. Stoics. *Proairesis*. *Orexis*.

ABREVIACÕES E CONVENOES

Diatribes: EPICTETO, *Discursos de Epicteto*.

Encheiridion: EPICTETO, *O Manual de Epicteto*.

DL: DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*.

SVF: ARNIM, H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O ESTOICISMO	12
1.1 Contexto Doutrinário.....	16
2 AS PAIXÕES NO ESTOICISMO	20
2.1 <i>Pathos</i> , Juízo e Impulso.....	24
2.2 As Inovações Teóricas do Estoicismo Médio	26
2.3 A Falta de Domínio de Si.....	28
2.4 Responsabilidade.....	30
2.5 Primeiros Movimentos (Pré-paixões)	31
2.6 <i>Eupatheiai</i>	34
3 A PSICOLOGIA DE EPICTETO	36
3.1 <i>Eph' hemin</i>	38
3.2 Os Três <i>Topoi</i>	40
3.3 <i>Proairesis</i>	45
3.4 Prenações e Preparação	49
4 AS PAIXÕES EM EPICTETO	53
4.1 O Indivíduo e a Sociedade	58
4.2 <i>Pathos</i> e <i>Proairesis</i>	60
4.3 <i>Pathos</i> como Erro	61
4.4 <i>Pathos</i> e Liberdade	68
4.5 <i>Pathos</i> e Desejo	72
4.6 <i>Aidos</i> e <i>Pistis</i>	76
5 EXERCÍCIOS FILOSÓFICOS	80
5.1 A Educação do Desejo.....	82
5.2 A Perspectiva Universal do Cosmos	83
5.3 Da Consciência Cósmica à Atenção (<i>Prosoche</i>).....	84
5.4 O Hábito	87

5.5 A Anamnese da <i>Proairesis</i>	89
5.6 Dizer o que as coisas ou fatos realmente são	92
CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
REFERÊNCIAS.....	96
GLOSSÁRIO	102

INTRODUÇÃO

Uma considerável parte da atividade filosófica do período helenístico foi retomar as doutrinas gregas por imaginar que nelas se havia chegado num nível de pensamento que, no máximo, poderia ser retomado e atualizado¹. Dessa forma, surgiram grandes comentadores e “enciclopedistas” que se esforçaram em manter os debates filosóficos a partir de doutrinas que já haviam sido propagadas anteriormente. No entanto, a filosofia helenística não pode ser somente relacionada a uma prolongação teórica das doutrinas de uma época passada. Apesar de inevitavelmente dialogar com a tradição, ela não se restringiu à repetição ou a algumas poucas adaptações das doutrinas do passado. Da mesma forma que os pensadores dos períodos medieval, moderno e contemporâneo, os filósofos do período helenístico também fizeram remissões aos filósofos gregos, visto que isso, de fato, não restringe qualquer inovação ou originalidade na filosofia.

Quanto às correntes propriamente ditas do período helenístico, as principais são o estoicismo, o epicurismo, o ceticismo e o cinismo. Cada uma à sua maneira contribuiu para a ampliação das perspectivas filosóficas através de abordagens inovadoras, tornando essa época também profícua filosoficamente. Dessa forma, a riqueza do período helenístico se mostra justamente pelo fato de que essas novas teorias tenham surgido num contexto também de exegese de doutrinas anteriores.

Outro aspecto marcante dessa época é que a filosofia ganhou uma forte ênfase prática. Isso ocorreu em grande parte pelo entendimento de que a sabedoria não envolve somente o âmbito teórico da exegese e da precisão argumentativa; ela é mais que isso, pois abrange também a vida daquele que a possui. Para os estoicos, por exemplo, todos aqueles que se dizem filósofos mas que em suas vidas não demonstram isso em atos, ou na busca pela transformação de seus atos, não podem ser considerados filósofos, mas apenas “proferidores” de teorias filosóficas.

É levando em consideração esse contexto que iremos analisar o pensamento de um dos mais iminentes filósofos do período helenístico: o estoico Epicteto. Mais especificamente, o objetivo desta dissertação é abordar um assunto de suma importância para a ética de Epicteto: as paixões (*pathe*) ou perturbações da alma. Com esse intuito, inicialmente analisaremos os aspectos gerais da escola estoica a fim de identificá-la

¹ SEDLEY, D. A Escola de Zenon a Ário Dídimo, In: INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odisseus, 2006, p. 30-31.

historicamente e teoricamente. Tal abordagem se faz necessária não somente para uma ambientação da temática proposta, mas também porque Epicteto não abordou muito especificamente elementos do estoicismo que fogem à prerrogativa ética². Sua filosofia se volta para o caráter prático, ora pressupondo a compreensão de alguns conceitos estoicos, ora nem mesmo os considerando em sua exposição. Por isso, com o objetivo de subsidiar melhor a proposta de Epicteto, analisaremos algumas ideias básicas da doutrina estoica, inicialmente de forma geral no primeiro capítulo, mas depois mais detalhadamente no segundo capítulo, onde trabalharemos os aspectos ético-psicológicos implicados nas abordagens das paixões. Veremos que as teorias dos pensadores estoicos nem sempre foram unívocas acerca dessa temática, uma vez que a fundamentação dessa corrente de pensamento permitia uma boa margem para as interpretações e inovações de seus representantes. Logo depois, no terceiro capítulo, será analisada a psicologia de Epicteto, onde serão expostos os detalhes que envolvem a sua famosa distinção entre as ações que são propriamente nossas e as que não são. Além disso, também será dada atenção à relação entre os aspectos éticos e psicológicos, uma vez que é por meio dessa imbricação que teremos subsídios para tratar propriamente do tema das paixões. No capítulo IV será abordado o tema das paixões no pensamento epictetiano, onde serão expostas basicamente as origens e consequências dos movimentos passionais além de suas relações com questões muito caras ao filósofo como liberdade, felicidade e sabedoria. Veremos porque Epicteto considera que uma vida tomada por paixões está necessariamente voltada ao erro e ao vício e porque esses últimos não são naturais ao ser humano, uma vez que o filósofo vincula a boa vida à conveniência com a natureza. Por fim, no último capítulo iremos explorar algo que foi muito ressaltado pela escola estoica e por Epicteto em particular: o exercício. Serão especificados alguns elementos práticos que estão envolvidos nos ensinamentos de Epicteto, mais precisamente algumas formas de treinamento nas quais se pode exercitar aquele que pretende viver uma vida melhor, com mais tranquilidade, de forma racional e natural. Por consequência, essas práticas filosóficas servem também como ferramentas para uma terapêutica das paixões, visto que elas correspondem a atividades que fazem com que o ser humano viva uma vida cada vez mais digna, autônoma, na qual se é senhor de si, e não escravo de paixões que perturbam e tiram o indivíduo de si mesmo.

² Basicamente nesse estudo foi utilizada a metodologia histórico-crítica para a avaliação dos conceitos filosóficos de Epicteto e do estoicismo. Foram também considerados aspectos filológicos e de estrutura textual. Não se confunda isso com uma metodologia muito ampla, mas somente que essas características influenciaram na interpretação filosófica e na elaboração desta dissertação.

1 O ESTOICISMO

O nascimento de Zenão de Cítio, fundador da escola estoica, praticamente coincidiu com o início do que convencionalmente chamamos de período helenístico. A morte de Alexandre Magno, que conta como marco inicial da era helenística, ocorreu em 323 a.C.³, enquanto o nascimento de Zenão ocorreu por volta de 333-332 a.C.⁴. De acordo com Diógenes Laércio, em sua obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Zenão nasceu na ilha de Chipre, que, à época, era colonizada por fenícios. Ele chegou em Atenas após seu navio mercante naufragar e foi ali que conheceu as *Memorabilia* de Xenofonte, quando passou a se interessar por filosofia. Inicialmente, foi discípulo de Crates, adepto da filosofia cínica, mas após algum tempo, não tendo acostumado ao despudor cínico, resolveu abandonar seu mestre e começou a trilhar o caminho que posteriormente seria chamado de estoicismo⁵.

Visto que Zenão costumava ensinar caminhando no Pórtico Pintado (*Poikile Stoá*), os seus seguidores, os zenonianos, passaram a ser chamados de estoicos. O Pórtico era um local respeitável, uma vez que lá morreram mil e quatrocentos cidadãos à época dos Trinta Tiranos, permitindo a Zenão evitar a presença de profanos que pudessem atrapalhar as suas preleções⁶. Após sua morte, o carregador de água Cleantes assumiu a escola. Ele se tornou conhecido pela simplicidade e pela fidelidade aos princípios estabelecidos pelo fundador do estoicismo. Após Cleantes, o mais ativo escritor dos estoicos passou a dirigir a escola: Crisipo. De acordo com Diógenes Laércio, Crisipo elaborou mais de setecentos e cinco livros, pois escrevia tudo o que lhe ocorria, fazendo muitas correções e citando inúmeros testemunhos⁷. Tornou-se conhecido por sua inteligência e acuidade, além de seu talento para a dialética. Foi o principal difusor do estoicismo a ponto de fazer valer o seguinte verso: “sem Crisipo não existiria a escola estoica”⁸.

Embora outros filósofos tenham contribuído para o enriquecimento teórico do estoicismo antigo, Zenão, Cleantes e Crisipo são os principais nomes desse período ateniense.

A partir do século II a.C., a corrente estoica estreitou relações com a filosofia platônica. A maior evidência dessa aproximação é a obra *Sobre a doutrina de Platão de que só*

³ LÉVÊQUE, P. *El Mundo Helenístico*. Traducido por Julià de Jòdar. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 19-21.

⁴ RADICE, R. *Estoicismo*. Trad. Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 20.

⁵ DL, VII, 1-3.

⁶ DL, VII, 5.

⁷ DL, VII, 180.

⁸ DL, VII, 83.

o que é virtuoso é bom, de Antípatro de Tarso, filósofo que representou o estoicismo nas décadas de 150 e 140 a.C.⁹. Após Antípatro, Panécio assumiu a escola, aprofundando o sincretismo filosófico também por meio de doutrinas peripatéticas¹⁰. Por motivos semelhantes, a influência socrática no pensamento estoico também abriu espaço para o socratismo platônico, fazendo com que surgissem mudanças significativas no seio do estoicismo. Nesse sentido, Panécio e seu pupilo Possidônio foram os principais nomes desse sincretismo, passando a representar a doutrina em uma época mais eclética, convencionalmente chamada de estoicismo médio. Além disso, nesse período, a filosofia estoica também se estendeu para além dos limites atenienses, uma vez que Possidônio fundou uma escola em Rodes.

Outro fato que evidenciou a expansão da doutrina estoica ocorreu no século II a.C., o qual, segundo Sedley, foi de grande importância para a fase seguinte do estoicismo, a saber, a do período imperial romano:

É de meados do século II [a.C.] em diante que a reputação pública dos filósofos parece ter-se tornado notável em grau máximo. Em 115 [a.C.], os então diretores da Stoá, (isto é, Diógenes da Babilônia), da Academia e do Perípato foram escolhidos como embaixadores para representar Atenas em negociações em Roma, pedindo a remissão de uma multa imposta à cidade pelo saque de Oropo. A ocasião foi de importância histórica especial por causa das conferências que os filósofos deram em Roma, ocasionando ondas de impacto no *status quo* romano, mas fazendo mais que qualquer outro evento singular para acender em Roma um fascínio pela filosofia que não sofreria nenhuma diminuição ao longo do restante da Antiguidade e teria importância especial para as fortunas futuras do estoicismo¹¹.

O estoicismo chega em Roma sustentado por um amplo respeito à cultura helênica, sendo sintomático o uso da língua grega como língua culta pelos filósofos e intelectuais da época. Embora Sêneca e Cícero tenham cumprido importante papel na divulgação da filosofia sob o vernáculo latino, muitos escritos da época foram elaborados por meio do idioma difundido no período helenístico chamado grego *koine* ou dialeto comum. A admiração dos romanos pela filosofia grega e pelo estoicismo foi algo peculiar, fazendo com que Roma se tornasse um dos núcleos de atividade estoica¹². Marcos Catão é um exemplo de como o estoicismo já havia se tornado forte em Roma mesmo antes de Sêneca. Contudo,

⁹ SEDLEY, D. A Escola de Zenon a Ário Dídimio, In: INWOOD, Brad (Org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 21.

¹⁰ Doutrinas de Aristóteles e seus seguidores.

¹¹ SEDLEY, D. A Escola de Zenon a Ário Dídimio, In: INWOOD, Brad (Org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 20-21.

¹² SEDLEY, D. A Escola de Zenon a Ário Dídimio, In: INWOOD, Brad (Org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 32.

é a partir do século I d.C. que as obras mais conhecidas do período romano são elaboradas. Os livros e cartas de Sêneca, as *Diatribai* e o *Encheiridion* de Epicteto e as *Meditações* de Marco Aurélio são as principais obras que tornaram o estoicismo romano famoso no decorrer dos séculos.

Lucio Anneo Sêneca nasceu entre 1 d.C. e 4 d.C. em Córdoba, capital da Bética, numa família de origem hispânico-romana. De linhagem nobre, foi para Roma ainda jovem, onde obteve contato com a filosofia¹³. Em Roma, assumiu cargos políticos e notabilizou-se por sua eloquência. Devido a problemas com os imperadores Calígula e Cláudio, foi exilado em 41, quando parece ter escrito o seu tratado *Sobre a Ira (De Ira)*. Ao retornar a Roma por meio de indulto, Sêneca assumiu o cargo de pretor e, mais tarde, participou inclusive da educação do jovem Nero. Nessa época escreveu as obras *Sobre a brevidade da vida (De brevitate vitae)* e *Sobre a tranquilidade da alma (De tranquillitate animi)*. Em 65, foi acusado de traição pelo já imperador Nero, que o condenou à morte por suicídio – sentença típica para os nobres da época.

Epicteto nasceu entre 50 e 55 d.C. em Hierápolis, na Frígia (atual Turquia). As informações sobre sua origem são escassas, mas é sabido que foi para Roma ainda jovem, onde foi vendido como escravo a Epafrodito, um alforriado de Nero que ocupava importante cargo na corte¹⁴. O próprio nome de Epicteto já reflete sua condição de escravo, uma vez que *epiktetos* significa “adquirido”¹⁵. Em Roma, frequentou as aulas de Musônio Rufo, onde aprendeu os fundamentos e as ideias estoicas. No livro III das *Diatribai* é possível perceber que Epicteto nutria grande admiração por seu mestre, a partir da qual se pode identificar uma profunda influência na ética e psicologia epictetianas:

Rufo costumava dizer: “se lhes sobra tempo para me louvar, então eu falo em vão”. É pois que ele falava de tal maneira que cada um de nós pensava que alguém lhe

¹³ VEYNE, P. *Sêneca y el estoicismo*. Trad. Mónica Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 20-21.

¹⁴ Conforme observa Duhot: “Não é preciso se espantar ao encontrar um antigo escravo em tal condição social. Em Roma, escravos e alforriados frequentemente são homens de confiança a quem se oferece a gestão de seus negócios. O escravo não é um rival, jamais ele fará sombra à carreira de seu mestre, a quem ele tem, ao contrário, o interesse de tornar o mais brilhante possível. Ele tem tudo a ganhar ao ser sério. Os mestres sabem reconhecer. O escravo competente e devotado poderia ganhar sua liberdade e fazer uma brilhante carreira. Augusto administra o império com o apoio dos alforriados. Não nos esqueçamos também de Trimalcion, o faustoso alforriado do *Satiricon*. Bem entendido, o próprio alforriado tinha escravos. A escravidão não é um problema social na Antiguidade, e não será incômodo nem para cristãos nem para estoicos. A sociedade romana, ainda que muito desigual, é bastante aberta. As relações pessoais frequentemente se sobrepõem à ordem social. Um escravo do imperador é antes de tudo um próximo do imperador, talvez um confidente.” (DUHOT, J-J. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006, p 32-33, nota 10).

¹⁵ SEDDON, K. *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes: guides to Stoic living*. New York: Routledge, 2005, p. 4.

havia denunciado nossas faltas. Ele tanto tocava os fatos quanto colocava à vista os vícios de cada um¹⁶.

Por volta do ano 90, Epicteto começou a ensinar filosofia. Contudo, em 94 foi expulso de Roma junto com outros filósofos por ordens do imperador Domiciano. Sendo assim, passou a se estabelecer em Nicópolis, uma rica cidade da Grécia oriental, onde abriu uma escola. Lá morava em uma casa que não tinha fechadura, pois possuía somente um estrado e uma esteira para dormir e uma lamparina de latão. Porém, após ter sido roubado, teve que substituir sua lamparina de latão por uma de barro:

Também eu, outro dia, tinha uma lamparina de ferro junto às imagens dos deuses e, ao ouvir um ruído na janela, saí correndo. Notei que ela havia sido roubada. Andei pensando que não era incompreensível o que havia ocorrido com o ladrão. E então disse a mim mesmo: “amanhã acharás uma de barro”. É que alguém perde o que tem. “Eu perdi o manto”. Porque tinhas manto. “Dói-me a cabeça”. Verdade que não te doem os cornos? Então, por que te aborreces? As perdas e as aflições são daqueles que têm posses¹⁷.

Embora fosse pobre, isso não o impediu de adotar um órfão e de ter uma mulher junto consigo. Como nessa época já era idoso, talvez seu mobiliário tenha aumentado um pouco¹⁸.

Assim como Sócrates, Epicteto nada escreveu. Conhecemos seu pensamento através das transcrições de Lúcio Flávio Arriano, que transformou seus *Discursos*¹⁹ em oito livros dos quais nos chegaram somente quatro. Além disso, Arriano também elaborou um resumo do pensamento de Epicteto em um livro chamado *Encheiridion*, que, em grego, significa “adaga, punhal, arma portátil ou livro portátil, manual”²⁰.

Marco Aurélio nasceu em uma família rica no ano de 121. Ficou órfão muito cedo, mas o imperador Antonino o adotou para lhe suceder na corte. Admirador do pensamento estoico, e de Epicteto em particular, Marco Aurélio manteve o respeito que a dinastia antonina nutria para com os filósofos (o imperador Adriano, inclusive, já havia escutado Epicteto). Por isso, a partir desse contexto, é natural compreender que Marco Aurélio teve uma excelente educação. Por meio das preleções de Júnio Rústico, o jovem que se tornaria

¹⁶ *Diatribes*, III, 23, 29.

¹⁷ *Diatribes*, I, 18, 15-16.

¹⁸ DUHOT, J-J. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006, p. 34.

¹⁹ Para este estudo foram preferencialmente adotadas, junto com o texto original grego, as seguintes traduções para as *Diatribas*: em língua inglesa, as de Oldfather e de George Long; em língua espanhola, a de Paloma Ortiz García; em língua portuguesa, a de Aldo Dinucci (traduções em artigos). Para o *Encheiridion* foi utilizada preferencialmente a tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien (texto bilíngue).

²⁰ ARRIANO. *O Manual de Epicteto*. Tradução do texto grego: Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Introdução e notas: Aldo Dinucci. São Cristóvão. Universidade Federal de Sergipe, 2012, p. 4 (Introdução).

imperador conheceu o estoicismo e começou a se dedicar ao exercício dos ensinamentos estoicos. Já durante o período de seu reinado, Roma enfrentou diversas ameaças ao império, fazendo o imperador passar boa parte de sua vida em campos militares. Isso sem contar que também teve de enfrentar uma peste que arrasou a Itália no ano de 166 e ainda outros desastres naturais. Porém, apesar de reinar durante um período conturbado, Marco Aurélio tornou-se famoso por sua postura e benevolência. Seu legado para a filosofia estoica são seus doze livros de solilóquios, os quais chamamos de *Meditações*, onde ele fez reflexões privadas que, a princípio, não foram escritas com o intuito de serem publicadas²¹.

1.1 Contexto Doutrinário

Os estoicos distinguem o universo (*to holon*) da totalidade das coisas (*to pan*)²², uma vez que identificam o primeiro com o cosmos e o segundo com o cosmos mais o vazio que o cerca. Essa forma de compreender o mundo difere, por exemplo, da visão atomista de Epicuro, que relaciona o universo e a totalidade de maneira indistinta²³. Esse contraste de perspectivas nos oferece um bom indício de como podemos compreender a visão estoica de natureza. Eles a entendem como uma potência holística do cosmos que age por si sem a interferência do vazio externo que o cerca. Esse vazio não age, é um incorpóreo que nada causa. O que causa é a própria natureza, pois ela é a única coisa que de fato é capaz de ação. Como salienta Bréhier, a visão de mundo estoica está diretamente vinculada à causalidade do próprio cosmos, porquanto eles interpretam que a atividade deste não é condicionada por aspectos externos (que não lhe são próprios):

O movimento, dizem eles [estoicos] contra Aristóteles, não é passagem da potência ao ato, mas sim um ato que sempre se repete. É possível encontrar nessa espécie de movimento de vaivém, que constitui a atividade da razão seminal, o movimento estável e completo nele mesmo. O mundo, por sua vez, está em estado de mudança perpétua, que vai da conflagração à restauração do mundo, e posteriormente, a uma nova conflagração. Todavia, para muitos deles, cada um desses períodos renova o outro integralmente. Pode-se imaginar, facilmente, como eles puderam chegar à ideia do 'eterno retorno' e a quais preocupações tal ideia respondia na sua teoria. Toda modificação suporia uma potência ainda não em ato, logo uma indeterminação. Contudo, a identidade que permanece na mudança nos revela um mundo sempre completo e desenvolvendo sempre todas as suas potências²⁴.

²¹ RADICE, R. *Estoicismo*. Trad. Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 249.

²² SEXTO EMPÍRICO. *Adversus Mathematicos*, 9. 331-336. (SVF, II, 524)

²³ EPICURO. *Cartas y sentencias*. Tradução de Fernando Ortega. Barcelona: El Barquero, 2007, p. 14-17. (Carta a Heródoto).

²⁴ BRÉHIER, E. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Tradução de Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho; transliteração e tradução do grego de Luiz Otávio Mantovaneli. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 81-82.

A filosofia do pórtico se estrutura na própria natureza e em nada mais, visto que o ordenamento cósmico é mesmo que o ordenamento natural. A cosmologia é científica e religiosa ao mesmo tempo, pois reúne ambos os acessos à realidade numa unidade que é por si mesma determinada.

O cosmos na filosofia estoica é uma composição de razão (*logos*) e matéria (*hyle*). O *logos* é um sopro (*pneuma*) ígneo que está em toda parte, perpassando toda a matéria, animando-a e divinizando-a. É por isso que o *logos* também é entendido como a própria divindade, visto que preenche tudo de forma integradora e inteligente, vivificando e organizando cada parte material²⁵. Existem, portanto, dois princípios que ordenam a realidade, conforme o esquema a seguir:

Princípio ativo	Divindade, Natureza, Fogo, Providência, Razão/discurso racional (<i>logos</i>), Zeus ou Deus, Alma (<i>anima</i>) do mundo.
Princípio passivo	Matéria: substância inerte, sem qualidades e divisível ao infinito; suas partes se mesclam e se compenetraram.

Da mesma forma como a alma anima o corpo, o *pneuma* divino anima toda a matéria, e, igualmente, assim como a alma humana possui uma parte regente que a governa (*hegemonikon*), o *pneuma* divino possui uma parte regente que o governa. Em virtude dessa similaridade, o *logos* presente no *pneuma* também é acessado de forma consciente pelos seres humanos. A racionalidade, a ordenação, o discurso racional, o verbo e os demais conceitos relacionados ao *logos* são entendidos de forma orgânica e natural, de maneira que permite a *integração* de todas as partes numa *unidade*. Esse holismo é uma das mais marcantes características do pensamento estoico, uma vez que parametriza todos os demais aspectos de sua filosofia²⁶.

Outra característica fundamental da física dos estoicos é a relação de causação somente a partir daquilo que é corpóreo. Somente os corpos podem causar, pois os incorpóreos não existem de fato, mas apenas *subsistem* em função das causações corpóreas. As atividades causais restringem-se aos corpos (*somata*), visto que somente eles são capazes

²⁵ FRAILE, G. *Historia de la Filosofia*. 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965. v. 1. p. 607-608.

²⁶ Talvez seja interessante também tratar essa perspectiva integral da natureza por meio da ideia de um *pneumatismo*. Acatamos de bom grado essa sugestão feita por Antonio Carlos Rodrigues (Tarquínio).

de agir ou de sofrer ação. Cada corpo dinamiza sua própria causa, ao passo que os efeitos dessas causas são considerados atributos (*kategoremata*) incorpóreos²⁷:

<Os> estoicos afirmam que toda causa é um corpo enquanto causador de algo incorpóreo para um corpo; por exemplo, o bisturi – um corpo – é <causa> para a carne – um corpo – do predicado incorpóreo “ser cortada”. E de novo, o fogo – um corpo – é <causa> para a madeira – um corpo – do predicado incorpóreo “ser queimada”²⁸.

Além disso, cabe observar que alguns elementos que poderiam parecer incorpóreos – como o bem, as paixões e a alma – são considerados corpóreos. O bem e as paixões são corpóreos porque são capazes de agir nos corpos, de tocar neles, de atingí-los²⁹. A alma também é corpórea, pois é capaz de agir ou de sofrer ação de outros entes corpóreos. O devir da natureza se estabelece, portanto, em meio a essas causações corpóreas, que são as potências que efetivamente existem³⁰.

O cosmos é o devir das relações corpóreas, estando sempre em movimento (e aqui os estoicos manifestam a influência de Heráclito)³¹. Nisso, podemos entender o porque de quaisquer afirmações sobre as coisas do mundo versarem sobre fatos, não envolvendo nenhum tipo de acesso a essências, uma vez que o que se diz se refere sempre a algo que está em movimento. Além disso, como a alma humana é um fragmento da alma universal³², toda representação correta – representação compreensiva (*phantasia kataleptike*) – deve ser entendida como um “‘modelo reduzido’ de determinada situação”³³. As representações – que se manifestam no encontro da alma com os elementos que a provocam³⁴ – condicionam

²⁷ BRÉHIER, E. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Tradução de Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho; transliteração e tradução do grego de Luiz Otávio Mantovaneli. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 32.

²⁸ SEXTO EMPÍRICO. *Adversus Mathematicos*, 9.211-212. (SVF, II, 341).

²⁹ De acordo com Sêneca: “Se as paixões são corpos, são também as doenças da alma como a avareza, a crueldade, os vícios inveterados que chegaram a uma situação irremediável; portanto, também a maldade e todas as suas manifestações: a maledicência, a inveja, a soberba. Assim, pois, também as virtudes, primeiramente porque são contrárias a esses vícios, visto que te brincarão com os mesmos sintomas”. E mais adiante: “(...) todas essas virtudes de que falei não mudariam o corpo se não o tocassem; logo, são corpo”. (SÊNECA. *Cartas*, CVI, 6-8).

³⁰ Conforme observa Ildefonse, “os estoicos desenvolvem uma física da efetividade ou da atualidade: pensadores da potência, eles são os pensadores de uma potência ativa ou efetiva e rejeitam o sentido aristotélico da potência como virtualidade”. (ILDEFONSE, F. *Os estoicos I: Zenão, Cleantes, Crisipo*. Tradução de Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007, p. 38).

³¹ FRAILE, G. *Historia de la Filosofía*. 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965. v. 1. p. 607-609.

³² DL, VII, 143.

³³ ILDEFONSE, F. *Os estoicos I: Zenão, Cleantes, Crisipo*. Tradução de Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007, p. 96.

³⁴ AÉCIO. *De Placitis Reliquiae*, 4, 12, 1-5. (SVF II, 54)

a disponibilidade dos seres humanos com relação à *situação* em que se encontram, sendo fundamentais para o campo da ética.

A forma correta de lidar com as representações é primordial para a ética, visto que é ali que se encontra a maneira correta de vivenciar as mais diversas situações. Dado que a ética estoica se norteia pela natureza, pela correta relação com a natureza, as representações equivocadas acerca do que naturalmente é bom não são só meros erros cognitivos, mas também erros que envolvem o indivíduo enquanto um ser natural, afetando-o eticamente. As conseqüências desses equívocos o afetam como um todo, e aqui novamente voltamos ao holismo estoico, agora sob a perspectiva individual, onde cada um é tomado como um todo. A parte que lida com as representações é a regente (*hegemonikon*), mas ela não está dissociada das outras funções anímicas, uma vez que se trata ainda da mesma alma³⁵.

Outro elemento importante para ética estoica é o desdobramento do impulso inicial de apropriação de si (*oikeiosis*) que também pode ser entendido como um sentimento³⁶ primário de familiaridade ou pertencimento. Esse impulso pode ser identificado em qualquer animal, uma vez que, mesmo em tenra idade, naturalmente percebe suas partes³⁷ e manifesta um comportamento de cuidado com relação a sua própria conservação³⁸. Além disso, esse cuidado também se estende à própria prole, revelando que a apropriação/*oikeiosis* não se restringe a uma perspectiva individualista. Nos seres humanos, que são capazes de razão, essa expressão íntima da natureza ganha contornos ainda mais elaborados, uma vez que proporciona o aumento do círculo³⁹ de cuidado por meio da amizade e da justiça⁴⁰.

³⁵ As outras funções anímicas correspondem às demais partes da alma. Além do *hegemonikón* há mais sete partes da alma: os cinco sentidos, as razões seminais (geração e procriação) e a fonética. (CALCIDIO, Comentario al «Timeo» 220, In: CRISIPO DE SOLOS. *Testimonios y Fragmentos*. Tradução de F. Javier Campos Daroca e Mariano Nava Contreras. Madrid: Editorial Gredos, 2006, Fr. 450).

³⁶ VIMERCATI, E. *Panezio: testimonianze e frammenti*. Milão: Bompiani, 2015, p. 287, nota 153.

³⁷ HIÉROCLES. *Elementa Ethica*, I, 51- II, 9.

³⁸ BOERI, M. D. Cuidado de sí y “familiaridad” en el estoicismo: ¿Cuán egoísta y cuán altruísta es la ética estoica? *Thaumàzein*, Verona, n. 1, p. 225-255, 2013, p. 227.

³⁹ ESTOBEU. *Eclogae Physicae et Ethicae*, 4, 671, 7.

⁴⁰ BÉNATOUIL, T. A virtude, a felicidade e a natureza, In: GOURINAT, J.-B; BARNES, J. *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 123, nota 16.

2 AS PAIXÕES NO ESTOICISMO

Segundo Diógenes Laércio, Zenão, o fundador do estoicismo, afirmou que o fim supremo da vida humana é viver em conformidade com a virtude (*arete*), sendo isso também o mesmo que viver em conformidade com a natureza. Crisipo, por sua vez, ampliou essa concepção e afirmou que viver segundo a virtude “coincide com viver de acordo com a experiência dos fatos da natureza, e que nossas naturezas individuais são partes da natureza universal”⁴¹. Ao fazer essas modificações, Crisipo chamou a atenção tanto para a relação entre natureza e acontecimento quanto para a perspectiva das naturezas particulares (*idia*), divergindo também da ideia de Cleantes de entender “que devemos seguir somente a [natureza] universal, e não a individual”⁴².

As ações em conformidade com a natureza são chamadas de convenientes (*kathékonta*), uma vez que se dispõem harmonicamente junto à medida natural (*symmetros*). Essas são as ações consideradas devidas⁴³, dado que expressam o que se espera de uma conduta humana que está em sintonia com a natureza. Do contrário, quando as ações não são convenientes, produz-se uma divergência que evidencia um problema na forma como se vive. De acordo com a linguagem estoica, uma vida desmedida, ou fora da medida, é aquela cujos impulsos (*hormai*) não estão em conformidade, produzindo uma desarmonia entre sujeito e natureza. O preço dessa desarmonia é justamente não conseguir lidar bem com as coisas/fatos, causando problemas na forma de se relacionar com elas/eles. Dessa forma surgem os medos, as ansiedades, as preocupações, em suma: as paixões (*pathe*). Assim, a partir dessa compreensão inicial acerca da relação entre paixões e impulso desmedido, podemos agora compreender porque alguns estoicos chamaram as paixões também de impulsos excessivos. Conforme relata Galeno:

Contudo, também foi mencionado o excesso de impulso, porque excede a medida dos impulsos, inclusive a que é natural, que concorda consigo mesma. O que se disse se tornaria mais compreensível através do seguinte: por exemplo, quando uma pessoa caminha de acordo com o impulso, o movimento de suas pernas não

⁴¹ DL, VII, 87.

⁴² DL, VII, 89.

⁴³ Nesse sentido, a ideia estoica de dever se mostra diferente da noção kantiana, dado que para os estoicos o dever é seguir a natureza ao passo que para o segundo o dever é seguir um imperativo que constringe a natureza. De acordo com Kant: “Os impulsos da natureza, assim, contêm obstáculos à realização do dever no ânimo do ser humano e forças (em parte poderosas) que opõem resistência, as quais ele tem de julgar-se capaz de combater e, por meio da razão, vencer, não apenas futuramente, mas sim imediatamente (em simultâneo com o pensamento), a saber, poder fazer aquilo que a lei ordena incondicionalmente que ele deve fazer.” (KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 381).

é excessivo, mas, em certo modo, comensurável com o impulso, de modo que se pode tanto deter quando o caminhante o desejar quanto mudar de direção. Mas no caso dos que correm de acordo com o impulso já não se produz algo da índole indicada, pois o movimento das pernas é a tal ponto excessivo com relação ao impulso que os corredores são arrastados, não podem mudar de direção nem obedecer [a razão] logo que as pernas começam a se mover. Creio que algo semelhante a esses [movimentos] também ocorre com os impulsos devido a um excesso na medida racional, de modo que quando um corredor se impulsiona, não obedece à razão. E enquanto o excesso de movimento é chamado “contrário ao impulso”, o excesso de impulso é chamado “contrário à razão”. Com efeito, a medida natural do impulso é a que está em conformidade com a razão, e é do tamanho que a razão considera adequada. Portanto, também resulta óbvio que quando o excesso surge nesse sentido e desse modo se diz que o impulso não só é excessivo, mas também contrário à natureza, ou seja, é um movimento irracional da alma.⁴⁴

Como se pode perceber, as paixões além de serem impulsos excessivos também são consideradas movimentos irracionais da alma. De acordo com Inwood, Crisipo entende que esses impulsos excessivos ocorrem para além da razão particular do indivíduo (*para ton idion logon*) – que é parte da razão divina⁴⁵. Assim sendo, pode-se identificar que outra característica das paixões é sua irracionalidade. Porém, é necessário entender que essa irracionalidade não implica em ausência de elaboração racional; na verdade, ela implica em uma desobediência à razão⁴⁶, pois o uso da razão é algo que já faz parte da condição humana⁴⁷. Isso reflete o que se denomina de *monismo psicológico* dos estoicos, visto que a racionalidade não se ausenta nem se suprime em detrimento de outras faculdades irracionais. Nesse aspecto, os estoicos gregos são radicalmente diferentes de Platão e Aristóteles, pois não dividem a alma em partes racionais e irracionais. Platão, porque divide a alma em duas partes irracionais e uma racional⁴⁸, defende que a parte racional deve subjugar as outras duas para que as paixões não se estabeleçam e acabem por desviar o ser humano do caminho virtuoso. A divisão da alma nas partes apetitiva, irascível e racional (*to epithymetikon, to thymoiedes e to logistikon*) faz com que a psicologia platônica dependa da consideração de partes distintas, diferenciando-se da perspectiva monista estoica⁴⁹. Aristóteles, por sua vez, também divide a alma, mas em duas partes: racional e irracional

⁴⁴ GALENO. *De Placitis Hippocratis et Platonis*, 240, 11-242,11. (SVF III, 462).

⁴⁵ INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p.160.

⁴⁶ ESTOBEU. *Eclogae Physicae et Ethicae*. 2.88, 8-90, 6. (SVF III, 378; 389)

⁴⁷ Apesar de a racionalidade ser uma condição humana, ela passa por um processo de desenvolvimento: o primeiro estágio de maturação ocorre nos primeiros sete anos e o segundo se completa ao catorze. (CRISIPO DE SOLOS. *Testimonios y Fragmentos*. Tradução de F. Javier Campos Daroca e Mariano Nava Contreras. Madrid: Editorial Gredos, 2006. v. 2, p. 195, [nota 411]).

⁴⁸ PLATÃO. *República*. Livro IV.

⁴⁹ Devido à influência que a filosofia platônica exerceu no estoicismo médio, é possível identificar uma exceção na psicologia de Possidônio, como veremos mais adiante.

(*logon echon e alogon*)⁵⁰. Nesse sentido também diverge da psicologia estoica, pois, assim como Platão, sustenta uma psicologia fragmentada.

A racionalidade da psicologia estoica afeta o sujeito de forma integral, servindo como artesã do impulso (*horme*)⁵¹. É pelo *logos* que a característica propriamente humana se revela, pois os demais animais, apesar de serem capazes de lidar com representações⁵², não escolhem o que pensam ser o melhor em função das noções de bem e de mal. É por isso que os animais não erram eticamente ao fazer escolhas, mas os seres humanos sim. O errar humano, nesse sentido, é um errar o alvo, e esse alvo é entendido como aquilo que se considera como um bem. O erro ou pecado (*hamartia*) consiste basicamente em julgar os bens aparentes como bens verdadeiros⁵³. Essa confusão entre bens verdadeiros e bens que aparentam ser verdadeiros está no núcleo daquilo se relaciona ao intelectualismo da psicologia estoica. Influenciados pelas ideias de Sócrates, os filósofos do pórtico entendem que o erro está na origem dos males, ou até mesmo o consideram como o próprio mal. Os problemas, os sofrimentos, os padecimentos e as perturbações dos seres humanos ocorrem em função de equívocos, sendo isso tudo vinculado ao conceito de paixão (*pathos*). Nesse sentido, as paixões são impulsos errôneos da alma, pois se projetam em função de irracionalidades.

Para explorar melhor a noção de *pathos* no estoicismo, servimo-nos de uma descrição de Estobeu. Segundo ele, os estoicos definiram quatro paixões principais às quais todas as demais estão associadas: apetite, medo, prazer e dor:

Afirmam [os estoicos] que uma paixão é um impulso excessivo e desobediente à razão seletiva ou um movimento <irracional> da alma que é contrário à natureza – todas as paixões pertencem ao regente [*hegemonikon*] da alma, pelo qual também toda excitação é paixão e, por sua vez, toda paixão é excitação. Posto que a paixão é de tal índole, deve-se supor que enquanto umas paixões são primárias e fundantes, outras, por sua vez, se referem a estas. Primárias em gênero são estas quatro: apetite, medo, dor e prazer. Apetite e medo vêm primeiro, aquele com relação ao que se mostra como bom, este com relação ao que se mostra como mau. Prazer e dor, por sua parte, sobrevêm ao apetite e ao medo: prazer por toda vez que conseguimos aquilo pelo que tínhamos apetite ou por toda vez que evitamos aquilo que temíamos. Dor, por sua parte, toda vez que não conseguimos o que desejávamos ou toda vez que nos encontramos com o que temíamos. Mas no caso de todas as paixões da alma, quando dizem que são opiniões, adotam [a expressão]

⁵⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1102a25-30.

⁵¹ ANNAS, J. *The morality of happiness*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 159-160.

⁵² BOERI, M. D. *Apariència y Realidad en el Pensamiento Griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007, p. 308.

⁵³ BOERI, M. D. *Apariència y Realidad en el Pensamiento Griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007, p. 283-313.

‘opinião’ em vez de ‘suposição débil’ e ‘vivaz’ em vez de ‘[fator] motor de uma contração ou uma expansão irracional’⁵⁴.

Podemos notar que, dentre as paixões fundantes (ou primárias em gênero), o apetite e o medo são descritos como condições para as paixões supervenientes de prazer e dor. Ou seja, prazer e dor surgem em função já de condições passionais, mas com a diferença de que precisam de um assentimento diferente que relaciona o conteúdo passional ao momento presente. Tomemos como exemplo uma pessoa que considera a riqueza material um bem: se ela é de fato rica, então seu apetite se manifesta no desejo de manter ou aumentar a riqueza e seu medo no receio de perdê-la ou diminuí-la. Como ela tem a riqueza em alta estima, acaba ficando intranquila sempre ao considerar essas situações. Além disso, ela também sente prazer ao usufruir de sua riqueza, assim como lhe é penoso (dor) se tal não se fizer presente.

Segundo Diógenes Laércio, das paixões fundantes (primárias em gênero), podemos extrair todas as demais, conforme o quadro a seguir⁵⁵:

Apetite	Insatisfação, ódio, ambição, ira, desejo erótico, cólera, ressentimento.
Medo	Terror, excitação, vergonha, consternação, pânico, angústia.
Prazer	Gozo prejudicial, deleite, efusão.
Dor	Compaixão, inveja, ciúmes, rivalidade, aflição, melancolia, inquietação, tristeza, desvario.

Ainda de acordo com o exemplo da riqueza, note-se que as paixões da referida pessoa ocorrem em função de uma opinião errônea acerca da riqueza. Enquanto ela entender que isso é um bem, sua alma continuará perturbada e sujeita aos mais diversos sofrimentos. Por isso, os estoicos dizem que a riqueza deve ser considerada um *indiferente*, pois ela não deve fazer diferença para aquele que busca viver virtuosamente, para aquele que não aceita ser escravo de bens materiais ou de artigos de luxo. Ela pode no máximo ser considerada um *indiferente preferível*, pois, quando bem utilizada, pode ser aproveitada na promoção da vida. Por outro lado, a carência de bens materiais pode ser considerada um

⁵⁴ ESTOBEU. *Ecloge Physicæ et Ethicæ*. 2.88, 8-90, 6. (SVF III, 378; 389).

⁵⁵ DL, VII, 111-114.

indiferente não-preferível, uma vez que pode prejudicar no suprimento das necessidades básicas do ser humano.

Porém, mesmo com essas nuances, é importante perceber que os *indiferentes* (como a riqueza, a saúde, o *status*, etc.) não são capazes de tornar uma vida boa ou má, pois isso só pode ocorrer por meio da virtude. Nesse sentido, o sábio – figura de referência para os ensinamentos estoicos – é aquele que possui as virtudes necessárias para lidar bem com qualquer situação que a sorte (fortuna) lhe proporcionar⁵⁶.

2.1 *Pathos*, Juízo e Impulso

Segundo conta-nos o médico e filósofo Galeno, Crisipo define as paixões de forma diferente do fundador estoicismo, Zenão. Por relacionar as paixões aos juízos, Crisipo teria se distanciado da ideia inicial do pórtico de defini-las como contrações ou expansões irracionais da alma que ocorrem em função de juízos⁵⁷. Richard Sorabji, em sua obra *Emotion and Peace of Mind*, reascendeu esse debate ao afirmar que a identificação das paixões com juízos partiu de uma iniciativa própria de Crisipo, uma vez que Zenão teria relacionado as paixões aos movimentos de expansão e contração da alma, e não a juízos⁵⁸. Por outro lado, segundo Brad Inwood, essa diferença desaparece quando se analisa as paixões pelo viés do impulso racional⁵⁹, onde movimento e juízo se mostram imbricados. Essa perspectiva talvez fique mais clara se analisarmos a paixões sob o prisma de uma teoria da *ação racional*, que é própria aos seres humanos adultos.

Para os estoicos, o impulso se torna uma atividade racional no ser humano. Salienta-se, contudo, que as crianças, por estarem ainda em desenvolvimento, não possuem a capacidade racional totalmente estabelecida. É somente aos catorze anos de idade que a razão completa seu desenvolvimento, possibilitando, a partir de então, a madura imbricação racional nos impulsos. Como dito anteriormente, o *logos* não é uma parte distinta da alma humana que pode subjugar as potências irracionais: o *logos* já está no impulso. E o impulso, por sua vez, também não é um elemento irracional que será

⁵⁶ LONG, A. A. *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. Trad. P. Jordán de Urries. Madrid: Alianza, 1984, p. 189-191.

⁵⁷ GALENO. *De Placitis Hippocratis et Platonis*, 246, 36-248, 3. (SVF I, 209).

⁵⁸ SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. New York: Oxford, 2000, p. 34-35.

⁵⁹ INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 129.

submetido ao crivo da razão: ele já é racional⁶⁰. Como diz Tad Brennan, “impulsos não são o tipo de coisa que podemos suprimir; quando nós dizemos que suprimimos um impulso, eles [os estoicos] diriam que nosso estado mental jamais chegou a condição de um impulso”⁶¹. Dessa forma, ao considerar as paixões como atividades racionais que envolvem impulsos, é possível assinalar que Crisipo não tenha se distanciado tanto assim das ideias de Zenão. Pelo contrário, como defende Inwood, talvez Crisipo tenha feito um refinamento na teoria estoica para ressaltar o aspecto da responsabilidade humana sobre seus próprios estados passionais⁶². Nesse sentido, os erros nos juízos já são eles mesmos indicadores de um estado mental passional. Por isso, o nosso bem-estar psíquico é algo que nós mesmos temos o poder de promover, uma vez que chegamos a ele por meio da correção de nossas opiniões acerca do que nos ocorre. As nossas opiniões são coisas que dependem de nós. É nesse sentido que Cícero, ao descrever a relação entre opinião e paixões no estoicismo, afirma que os estados passionais são coisas que estão sob nosso poder (*in nostra potestate*)⁶³.

Por relacionar as paixões às opiniões, o estoicismo estabelece uma terapia (*therapeia*) de cunho filosófico para alcançar o estado anímico imperturbável (*ataraxia*). Uma vez que as paixões/opiniões estão sob nosso poder, está sob nossa responsabilidade o nosso próprio bem-estar.

As opiniões, passionais ou não, efetuam-se por meio de assentimentos (*synkatatheseis*) às representações. Entender que a morte é um mal, por exemplo, é assentir à representação “a morte é um mal”. Nesse sentido, todo aquele que tem essa opinião sobre a morte, em uma ocasião de perigo de vida, não conseguirá encarar a situação de forma sensata, mostrando-se perturbado. Por outro lado, se ele perceber que a morte é algo natural à condição humana, que naturalmente ninguém vive para sempre, então conseguirá encarar a situação de perigo de forma equilibrada, da mesma forma como um sábio faria. Para assentir de forma correta é preciso entender a natureza e alinhar as opiniões àquilo que é natural.

⁶⁰ É importante salientar que, embora existam movimentos involuntários, eles não podem ser tomados sob a perspectiva de uma atividade propriamente ética, pelo contrário, eles estão alheios a esse âmbito, como veremos mais adiante.

⁶¹ BRENNAN, T. *A Vida Estoica: emoções, obrigações, destino*. Trad. Marcelo Consentino, São Paulo: Loyola, 2010, p. 93.

⁶² INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. New York, Oxford, 1985, p. 129.

⁶³ CICERO. *Tusculanae Disputationes*, 4.14.

2.2 As Inovações Teóricas do Estoicismo Médio

No estoicismo médio podemos encontrar inovações na terapia das paixões assim como algumas concepções diferentes sobre como elas se formavam. Panécio, por exemplo, estabeleceu um novo método de abordagem para os problemas passionais: ele passou a pensar as paixões dentro do contexto atual daquele que sofre, e não sob a perspectiva ideal do sábio⁶⁴. Nesse sentido, o papel daquele que está progredindo nos ensinamentos estoicos (*prokopton*) – e que enfrenta problemas passionais – passou a ter grande importância. Com isso também se distinguiram as condutas apropriadas do sábio e do não-sábio, estabelecendo uma inovação na tradição estoica⁶⁵. Além do mais, a opinião de Panécio era a de que as paixões não podem ser erradicadas totalmente⁶⁶, tendo inclusive rejeitado o ideal de *apatheia*⁶⁷. Possivelmente essa perspectiva do filósofo estava relacionada à sua teoria das quatro personagens (*personae*), na qual ele defendeu haver características gerais e específicas em cada indivíduo que acabam balizando a própria vida⁶⁸. Por exemplo, Panécio não procurou conciliar as características específicas do indivíduo a uma ordem cósmica, como fez Crisipo. O *telos* da vida para Panécio está voltado para aquilo que nos é dado, ou seja, para a *própria natureza*⁶⁹. Dessa forma, a capacidade de ter uma vida em conformidade com as próprias características parece ter sido considerada mais relevante do que o ideal de *apatheia*, uma vez que esta última ocorre em função da perfeita disponibilidade do sábio com relação ao que a ordem cósmica lhe impõe.

De certa forma, Possidônio (discípulo de Panécio) também preferiu enfatizar a educação das paixões sem vislumbrar uma forma de erradicá-las. Sua perspectiva acerca dos movimentos passionais apresentou importantes diferenças da versão mais propagada no estoicismo, ou seja, a de Crisipo. Possidônio apresentou uma teoria alternativa que

⁶⁴ SÊNECA. *Cartas*, 116, 5-7. Para mais detalhes, ver: RIST, J. M. *La Filosofía Estoica*. Trad. David Casacuberta. Barcelona: Editorial Crítica, 1995, p. 197.

⁶⁵ SEDLEY, D. A Escola de Zenon a Ário Dídimos, In: INWOOD, Brad (Org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 25.

⁶⁶ RIST, J. M. *La Filosofía Estoica*. Trad. David Casacuberta. Barcelona: Editorial Crítica, 1995, p. 205.

⁶⁷ AULO GÉLIO. *Noctes Atticae*, XII, 5.

⁶⁸ De acordo com essa teoria, cada indivíduo possui quatro máscaras ou personagens, sendo duas atribuídas pela natureza, uma pelo acaso ou pelas circunstâncias e outra por nós mesmos. Das naturais, a primeira mostra a nossa condição humana genérica, ou seja, a nossa humanidade, e a segunda evidencia a nossa individualidade. A *persona* do acaso ou das circunstâncias é estabelecida pelos papéis sociais, pelos cargos e pelas condições de *status*. A última é a *persona* estabelecida pela nossa vontade, por aquilo que acreditamos que é devido fazer. (RIST, J. M. *La Filosofía Estoica*. Trad. David Casacuberta. Barcelona: Editorial Crítica, 1995, p. 197).

⁶⁹ RIST, J. M. *La Filosofía Estoica*. Trad. David Casacuberta. Barcelona: Editorial Crítica, 1995, p. 196.

questionou a forma como ocorrem os erros sintomáticos das paixões. Dado que Crisipo defendeu que as paixões são juízos (*kriseis*) equivocados, ou seja, que esses juízos já são eles mesmos impulsos passionais, Possidônio, por sua vez, questionou como apenas erros judicativos podem levar às paixões. Para Possidônio, a alma possui mais outras duas potências além da racional que são responsáveis pelos impulsos humanos: *thymoiedes* e *epithymetikon*⁷⁰. Essa divisão é semelhante à proposta platônica, mas com a diferença de que essas faculdades não são partes da alma, mas potências que atuam como forças naturais. Por causa disso, o médico Galeno – principal fonte para a compreensão da teoria de Possidônio – entendeu que essa querela com Crisipo ocorreu em função de uma dicotomia entre o racional *versus* o irracional, por meio da qual Possidônio teria retomado a psicologia em moldes platônicos. Contudo, essa interpretação de Galeno tem sido questionada. John M. Cooper, em seu livro *Reason and Emotion*, afirmou que por Possidônio não dividir a alma em partes, mas em *faculdades* que atuam como forças de apropriação – em conformidade com a teoria estoica da *oikeiosis*⁷¹ (familiaridade/apropriação/afinidade) –, fez com que tal iniciativa não acabasse contradizendo a importância da psicologia racional característica da escola estoica⁷². Uma vez que esses movimentos irracionais não são ainda paixões, mas forças da alma, isso não implicaria em uma profunda modificação na psicologia nem na terapêutica do estoicismo. De forma semelhante, Suzane Husson também não entende a teoria de Possidônio como uma dissidência dentro da doutrina, mas apenas que ele contribuiu com uma perspectiva mais abrangente na educação dos impulsos, tanto na infância (quando a razão ainda não está totalmente formada) quanto no estágio adulto (quando a razão já se encontra desenvolvida e cumpre seu papel hegemônico)⁷³.

Mesmo que a teoria de Possidônio tenha continuado dentro da matriz estoica, o fato de ele ter ressaltado os aspectos irracionais na psicologia humana parece ter feito com que o tradicional monismo psicológico de Crisipo passasse a ser observado de forma mais ponderada. Ainda que Crisipo não desconsiderasse fatores alheios à racionalidade no condicionamento da alma, como os efeitos da alimentação e das condições climáticas, não temos condições de avaliar especificamente a relação destes com uma proposta

⁷⁰ KIDD, I. G. *Posidonius: The Commentary (ii)*. Cambridge: Cambridge, 2004, v. 2, p. 575.

⁷¹ EDELSTEIN, L.; KIDD, I. G. (ed.). *Posidonius: The translation of the fragments*. Cambridge: Cambridge, 1999, v. 3, Fr 169.

⁷² COOPER, J. *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 449-484.

⁷³ HUSSON, S. O conveniente, as paixões, o sábio e a cidade, In: GOURINAT, J.-B; BARNES, J. *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 145-146.

terapêutica⁷⁴. Por outro lado, esses fatores foram certamente considerados mais adiante por Sêneca, que, assim como Possidônio, certamente os incluiu na terapêutica das paixões⁷⁵. Torna-se relevante **considerar**, essas diferentes abordagens dentro da doutrina estoica não necessariamente demonstram algum tipo linear de “evolução teórica”. Pelo contrário, o estoicismo greco-romano foi um movimento que se alimentou das diversas contribuições de seus filósofos em épocas e contextos diversos. Como veremos, Epicteto, por exemplo, retoma basicamente as contribuições dos estoicos de Atenas (Zenão, Cleantes e Crisipo), porém abordando o problema das paixões sob o enfoque do desejo.

2.3 A Falta de Domínio de Si

A falta de domínio de si (*akrasia*) é considerado um dos mais clássicos problemas éticos da tradição filosófica. Tanto em Platão quanto em Aristóteles, a ausência de controle sobre os próprios atos foi entendida como uma fraqueza do indivíduo, como uma debilidade que impede tanto a felicidade quanto a autonomia. Nesse sentido, podemos também afirmar que a *akrasia* é uma espécie de incontinência que prejudica o desenvolvimento ético. Um indivíduo “akrático” (*akrates*) é volúvel perante as circunstâncias, tem problemas de estabilização de humor e dificuldade em assegurar uma postura determinada. Além do mais, a falta de domínio de si também ocasiona a falta de determinação de si, uma vez que a potência nas decisões morais se torna menos confiável e menos digna de crédito.

Na tradição platônico-aristotélica, a *akrasia* tem influências tanto sobre as potências irracionais quanto sobre as racionais, pois ela é pensada dentro de uma psicologia que analisa o comportamento por meio de partes distintas da alma (racional e irracional). Por isso, para combater o mal da falta de domínio de si, torna-se importante considerar métodos terapêuticos que lidem com esses dois aspectos. Por outro lado, na tradição estoica, o *monismo psicológico* característico da teoria difundida por Crisipo basicamente

⁷⁴ Embora Teun Tieleman defenda que Crisipo considerou uma espécie de regime alimentar como parte de sua terapia, acreditamos que a escassez de fontes sobre esse assunto façam com que sua afirmação permaneça no campo especulativo. Segundo nossa interpretação, a recomendação alimentar de Crisipo em *SVF III, 706* parece remeter à frugalidade por meio de uma influência cínica. Por outro lado, a interferência no tônus por parte de fatores “não-mentais” (uma espécie de tonificação irracional) foi de fato considerada por Crisipo, porém também não é possível tomá-la necessariamente como parte de seu escopo terapêutico. Para conhecer a interpretação de Tieleman, ver TIELEMAN, T. *Chrysippus' On affections: reconstruction and interpretation*. Leiden: Brill, 2003, p. 112-113, 162-166 e 194.

⁷⁵ HUSSON, S. O conveniente, as paixões, o sábio e a cidade, In: GOURINAT, J.-B; BARNES, J. *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 146, nota 25.

balizou a estrutura terapêutica da escola. Por considerar o juízo como algo inerente ao impulso, o estoicismo desenvolveu uma terapêutica racional que condiciona a *akrasia* às crenças falsas, ou seja, às opiniões equivocadas em nossos sistemas de valores⁷⁶. Sendo assim, a terapia estoica mostra-se filosófica por excelência, pois envolve as opiniões que temos das coisas, condicionando a retidão e firmeza de caráter ao inevitável desenvolvimento do intelecto.

No entanto, como vimos anteriormente, durante o período do estoicismo médio ocorreram algumas inovações que ampliaram o escopo do debate da abordagem terapêutica. Dessa forma, a questão do domínio de si perante os arroubos passionais também ganhou outras conotações. Podemos identificar isso através das considerações de Possidônio face às alterações de humor que ocorrem com o tempo. Para Possidônio, é possível que paixões diminuam com o tempo sem que necessariamente mudanças de opinião estejam envolvidas. O exemplo que ele utiliza para esclarecer sua teoria envolve a motivação do choro em momentos distintos. Conforme relata Galeno:

[Possidônio] censura com razão Crisipo quando este diz “pode ocorrer que, embora o impulso persista, o que lhe segue não o afete pelo fato de que haja uma disposição diferente que lhe sobrevenha”. Nesse sentido, [Possidônio] sustenta que é inviável que o impulso esteja presente e que a atividade relacionada ao dito impulso seja impedida por alguma outra causa. Por isso, cada vez que Crisipo diz “assim, as pessoas deixam de chorar e, embora não queiram chorar, choram quando as coisas produzem representações dessemelhantes”, nesse mesmo ponto Possidônio pergunta qual é a razão pela qual a maior parte das pessoas chora com frequência, ainda que não queiram, e são incapazes de controlar as lágrimas, e outros que querem seguir chorando, deixam de chorar. Obviamente, isso ocorre porque os movimentos passionais são tão violentos que não podem ser controlados pelo desejo racional, ou porque cessaram por completo a tal ponto que [tais movimentos] já não podem ser excitados pelo desejo racional⁷⁷.

Nesse caso, o choro não poderia ser atenuado por uma terapia racional, mas envolveria outras questões. Com isso, as paixões que impedem alguém de ter o domínio sobre si parecem não se relacionar somente a uma questão de ajuste de juízos. Consequentemente, Possidônio admite que é necessário considerar o problema não só como uma questão racional, mas também como algo que envolve faculdades irracionais da alma. Dessa forma, ele afirmou que os males vêm do próprio indivíduo, pois não podem ocorrer somente pela avaliação racional de elementos externos que nos chegam via

⁷⁶ BOERI, M. D. *Apariencia y Realidad en el Pensamiento Griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007, p. 289-306.

⁷⁷ GALENO. *De Placitis Hippocratis et Platonis*, 288, 19-290, 1. (SVF III, 466).

representações (*phantasiai*). Os movimentos dessas faculdades irracionais estão no indivíduo, sendo por isso que o mal ganha uma conotação interna⁷⁸.

Por outro lado, como destacam Inwood⁷⁹ e Sorabji⁸⁰, parece que Crisipo tinha uma resposta a essa objeção de Possidônio: a diminuição ou o retorno do choro com o passar do tempo é algo que também envolve juízo, só que por meio de um *segundo assentimento* – agora no nível das *paixões supervenientes* (prazer e dor) – correspondendo à opinião de como é apropriado agir no momento presente. Dessa forma, a falta de domínio de si evidenciada pelo comportamento passional fica ainda atrelada a uma questão racional, uma vez que permanece vinculada às opiniões.

De acordo com Boeri, a tradição estoica basicamente assinala que a fraqueza da alma se manifesta na falta de firmeza nas opiniões (juízos), causada por uma mente/*hegemonikon* débil que presta assentimentos oscilantes às representações. Nesse sentido, a fraqueza da alma não envolve nenhuma falta de esforço ou insuficiência de vontade, mas corresponde à carência de compreensão, à ignorância na arte/técnica (*techne*) de viver.

No estoicismo imperial, por meio dos textos que nos chegaram, essas questões não foram debatidas tão às claras, uma vez que a preocupação com os aspectos práticos foi mais evidenciada. Mesmo assim, Sêneca, em *Da Tranquilidade da Alma*, afirma que a alma tomada por paixões é instável e volúvel, e isso ocorre porque a mente é tomada pela indecisão⁸¹. Epicteto e Marco Aurélio também permanecem fiéis à ortodoxia estoica, uma vez que eles entendem que a alma fraca é aquela que se precipita nos juízos, pois não é capaz de parar e analisar as representações de forma adequada⁸².

2.4 Responsabilidade

Devido ao característico monismo psicológico estoico (não tomando aqui a polêmica com Possidônio), a consideração do impulso racional na teoria da ação é o que permite estabelecer o vínculo de responsabilidade. Dessa forma, os impulsos passionais, por estarem ligados às opiniões, são considerados ações das quais somos responsáveis. A irracionalidade passional não é uma coisa pela qual podemos nos isentar da

⁷⁸ EDELSTEIN, L.; KIDD, I. G. (ed.). *Posidonius: The translation of the fragments*. Cambridge: Cambridge, 1999, v. 3, Fr 163.

⁷⁹ INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 149.

⁸⁰ SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. New York: Oxford, 2000, p. 32-33.

⁸¹ SÊNECA. *De Tranquillitate Animi*, II, 3.

⁸² *Diatribes*, II, 18, 23-26.

responsabilidade, uma vez que é fruto de nossos erros na avaliação de nossos valores. Por isso, talvez este seja um dos grandes propósitos do estoicismo: demonstrar que a busca pela boa vida, pela tranquilidade da alma (*tranquillitas animi*) e pelo sereno fluxo na vida (*euroia*) são tarefas que estão ao nosso alcance justamente por dependerem de nós, ou seja, por serem de nossa responsabilidade. Nesse sentido, não há motivos para retirar a própria responsabilidade de atos errôneos, desmedidos. Eles são frutos de uma determinada visão das coisas, de uma determinada forma de assentir. Muitas vezes esses atos podem passar despercebidos por já se tornarem habituais, sendo por isso mesmo difíceis de serem modificados. Justamente por isso, os estoicos assinalam a importância de transformar a atividade de avaliação das opiniões em uma tarefa que faça parte do cotidiano daquele que quer uma vida melhor. Como diz Marco Aurélio: “hoje saí de todos os embaraços; ou melhor, expulsei todos os embaraços, pois não se achavam fora de mim, mas cá dentro, nas opiniões”⁸³.

Da mesma forma que se pode assinalar que o distúrbio passional é um erro do qual somos responsáveis, pode-se também entender que a eliminação desses distúrbios (*apatheia*) passa por uma correção na forma de pensar – que igualmente está sob nossa responsabilidade. Se, por um lado, o estoicismo pode parecer ser muito duro com aquele que erra, com aquele que está perturbado, por outro lado ele também ressalta o poder dessa mesma pessoa para resolver as suas dificuldades. Muitas vezes o problema também está nas opiniões que as pessoas têm de si mesmas. A confiança em si, na própria condição de ser um ser capaz de perceber a irracionalidade das paixões também cumpre um papel importante. Por isso, Epicteto reconheceu esse papel da confiança (*pistis*) no combate às paixões, como veremos mais adiante.

2.5 Primeiros Movimentos (Pré-paixões)

Embora os estoicos tenham defendido a presença da racionalidade nos impulsos humanos, isso não necessariamente abrange todo e qualquer movimento. Nesse sentido, algumas reações podem não ser voluntárias, visto que não envolvem assentimento⁸⁴. De

⁸³ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX, 13.

⁸⁴ Usamos aqui o termo voluntário no sentido atribuído por Sêneca, em que o filósofo toma a *voluntas* por um assentimento, sendo diferente do sentido que o termo ganhou a partir da filosofia medieval. De acordo com Radice, Sêneca introduz por meio desse termo uma noção mais ampla que não estava presente na ortodoxia estoica (RADICE, R. *Estoicismo*. Trad. Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 218-223). Contudo, de acordo com Roberto H. Pich, o conceito de vontade, em um sentido mais próximo do que é

acordo com o testemunho de Aulo Gélío, na obra *Noites Áticas*, em um dos livros perdidos das *Diatribai* de Epicteto estava escrito que mesmo um sábio pode ficar pálido perante uma situação de perigo ou até mesmo contrair-se. Tais reações são entendidas como movimentos rápidos e irrefletidos em que a atividade da razão encontra-se suspensa:

Um celebrado filósofo da doutrina estoica [...] retirou de sua bagagem de mão o quinto livro das *Dialexeis* do filósofo Epicteto, as quais, publicadas por Arriano, concordam indubitavelmente com os escritos de Zenão e Crisipo. Naquele livro escrito, é claro, em língua grega, lemos a seguinte sentença: As coisas vistas pelo espírito (as quais os filósofos chamam de *phantasías*), pelas quais a mente humana é atingida pela primeira imagem do que quer que penetre o espírito, não estão <sujeitas> nem à vontade nem ao arbítrio, apresentam-se por alguma força que lhes é própria, dando-se ao conhecimento dos homens; os assentimentos, porém, (os quais os filósofos chamam de *sunkatatheseis*), pelos quais as mesmas coisas são reconhecidas, são voluntários e feitos pelo arbítrio humano. Por essa razão, quando algum ruído terrível, <proveniente> ou do céu ou de um desabamento ou do anúncio de algum perigo de modo repentino e desconhecido ou de alguma outra coisa dessa maneira se faz, também o espírito do sábio necessariamente é movido, contrai-se e empalidece, não pela antecipação de algum mal, mas por certos movimentos rápidos e irrefletidos que suspendem o ofício da mente e da razão. Todavia, em seguida, esse mesmo sábio *tás toiaútas phantasía* (isto é: estas visões que atemorizam seu espírito) não aprova (isto é: ou *sunkatatíthetai oude prosepidoxázei*), mas as rejeita e repele, e não vê nelas o que quer que deva ser temido. E esses filósofos dizem diferir o espírito do sábio e do não-sábio no seguinte: que o não-sábio verdadeiramente pensa serem tais e quais as primeiras coisas violentas e ásperas vistas pela sensação de seu espírito, como se com razão devessem ser temidas, e também com seu assentimento as aprova *kai prosepidoxázei* (pois os estoicos usam essa palavra quando falam sobre essas coisas); o sábio, porém, quando é movido breve e ligeiramente na cor e no vulto, ou *sunkatatíthetai*, mas mantém o status e o vigor das opiniões que sempre teve sobre as visões desse tipo, que não devem ser minimamente temidas, mas são aterrorizantes por sua falsa aparência e por seu oco espantinho. Essas coisas o filósofo Epicteto, a partir dos princípios dos estoicos, pensou e disse naquele já mencionado livro que lemos⁸⁵.

Nesses casos, como não envolvem assentimento a uma representação, esses movimentos rápidos e irrefletidos não são considerados passionais, de modo que podem acontecer até mesmo com um sábio. Com efeito, quando o sábio passa a refletir sobre a situação, ele não presta assentimento a uma representação que o deixará com medo, pois é justamente nesse momento que surgiria a paixão. Como o sábio tem opiniões em conformidade com a natureza, seus assentimentos não serão dados a representações falsas que o levem a crer que determinados perigos são males. Na verdade, o único mal

compreendido atualmente, foi desenvolvido a partir da filosofia de Agostinho. (PICH, R. H. Agostinho e a 'descoberta' da vontade: primeiro estudo. *Veritas*. Porto Alegre, v. 50, n. 198, 2005, p. 175-206 e PICH, R. H. Agostinho e a "descoberta" da vontade: primeiro estudo (continuação e fim). *Veritas*. Porto Alegre, v. 50, n. 199, 2005, p. 139-157.)

⁸⁵ AULO GÉLIO, *Noites Áticas*, XIX, 1, 14-21, In: EPICETETO. *Fragmentos e Testemunhos*. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien, São Cristóvão: EdiUFS, 2008, p. 29.

reconhecido pelo sábio é aquele que depende única e exclusivamente dele, de seus assentimentos.

Da mesma forma que Epicteto, Sêneca também advertiu que movimentos preliminares (prévios aos assentimentos) não podem ser considerados paixões. Na obra *Sobre a Ira*, quando o filósofo reflete sobre o movimento do impulso raivoso, ele assinala que não basta somente um assentimento a uma representação de injúria para que o movimento passional ocorra. Além disso, é necessário prestar um segundo assentimento: o de que é apropriado vingar-se. De acordo com Sêneca:

Sem dúvida, o que move a ira é a ocorrência da ideia de uma injúria, mas indagamos se ela segue de imediato essa ideia e se ela se exterioriza sem que o consinta a alma ou se é movida com o assentimento desta. Aceitamos que a ira nada ousa por si mesma, mas, sim, com a aprovação da alma, pois tomar a ideia de uma injúria recebida e desejar sua vingança, e juntar uma coisa à outra — que não se deve sofrer agressão e que se deve obter vingança —, isso não é um impulso da alma suscitado sem a nossa vontade. O primeiro movimento é simples, o outro é complexo e compreende vários passos: perceber algo, indignar-se, condenar, cobrar vingança. Esses processos não podem ocorrer se a alma não deu assentimento aos estímulos pelos quais estava sendo atingida. ‘Qual é a pertinência dessa questão?’, perguntas. É para que saibamos o que é a ira, pois se ela nasce contra nossa vontade, nunca irá se curvar à razão. Todos os movimentos que não são feitos por nossa vontade são invencíveis e inevitáveis, como o arrepio ao sermos aspergidos de água fria, o asco a certos contatos; diante de notícias muito ruins, eriçam-se nossos pelos, alastra-se um rubor diante de palavras insolentes e segue-se uma vertigem quando se olha para precipícios. Ainda que nenhuma dessas sensações esteja em nosso poder, a razão não tem como persuadir a que não sejam produzidas⁸⁶.

Esses movimentos preliminares, ou primeiros movimentos como foram denominados por Sêneca, foram posteriormente chamados de pré-paixões (*propatheiai*)⁸⁷, embora não seja possível relacioná-los ao comportamento passional (*pathetikos*). Dado que não se transita das pré-paixões às paixões, não se trata de uma relação sequencial no tempo. Como visto acima, a paixão precisa de assentimento para existir, precisa envolver uma opinião⁸⁸.

Embora Sêneca tenha sido o primeiro filósofo estoico de que se tem notícia a comentar sobre os primeiros movimentos, parece que essa ideia já estava presente no estoicismo ateniense. Como revela Margaret Graver, em seu livro *Stoicism and Emotion*, Fílon

⁸⁶ SÊNECA. *De Ira*, II, 1-2,1.

⁸⁷ GRAVER, M. Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic Προπάθειαι. *Phronesis*, v. 44, n. 4, 300-325, 1999, p. 342.

⁸⁸ É por isso que somente os seres humanos podem ter paixões, pois são capazes de se posicionar racionalmente. Os demais animais, por não possuírem um raciocínio que leve em consideração o bem e o mal, por não terem uma consciência de *telos* racional, não são capazes de perturbações passionais.

de Alexandria menciona a teoria dos primeiros movimentos, e seu conhecimento sobre isso só poderia ter sido subsidiado pela doutrina dos primeiros estoicos⁸⁹.

2.6 *Eupatheiai*

Um dos erros mais comuns ao interpretar o estoicismo é acreditar que eles pretendiam alcançar uma condição não-sentimental (levando em consideração o sentido moderno de apatia). No entanto, a *apatheia* pretendida por eles se relaciona somente à ausência das emoções prejudiciais, viciosas. Por isso, é importante atentar para o fato de que as paixões não são todas e quaisquer emoções, mas somente as irracionais. Sendo assim, como afirma Diógenes Laércio, no lugar das *pathe* (paixões), o sábio experimenta as *eupatheiai* (boas paixões):

Também afirmam que as boas paixões são três: alegria, cautela e desejo racional (boa vontade). Dizem que a alegria se opõe ao prazer, pois é uma exaltação racional, e que a cautela se opõe ao medo, pois evita racionalmente o perigo. Logo, o sábio de nenhum modo terá medo, mas será cauteloso. Sustentam que o desejo racional (*boulesis*) se opõe ao apetite (*epithymia*) por causa do aspecto racional. Tal como algumas [paixões] se subordinam às paixões primárias, do mesmo modo acontece [com as boas paixões] que se subordinam às boas paixões primárias: ao desejo racional [se subordinam] a benevolência, a bondade, o afeto, o carinho; à cautela [se subordinam] o pudor, a pureza; à alegria [se subordinam] o enlevo, o regozijo, a serenidade⁹⁰.

Ao afirmar a existência das boas paixões, os estoicos podem assim mostrar que uma vida orientada pela razão não elimina os aspectos emocionais da vida humana. Nesse sentido, o sábio estoico também tem emoções, é alegre, cauteloso e seu desejo é arrazoado. Por isso, o caminho para a sabedoria é, ao mesmo tempo, o caminho para as boas paixões, para a boa vida emocional. Nesse sentido, como afirmam Boeri e Salles, “a eliminação das paixões deve apontar para seu tratamento através da filosofia para transformar as paixões em 'boas paixões'”⁹¹. A terapia estoica, portanto, visa a transformação emocional do indivíduo, de forma a fazer com que as paixões que prejudicam e perturbam dêem lugar às boas paixões que beneficiam e regozijam. Ao efetuar esse caminho, o indivíduo que progride nos ensinamentos estoicos vai notando que os impulsos passionais vão aos poucos

⁸⁹ GRAVER, Margaret. *Stoicism and Emotion*. University of Chicago Press, 2007, p. 88.

⁹⁰ DL, VII, 116-117.

⁹¹ BOERI, M. D.; SALLES, R. *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*. Sankt Agustin: Academia Verlag, 2014, p. 597.

se arrefecendo, uma vez que passa a deixar de considerar os indiferentes como fins em si mesmos e começa a atuar de forma “eupática” por meio da virtude.

Por fim, com o objetivo de melhor ilustrar a abordagem estoica das *pathe, eupatheiai* e demais relações, traduzimos a seguir um esquema elaborado por Strange no capítulo *On the Voluntariness of the Passion*, do livro *Stoicism: Traditions and Transformations*⁹²:

<i>orexis</i> Desejo/busca por um bem futuro aparente		<i>eparsis</i> Expansão/exaltação com um bem presente aparente		<i>ekklisis</i> Aversão a um mal futuro aparente		<i>systole</i> Contração com um mal presente aparente	
1. <i>epithymia</i> Apetite (por um bem futuro apenas aparente)	A. <i>boulesis</i> Desejo racional ⁹³ (por um bem real futuro)	2. <i>hedone</i> Prazer (com um bem presente apenas aparente)	B. <i>khara</i> Alegria (com um bem real presente)	3. <i>phobos</i> Medo (de um mal futuro apenas aparente)	C. <i>eulabeia</i> Cautela (com um mal real futuro)	4. <i>lupe</i> Dor/aflição (por um mal presente apenas aparente)	Não há <i>eupatheia</i> para um mal real presente

⁹² STRANGE, S. K. On the Voluntariness of the Passion, In: STRANGE, S.; ZUPKO, J. (ed.). *Stoicism: Traditions and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 34.

⁹³ Na tradução de Strange, “wish”.

3 A PSICOLOGIA DE EPICTETO

A despeito de Epicteto estar distante temporalmente dos estoicos de Atenas, é a eles que o filósofo seguidamente se refere ao longo das *Diatribai*. A influência de Zenão, Cleantes e Crisipo indica uma ortodoxia no estoicismo epictetiano, apesar notarmos algumas características novas na forma como o mestre de Nicópolis abordou as teorias da doutrina. Como veremos a seguir, mesmo baseando-se no núcleo estrutural da escola, Epicteto abriu espaço para uma particular noção de interioridade dentro da psicologia estoica.

Além dos primeiros estoicos, outros dois filósofos podem ser considerados referências-chave para o pensamento epictetiano: Sócrates e Diógenes de Sínope. A influência de Sócrates, na verdade, está presente na própria base do estoicismo, mas em Epicteto podemos perceber os ecos socráticos também na metodologia de ensino, principalmente por fazer do *elenchos* sua estratégia pedagógica. O *elenchos* é um método que “combina as seguintes conotações: interrogativa, examinativa, acusativa e refutativa”⁹⁴. Ao utilizar esse método, Epicteto instiga seus interlocutores a exporem suas opiniões de forma que elas possam ser analisadas por aquilo que ele chamou de *cânone* (*kanon*), ou seja, pelo critério filosófico. Dessa forma, por enfatizar o método socrático, ele traz para a sua filosofia uma vivacidade semelhante à praticada por Sócrates, uma vez que busca colocar os ensinamentos filosóficos na vida cotidiana, em suas mais variadas situações.

Já as referências a Diógenes estão sempre vinculadas à força e à coragem da filosofia cínica. Nesse sentido, Epicteto admira a capacidade de Diógenes de falar francamente (*parresia*) a todos, mesmo àqueles que, pelas circunstâncias, encontram-se em postos de comando ou de autoridade. Além disso, Epicteto também admira a capacidade do filósofo cínico de resistir aos constrangimentos impostos ao corpo⁹⁵, tomando sempre a natureza como guia.

A natureza para os estoicos é o mesmo que a divindade, que é o mesmo que o *logos*. Sendo assim, a religiosidade tão presente nos discursos de Epicteto pode ser entendida à luz dessa relação, inclusive quando também vinculada à ordenação dos fatos no desenrolar do destino. Por isso, ele entende que todo aquele que se encontra bem resolvido com seu destino está em íntima conexão com Zeus, mesmo nas situações que os insensatos consideram más. Quando o relacionamento com as coisas que acontecem é bom, virtuoso,

⁹⁴ LONG, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 55.

⁹⁵ *Diatribes*, III, 24, 64.

então a relação com a divindade é boa, pois é dela que partem os papéis que são cumpridos no ordenamento natural. Como afirma Epicteto:

(...) ao olhar para cima, atreva-te a dizer: “usa-me a partir de agora como quiseres: estou unido a ti, sou teu, não me afasto em nada do que queiras, leva-me aonde queiras, vista-me como quiseres. Queres que eu tenha cargos públicos, que leve uma vida de particular, que fique aqui, que seja exilado, que seja pobre, que seja rico? Eu te defenderei por tudo isso perante os seres humanos; mostrarei como é a natureza de cada coisa”. Mas não, fica sentado como um boi no estábulo esperando que tua mãe te jogue o que comer. Se Hércules ficasse em casa, quem teria sido? Euristeu, e não Hércules. E recorrendo ao mundo, quantos amigos e conhecidos fez? Mas nenhum mais querido que a divindade. Por isso era tido por filho de Zeus, e o era. Dessa forma, fazendo caso a isso, ia por aí extirpando do mundo a injustiça e a ilegalidade. Mas tu não és Hércules e não podes extirpar os males alheios; nem sequer Teseu, para extirpar os males da Ática; extirpa os teus próprios. A partir de agora, ao invés de Procusto e Escirón, expulsa do teu pensamento, a tristeza, o medo, o desejo, a inveja, a malevolência, a avareza, a moleza, a intemperança. Isso não há quem possa expulsar a não ser voltando-se à divindade, sendo afeiçoado (προσπεπονθότα)⁹⁶ à ela, consagrando-se aos seus mandatos. Mas se pretendes outra coisa, seguirás o mais forte gemendo e suspirando, buscando sempre fora a bem-aventurança e sem poder nunca gozá-la. De fato, a buscas onde não está e deixas de buscá-la onde está⁹⁷.

O bem está na virtude, não na estabilidade de uma posição que demande pouca energia e possivelmente pouca coragem. Hércules só foi o que foi devido aos desafios que enfrentou de forma virtuosa. O que interessa é o modo como a pessoa vive, entendendo *pessoa* aqui também no sentido de *persona*, de máscara/face/papel (*prosopon*). Dessa forma, o modo *divino* de se viver é aquele em que os impulsos, desejos e assentimentos bem se conformam à posição atribuída por Zeus.

Por outro lado, Epicteto relaciona a razão do cosmos não só à divindade, mas também à razão humana, uma vez que ele segue a teoria estoica da participação humana na divindade, considerando cada indivíduo um chispa/parte divina⁹⁸ capaz de usar aquilo que existe de divino na natureza, o *logos*. Por isso, agir racionalmente é também agir de acordo com aquilo que há de divino em cada um.

(...) visto que dois elementos foram misturados em nossa gênese: o corpo, em comum com os animais; e a razão e a inteligência, em comum com os Deuses.

⁹⁶ Προσπεπονθότα é o participio de προσπάσχω, que é o verbo que indica devotar, sentir profundamente. Nesse sentido, o sentimento apreçoado por Epicteto se mostra como libertador, uma vez que se volta à divindade (que é responsável pelo destino). Dado que esse sentimento não prejudica o indivíduo nem restringe a sua liberdade, não é possível tomá-lo como uma paixão, ao menos na conotação negativa que a paixão possui no estoicismo.

⁹⁷ *Diatribes*, II, 16, 42-47.

⁹⁸ Nisso Epicteto segue Zenão, cf. GARCÍA, P. O. Introdução, p. 26, In: EPICETETO. *Disertaciones por Arriano*. Tradução de Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

Alguns se inclinam para o primeiro parentesco, que é desafortunado e mortal. Alguns poucos, para o divino e bem-aventurado.

Já que é necessário que todo e qualquer homem use cada coisa segundo o que supõe sobre ela, <é necessário que> aqueles poucos que pensam ter nascido tanto para a confiabilidade e para a dignidade quanto para a precisão no uso das representações nada sórdido ou abjeto suponham sobre si mesmos. Os muitos pensam o contrário. “O que sou? Um diminuto homem” e “Sou um desgraçado pedaço de carne”. És desgraçado, mas possuis também algo melhor que o pedaço de carne. Por que abandonas o melhor e te agarras à carne⁹⁹?

O ser humano possui uma parte divina que está unida à carne, sendo por isso capaz de fazer parte da divindade não só por estar em meio ao *pneuma* divino, mas também por compartilhar da mesma potência que diviniza o cosmos. Com isso, o aspecto do pensamento torna-se fundamental para Epicteto, dado que é por meio dele que logramos atingir aquilo que realmente nos faz diferente dos demais animais. A capacidade de pensar, de refletir, é o que permite ao ser humano se apropriar de algo que está no cosmos, mas de uma forma diferente de um mero acesso a representações (como ocorre com os animais¹⁰⁰). Ao ser humano é possível ter a noção do *bom* e do *mau* uso das representações¹⁰¹.

Usar bem as representações é conformá-las ao que ocorre, e não a expectativas que não se confirmam na realidade. Tudo o que acontece se dá pela vontade divina, cabendo ao ser humano fazer o bom uso das representações para se conformar à vontade de Zeus. Nesse sentido, seguir a vontade de Zeus é se encaixar devidamente nesse mundo proporcionado pela providência divina. É estar em conformidade com o papel que lhe foi atribuído, bendizendo sua sorte (fortuna). Isso ocorre porque se reconhece em Zeus o ordenamento do todo, sendo inútil seguir contra isso, dado que o todo sempre será superior a qualquer de suas partes. Sendo assim, fazer com que a vontade de Zeus se submeta a uma pequena parte de si, especificamente a um ser humano, não seria só ilógico, mas também injusto¹⁰².

3.1 *Eph' hemin*

No início do Manual que fornece os principais ensinamentos do filósofo de Nicópolis (*Encheiridion*), Arriano colocou aquilo que se considera o cerne da filosofia epictetiana: a distinção entre as coisas que nos competem e as coisas que não nos competem. As coisas que são *eph' hemin* são, literalmente, “sobre nós”, são *encargos nossos*, como traduz Aldo

⁹⁹ *Diatribes*, I, 3, 3-6. (trad. Aldo Dinucci)

¹⁰⁰ *Diatribes*, I, 6, 12.

¹⁰¹ *Diatribes*, II, 8, 4-8.

¹⁰² *Diatribes*, IV, 1, 99-101.

Dinucci. Ao analisar a expressão *eph' hemin*, Dinucci afirma que ela se refere “a algo que é colocado sobre nós, sustentado por nós, pois nos encontramos embaixo, fornecendo seu apoio. A opção por “encargo nosso” acentua a ideia de responsabilidade que temos quanto a isso que está sobre nós (e do que somos a causa primária)”¹⁰³. Sendo assim, a distinção que se encontra no início do *Encheiridion* é essa:

[1.1] Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὀρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. [1.2] καὶ τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ φύσει ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, παραπόδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια.

[1.1] Das coisas existentes, algumas são encargos nossos, outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a aversão¹⁰⁴ – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa. [1.2] Por natureza, as coisas que são encargos nossos são livres, desobstruídas, sem entraves. As que não são encargos nossos são débeis, escravas, obstruídas, de outrem¹⁰⁵.

Como salienta Antonio C. Rodrigues, o *eph' hemin* consegue abarcar uma gama de significados que figuram para além do significado tradicional de “depende de nós”. É possível acrescentar outras noções como “pertencimento, competência, alçada”, além da noção de “separação das coisas em próprias e alheias”¹⁰⁶. Nesse último sentido, Epicteto se expressa no contexto da fina defesa estoica da liberdade em meio às causas do destino. Mas, como diz Bobzien, se a partir do que chegou até nós não é possível saber se Epicteto compartilhou da doutrina do compatibilismo estoico entre a liberdade e o determinismo¹⁰⁷, ao menos podemos perceber que ele fez uma importante defesa da liberdade ao diferenciar aquilo que compete a nós daquilo que compete a outro, sendo esse “outro” muitas vezes definido como a própria divindade¹⁰⁸. Naquilo que depende de nós nem a divindade pode interferir, caso contrário não seríamos livres¹⁰⁹.

A defesa radical da liberdade também se expressa na consideração de que aquilo que é *eph' hemin* não remete a nada exterior, uma vez que o domínio do que é exterior nos escapa porque é onde se manifesta a intervenção do outro. O que é ação nossa está no interior, não

¹⁰³ *O Encheiridion de Epicteto*. Edição bilíngue. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume, 2014, p. 35, nota 1.

¹⁰⁴ Na tradução original de Dinucci está como “repulsa”. Como traduzi *ekklisis* por “aversão” em outros momentos, fiz esta pequena modificação neste trecho.

¹⁰⁵ *Encheiridion*, I.

¹⁰⁶ RODRIGUES, A. C. O. *Filosofia do desapego. A Áskesis de desapropriação epictetiana à luz da Kátharsis do Fédon de Platão*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 15-16.

¹⁰⁷ BOBZIEN, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2002. p 349-350.

¹⁰⁸ *Encheiridion*, XVII.

¹⁰⁹ *Diatribes*, III, 3, 10.

somente no sentido de ser aquilo que está ao nosso alcance, mas também de ser aquilo do que somos causa. É a nossa fatia de causação dentro da natureza, sendo que os efeitos disso são sentidos em nós mesmos:

Lembra então que, se pensares livres as coisas escravas por natureza e tuas as de outrem, tu te farás entraves, tu te afligirás, tu te inquietarás, censurarás tanto os deuses como os seres humanos. Mas se pensares teu unicamente o que é teu, e o que é de outrem, como o é, de outrem, ninguém jamais te constrangerá, ninguém te fará obstáculos, não censurarás ninguém, nem acusarás quem quer que seja, de modo algum agirás constrangido, ninguém te causará dano, não terás inimigos, pois não serás persuadido em relação a nada nocivo¹¹⁰.

Embora a distinção promovida pela expressão *eph' hemin* já havia sido explorada por Aristóteles, os estoicos a utilizam de uma maneira diferente¹¹¹, principalmente Epicteto, que a considera fundamental em sua filosofia. Para Aristóteles, o que é *eph' hemin* não se vincula à clara restrição estabelecida na dicotomia epictetiana “interno versus externo”¹¹², visto que o filósofo peripatético não aprofundou sua perspectiva em função da liberdade de um “eu” em meio àquilo que nos afeta. Nesse sentido, o *eph' hemin* de Epicteto tem a particularidade de delimitar o campo de atividade do eu de uma forma que torna possível localizar o espaço definido que concerne à potência de cada um.

3.2 Os Três Topoi

É possível identificar uma separação de âmbitos na teoria epictetiana, visto que há uma cisão em meio as coisas que são. Segundo Antonio C. Rodrigues, essa divisão possui também um caráter ontológico, uma vez que as coisas ou são *eph' hemin* ou não¹¹³. Além do mais, em meio as coisas que são *eph' hemin*, podemos também fazer uma tripla distinção¹¹⁴:

Das coisas que são <i>eph' hemin</i> :		
1º tópico	2º tópico	3º tópico
Desejo (<i>orexis</i>)	Impulso (<i>horme</i>)	Assentimento (<i>synkatathesis</i>)
Aversão (<i>ekklisis</i>)	Repulsa (<i>aphorme</i>)	

¹¹⁰ *Encheiridion*, I.

¹¹¹ STOUGH, C. Stoic determinism and moral responsibility, In: RIST, J (ed.). *The stoics*. Berkeley: University of California Press, 1978, p. 208.

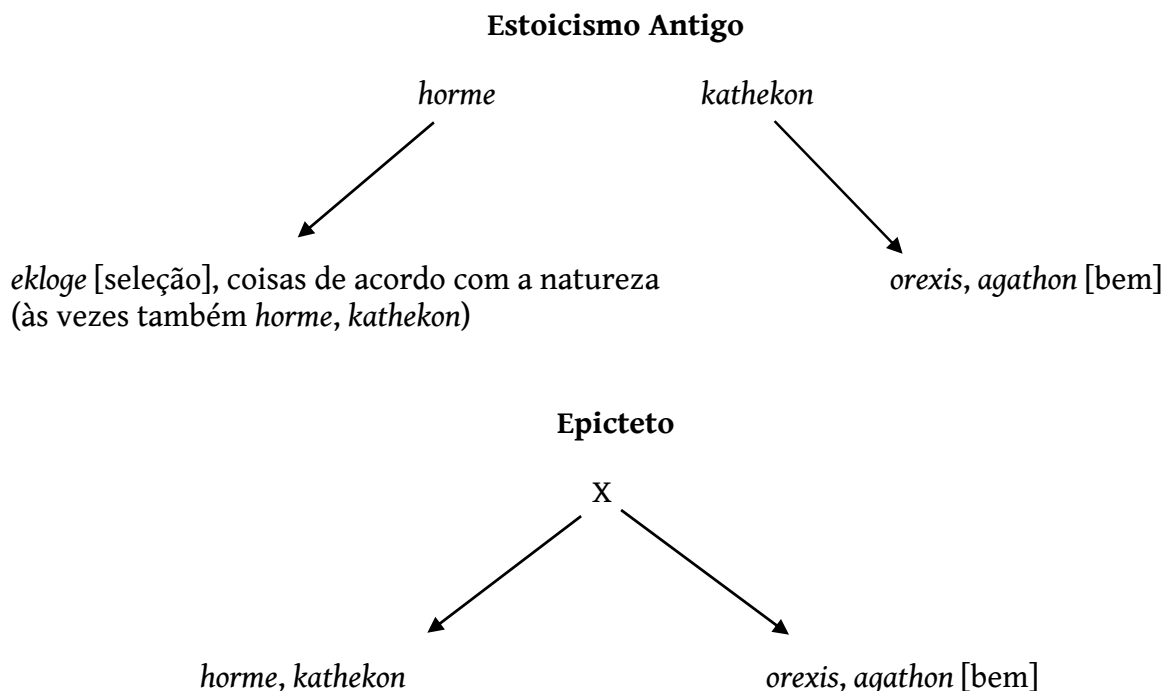
¹¹² DOBBIN, R. Προαίρεσις in Epictetus. *Ancient Philosophy*, n. 11, p. 111-135, 1991, p. 133.

¹¹³ RODRIGUES, A. C. O. *Filosofia do desapego. A Áskesis de desapropriação epictetiana à luz da Kátharsis do Fédon de Platão*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 32.

¹¹⁴ *Diatribes*, III, 2, 1-2.

Esses três âmbitos daquilo que nos compete, daquilo que depende de nós, são definidos como os três *topoi* (lugares) por onde se desenvolve a atividade propriamente humana. Nesse sentido, apesar do corpo físico fazer parte da condição humana e de demandar cuidados com alimentação, limpeza, vestuário, saúde, etc., ele por si só não define o *locus* da atividade humana. Afinal, os animais também cuidam do corpo e buscam satisfazê-lo em suas necessidades. Diferente dos demais animais, o ser humano, racionaliza a própria atividade de forma autônoma, obtendo sua identificação ao se apropriar do *logos* na dimensão dos três *topoi*.

Na teoria da ação dos primeiros estoicos, como foi explorado no capítulo anterior, o principal foco da escola estava em afirmar que a razão está presente no impulso e que não existem impulsos irracionais que possam se eximir da ausência de um domínio sobre eles. Por defenderem tal posição, os estoicos sofreram duros ataques de seus opositores, mas não deixaram esse pressuposto. Seguidor fiel da teoria do Pórtico, Epicteto também seguiu nesse posicionamento, mas parece que ele inovou ao separar o desejo (*orexis*) do impulso (*horme*), diferenciando-se dos estoicos anteriores que consideraram o desejo sob a perspectiva do impulso. Fazendo isso, Epicteto destacou a diferença entre o conveniente (*kathekon*) e o bem (*agathon*) em sua filosofia, relacionando o primeiro ao impulso (*horme*) e o segundo ao desejo (*orexis*). Para melhor ilustrar essa diferença, traduzimos um esquema de Inwood que demonstra como Epicteto realiza essa separação¹¹⁵.



¹¹⁵ INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 118.

Essa diferença, a princípio somente de ênfase¹¹⁶, é de fundamental importância para a nova abordagem de Epicteto. Ao fazer isso, ele trouxe ao estoicismo uma diferenciada noção de interioridade a ponto de enfatizar que as paixões se originam do tópicos do desejo, à parte dos impulsos e dos assentimentos¹¹⁷. Nesse sentido, a terapia epictetiana das paixões é, ao mesmo tempo, uma terapia dos desejos. O desejo é o tópicos mais importante, uma vez que ele interfere nos outros dois, dado que é capaz de atrapalhar o foco do assentimento¹¹⁸ e de causar confusões para o impulso¹¹⁹. Cabe ressaltar, porém, que a irracionalidade presente nos desejos que estão na origem das paixões não tornam esses desejos desprovidos de qualquer racionalidade. O desejo para Epicteto envolve razão, dado que o ser humano é um animal racional. Nesse sentido, ele se mantém no estilo tradicional da escola, não lhe sendo possível considerar o desejo um movimento do qual se possa descartar a responsabilidade.

Basicamente o tópicos do impulso está relacionado ao trato com as coisas e com as pessoas. A forma como nos relacionamos com o meio é o lugar do impulso, sendo a partir dele que Epicteto trata das formas corretas de conduta. Como ele mesmo diz: “que [o impulso] seja submetido à razão, que não seja fora de momento, fora de lugar, fora de qualquer outro comedimento”¹²⁰. Esse comedimento nas ações – a palavra em grego utilizada (*symmetria*) significa “comensurabilidade/simetria” – se refere à medida natural, que é a medida de referência. Por isso, os impulsos devidamente ajustados à medida são aqueles que a escola estoica chama de convenientes, ou em conformidade com a natureza, *kathekonta*. Assim, aquele que age em conformidade é o que consegue ajustar seu comportamento à maneira natural, ou seja, ao modo que naturalmente convém, fazendo com que a demanda de boa conduta seja suprida pela conexão com algo mais específico do que apenas regras de convivência social.

É por meio do impulso que Epicteto também expressa o sentido familiar e comunitário de apropriação (*oikeiosis*), respectivamente o afeto familiar (*philostorgia*)¹²¹ e a

¹¹⁶ INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 115.

¹¹⁷ *Diatribes*, III, 2, 3.

¹¹⁸ *Diatribes*, III, 2, 10.

¹¹⁹ *Diatribes*, I, 11.

¹²⁰ *Diatribes*, III, 12 13-14.

¹²¹ SALLES, R. Οἰκειώσις in Epictetus, In: VIGO, A. G. (ed.), *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*. Georg Olms Verlag: Hildesheim – Zürich – New York, p. 95.

comunhão (*koinonia*) cósmica¹²². Nas recomendações que ele faz ao bom cumprimento das funções de pai ou de filho, ele afirma que o comportamento adequado é aquele em conformidade com o papel determinado por Zeus (destino), de forma que a relação de afinidade familiar seja preservada por meio de impulsos que levem em consideração a condição que se ocupa na família. Além disso, a *oikeiosis* também deve ser observada nas relações com os demais membros da comunidade para que os impulsos sejam gentis e agradáveis:

As ações convenientes são, em geral, medidas pelas relações. É teu pai? Isso implica que cuides dele, que cedas em tudo, que o toleres quando te insulta, quando te bate. Mas ele é um mau pai? De modo algum, pela natureza, estás unido a um bom pai, mas a um pai. “<Meu> irmão é injusto”. Mantém o teu próprio posto em relação a ele. Não examines o que ele faz, mas o que te é dado fazer, e a tua escolha será segundo a natureza. Pois se não quiseres, outro não te causará dano, mas sofrerás dano quando supuseres ter sofrido dano. Desse modo, se te habituares a considerar as relações, então descobrirás as ações convenientes para com o vizinho, o cidadão, o general¹²³.

O terceiro e último dos três *topoi* é o assentimento (*synkatathesis*), cuja atividade está relacionada propriamente aos raciocínios e aos juízos sobre os conteúdos preposicionais das representações. Corresponde à atividade de concordar ou discordar daquilo que se apresenta como convincente e atrativo ao pensamento. Nesse sentido, o assentimento se apresenta como o âmbito por onde exercemos a atividade de analisar os argumentos para emitirmos os juízos acerca do que achamos ser o correto.

O assentimento é correto quando prestado a uma representação compreensiva (*phantasia kataleptike*), ou seja, a uma representação plenamente ajustada ao objeto real¹²⁴, sendo a partir dela que se obtém o conhecimento¹²⁵. Por outro lado, o assentimento equivocado é aquele prestado a uma opinião errônea da realidade, ocasionando uma espécie de “passo em falso” da razão.

Basicamente esse tópico é o mais visado pelos estudantes de filosofia, inclusive na época de Epicteto, onde os desafios silogísticos ocupavam as mentes dos que buscavam os ensinamentos filosóficos. Contudo, Epicteto criticava enfaticamente aqueles que achavam

¹²² DINUCCI, A. *Koinonia* cósmica e antropológica em Epicteto, In: CORNELLI, G.; FIALHO, M. C.; LEÃO, D. (coords.). *Cosmópolis mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*. Coimbra: Imprensa de Coimbra; Annablume, 2016, p. 79-82.

¹²³ *Encheiridion*, XXX.

¹²⁴ EPICTETO. *Disertaciones por Arriano*. Tradução de Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1993. p. 288, nota 42.

¹²⁵ GOURINAT, J.-B. Epistemologia, retórica e gramática, In: GOURINAT, J.-B; BARNES, J. *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 36-37.

que o ofício do filósofo corresponde somente a esse tópico. Como afirmado anteriormente, Epicteto ressaltou que os desejos viciosos influenciam os assentimentos, prejudicando o correto ajuizamento sobre as coisas. Por isso, da mesma forma como o cuidado com os assentimentos é importante para que se procure julgar as coisas corretamente, é fundamental que o tópico do desejo (*orexis*) não seja deixado de lado, como muitos aspirantes a filósofos fazem. Como afirma Epicteto, em uma simulação de diálogo:

É para isso que os jovens abandonam suas pátrias e seus pais? Para te ouvir explicar essas simples palavras? Não deveriam voltar pacientes, cooperativos, impassíveis (*ἀπαθείς*), imperturbáveis (*ἀταράχους*), com provisões tais para a vida que, movido por elas, possam suportar bem os acontecimentos e adornarem-se com eles? E como vais compartilhar tu o que não tens? Por acaso tu fizeste desde o princípio algo mais importante do que tentar descobrir como resolver os silogismos, os equívocos, os raciocínios que procedem por meio de perguntas¹²⁶?

A atividade do filósofo, portanto, não se restringe a proferir belas palavras, pois isso não representa necessariamente a sabedoria. Uma coisa é proferir belas palavras, outra coisa é estar efetivamente em conformidade com elas sem titubear nos assentimentos. As palavras ditas simplesmente são incorporais, são *lekta*, não são agentes por si mesmas porque não são coisas por si mesmas, mas efeitos sem corpo¹²⁷. Elas só refletem um estado de espírito que pode ainda não estar bem convencido em suas opiniões. É por isso que Epicteto recomenda que ninguém apresente a si mesmo como filósofo, mas que as próprias atitudes demonstrem:

Jamais te declares filósofo. Nem, entre os homens comuns, fales frequentemente sobre princípios filosóficos, mas age de acordo com os princípios filosóficos. Por exemplo: em um banquete, não discurras sobre como se deve comer, mas come como se deve. Lembra que Sócrates, em toda parte, punha de lado as demonstrações, de tal modo que os outros o procuravam quando desejavam ser apresentados aos filósofos por ele. E ele os levava! E dessa maneira, sendo desdenhado, ele ia. Com efeito, caso, em meio a homens comuns, uma discussão sobre algum princípio filosófico sobrevenha, silencia ao máximo, pois o perigo de vomitar imediatamente o que não digeriste é grande. E quando alguém te falar que nada sabes e não te morderes, sabe então que começaste a ação. Do mesmo modo que as ovelhas não mostram o quanto comeram, trazendo a forragem ao pastor, mas, tendo digerido internamente o pasto, produzem lã e leite, também tu não mostres os princípios filosóficos aos homens comuns, mas, após tê-los digerido, <mostra> as ações¹²⁸.

¹²⁶ *Diatribes*, III, 21, 8-10.

¹²⁷ DL, VII, 63-70.

¹²⁸ *Encheiridion*, XLVI.

Em um primeiro momento, pode-se talvez pensar que essa dissociação epictetiana entre *aquilo que é dito* e *aquilo que é mostrado* de alguma maneira representa uma espécie de *akrasia* (fraqueza da alma). Dado que, em meio ao que é *eph' hemin*, Epicteto distingue o assentimento tanto do impulso quanto do desejo, essa diferença pode levar a crer que o assentimento não está “fortemente” relacionado a um estado anímico. Contudo, o problema identificado pelo filósofo não se refere a uma fraqueza da potência do assentimento, mas a uma oscilação no assentimento que mostra que a mente (*hegemonikon*) ainda não obteve o devido entendimento, uma vez que, em meio aos ensinamentos obtidos, ela ainda mantém opiniões errôneas que estão arraigadas pelo hábito adquirido (*hexis*). Como veremos mais adiante, a questão do hábito cumpre um importante papel na terapia epictetiana e não se desprende da atividade racional do assentimento.

3.3 *Proairesis*

Ainda sobre aquilo que está sob o nosso poder (*eph' hemin*), algo que Epicteto faz questão de salientar é a nossa capacidade moral de eleger uma coisa em detrimento de outra. É a capacidade de assentir a algo sob a perspectiva do que se considera ser o bem ou o mal. Para o filósofo, isso corresponde ao que nós somos de fato, pois não diz respeito somente a uma característica humana mas também àquilo que constitui o nosso próprio “eu”. A essa capacidade Epicteto chama de *proairesis*, um termo de difícil tradução para o português, uma vez que pode implicar em mais de uma noção em nosso idioma. Por isso, dada a dificuldade de tradução, servimo-nos de uma explicação de Aldo Dinucci (em sua tradução do *Encheiridion*) para tentar elucidar melhor essa questão:

Prohairesis: segundo Bailly (2000), o termo expressa ‘a escolha antecipada, a tomada de partido ou o desejo premeditado’, adquirindo os sentidos de ‘vontade, plano e intenção’. Marcando oposição com *ananke* (necessidade), em alguns contextos é vertido por ‘livre-arbítrio’. O termo é traduzido como ‘moral purpose’ por Oldfather (1928); ‘choice’ por White (1983); ‘choix’ por Gourinat (1998); e ‘albedrío’ por García (1995)¹²⁹.

Por esse breve apanhado de Dinucci é possível perceber como a *proairesis* pode indicar significados diferentes dependendo da forma como ela é traduzida. Isso ocorre porque Epicteto, sob o prisma da história das ideias, encontra-se justamente no limiar de

¹²⁹ ARRIANO, F. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição Bilingue. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012. p. 72-73 [nota 27].

uma noção nova de individualidade, a partir de uma doutrina (estoica) que se depara com uma realidade diferente daquela dos filósofos gregos. Por viverem no contexto das cidades-estados, em que a condição política está diretamente vinculada à vida dos cidadãos, os gregos relacionaram a ideia de “eu” ao *comportamento que se exterioriza publicamente*. Porém, essa perspectiva se modificou a partir do surgimento de grandes impérios como o Macedônico e o Romano. A vida cotidiana nos grandes impérios se desenvolveu de forma mais independente das questões públicas, colocando em evidência um âmbito (âmbito privado) que serviu para fortalecer a demanda por uma ideia mais específica de indivíduo¹³⁰. Nesse contexto, com a filosofia estoica gradualmente considerando aspectos da individualidade em sua ética, Epicteto aparece como um filósofo que fez uma contribuição marcante para a ideia de “eu” ao identificá-lo com a *proairesis*¹³¹. Segundo o filósofo, nós não somos nossos cargos, nossas posses nem mesmo nosso corpo, mas *proairesis*¹³².

A *proairesis* é também o que nos proporciona a plena liberdade, pois ela não é condicionada ao que lhe é externo. Nesse sentido, segundo Long, em Epicteto já seria possível ver indícios da noção moderna de sujeito, a saber, a noção cartesiana de indivíduo enquanto consciência reflexiva¹³³. Charles Kahn também considera que Epicteto apresenta uma noção de sujeito semelhante à versão cartesiana, porém ele parece um pouco mais cauteloso na sua comparação, uma vez que atribui à Descartes a influência de Tomás de Aquino. Kahn defende que em Epicteto o conceito de *proairesis* surge para definir uma noção fundamentalmente nova no pensamento antigo: o início da ideia de vontade (que posteriormente seria melhor desenvolvida por meio da concepção teológica de Agostinho)¹³⁴. Nessa mesma linha de pensamento parece seguir Richard Sorabji, uma vez que ele chega a traduzir *proairesis* por vontade (*will*), mesmo assumindo o custo de que não é possível atribuir a Epicteto qualquer noção de força de vontade (*will power*)¹³⁵.

¹³⁰ BARROS II, João Roberto. *Epimeleia heautou* helenística em Foucault: universalização e espiritualidade. *Prometeus*, ano 5, n. 9, p. 9-25, jan-jun/2012, p. 10-13. Para uma abordagem um pouco mais ampla sobre a relação entre indivíduo e a *pólis* grega: GAZOLLA, R. *Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia Antiga*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 97-118.

¹³¹ Fernando C. Fontoura, em seu livro *A Ética do Bem Viver em Epicteto*, sugere que a *proairesis* epictetiana seja traduzida por “eu moral”, cf. FONTOURA, F. C. *A Arte do Bem Viver em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 58-74.

¹³² *Diatribes*, III, 1.

¹³³ LONG, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 266.

¹³⁴ KAHN, C. *Discovering the Will*, In: DILLON, J. M.; LONG, A. A. (ed.). *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 234-59.

¹³⁵ SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. New York: Oxford, 2000, p. 215.

Em contrapartida, o argentino Rodrigo S. Braicovich discorda dessas interpretações que vinculam a *proairesis* epictetiana à ideia de vontade ou a uma primitiva ideia metafísica de “eu”. Com relação à questão da vontade, ele afirma que tal interpretação não passaria de um anacronismo, pois, mesmo considerando que a *proairesis* epictetiana possa ter servido de base para a ideia de vontade, isso seria ainda fruto de uma interpretação mutilada do estoicismo, dado não ser possível falar em vontade livre em Epicteto, mas em uma *liberação no assentimento dentre representações que dependem também do externo, não somente de si*. Nesse sentido, Braicovich defende que não é possível afirmar que há autodeterminação em Epicteto, pois as coisas não ocorrem como uma vontade quer, mas como a divindade quer, cabendo ao ser humano alinhar seus assentimentos ao seu destino¹³⁶.

Com relação à teoria de que Epicteto fundamentaria uma concepção inédita de “eu”, Braicovich afirma que a ênfase epictetiana na *proairesis* se trata de uma estratégia pedagógica que não envolve uma nova ideia metafísica de “eu”, visto que o objetivo de Epicteto é somente demonstrar que há uma ruptura causal “entendida estritamente em termos de que nada externo pode determinar nem obstaculizar minhas decisões”¹³⁷.

Por outro lado, como ressalta Long, Epicteto é enfático quando afirma que só a *proairesis* pode submeter a *proairesis*¹³⁸, uma vez que nada do que é externo pode submetê-la. Esse seria um exemplo de como Epicteto teria nominado uma unidade autorreflexiva¹³⁹ capaz de determinar a si mesma¹⁴⁰. Da mesma forma que Long, Girdwood também afirma que Epicteto assinala uma nova concepção de “eu” ao reconhecer essa capacidade de se determinar em função de algo que vai além do próprio corpo e também do próprio *prosopon* (pessoa/papel)¹⁴¹.

Percebe-se portanto, que as interpretações acerca da *proairesis* em Epicteto podem indicar caminhos diversos, uma vez que ele dá um novo sentido a um termo que parece ter sido pouco utilizado pelos estoicos anteriores¹⁴². A *proairesis*, enquanto vinculada à ideia de

¹³⁶ BRAICOVICH R. S. Proairesis, libertad y liberación en las Disertaciones de Epicteto. *Revista de Filosofía*, nº 58, 1, p. 7-22, 2008, p. 14-22.

¹³⁷ BRAICOVICH, R. S. La identificación entre el “yo” y la proairesis en Epicteto. *Ágora*, v. 30, nº 2, p. 149-162, 2011, p. 158.

¹³⁸ LONG, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 217.

¹³⁹ LONG, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 92.

¹⁴⁰ LONG, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 34.

¹⁴¹ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and development in the psychology and epistemology of Epictetus*. 1998. 221 f. Tese (Doutorado) - University of Oxford. 1998, p. 129-130.

¹⁴² LONG, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 210.

eph' hemin, muito provavelmente foi uma influência da tradição aristotélica, visto que ela é um dos termos-chave envolvidos na teoria da decisão do filósofo do Liceu¹⁴³. Porém, em Aristóteles a *proairesis* corresponde a um estágio de deliberação da melhor forma do impulso racional realizar o seu fim¹⁴⁴. Já para Epicteto, em toda e qualquer atividade humana a *proairesis* está implicada, dado o monismo psicológico estoico, não cabendo aqui a divisão entre impulso racional e irracional como em Aristóteles. A *proairesis* epictetiana é a capacidade de voltar-se para o bem enquanto alinhado à natureza. Nesse sentido, sua *proairesis* está muito mais próxima da *hairesis* dos estoicos anteriores, que é uma escolha que visa o bem, sendo diferente da *ekloge*, que é uma seleção dentre as coisas que estão no âmbito dos indiferentes¹⁴⁵.

A questão em Epicteto é que o prefixo *pro* em *proairesis* remete a algo anterior à escolha (*hairesis*), indicando uma espécie de pré-escolha ou escolha antes da escolha¹⁴⁶. Dessa forma, optamos por traduzir esse termo por “preferência”¹⁴⁷ para ressaltar esse sentido de anterioridade que parece ter sido a ênfase epictetiana.

Acreditamos que esse sentido de anterioridade, que ao mesmo tempo está vinculado à ideia de “eu”, fez com que o conceito de *proairesis* se tornasse um diferencial na filosofia de Epicteto, uma vez que ele busca alcançar aquilo que está profundamente inserido no indivíduo, ou seja, aquilo que é preferido e que não necessariamente fica evidente nas situações. É por isso que o filósofo insiste, a cada questão, em procurar sempre fazer com que seus interlocutores percebam onde eles focam a preferência, se naquilo que de fato é o bem, ou seja, naquilo que realmente deve ser valorado por depender deles, ou se nos indiferentes que não dependem deles.

Em primeiro lugar, portanto, tenha isto sempre à mão e não faça nada sem isto, direcionando a alma a este objetivo: não perseguir nada externo, nada alheio, mas

¹⁴³ DOBBIN, R. Προαίρεσις in Epictetus. *Ancient Philosophy*, n. 11, p. 111-135, 1991, p. 114-123.

¹⁴⁴ ANGIONI, L. *Phronesis* e virtude do caráter em Aristóteles: comentários à Ética a Nicômaco VI. *Dissertatio*, n. 34, p. 303-345, 2011, p. 312.

¹⁴⁵ INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 238.

¹⁴⁶ LONG, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 218.

¹⁴⁷ Cf. ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário grego-português e português-grego*. 4 ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1969. E em outra opção na internet: DIZIONARIO GRECO ANTICO, a cura di E. Olivetti (II edizione 2015), com verbete disponível em <https://www.grecoantico.com/dizionario-greco-antico.php?lemma=PROAIRESIS100>. Além disso, essa possibilidade de tradução também foi encontrada analisando o termo por meio de suas formas associadas em LIDDEL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. (ed.). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996. Da mesma forma, é possível fazer essa mesma análise no site DiccioGriego, disponível em <http://www.diccioGriego.es/index.php#lemas?lema=58&n=58>. (Links acessados em 02/12/2017).

o *proairetico* em conformidade à situação disposta por quem for; o demais, como venha.¹⁴⁸

Acreditamos que Epicteto não vislumbra uma ideia nova de *eu* por vinculá-la ao que posteriormente seria tomado como *vontade*, mas que o filósofo é responsável por uma atenção diferenciada ao que é interior de uma maneira que parece não ter sido explorada por seus antecessores¹⁴⁹. Tal inovação, por assim dizer, também pode ser percebida pela diferenciação que Epicteto faz entre impulso e desejo em meio aos *topoi* que são *eph' hemin*. Não se trata somente de impulsos, mas também mais profundamente de desejos que influenciam nos impulsos; da mesma forma, não se trata somente de escolher bem, mas de preferir bem, de modo que isso se mostrará no momento em que as ocasiões demandarem decisões práticas.

Essa interioridade da *proairesis* parece se encaixar na necessidade de Epicteto de despertar o conteúdo do aprendizado terapêutico *antes* das situações ocorrerem de fato, usando exemplos para que seus alunos observem e compreendam que a preferência orienta as decisões que serão tomadas. A preparação filosófica, nesse sentido, é um treinamento para a vida, e isso ocorre quando se analisa as questões sob uma perspectiva filosófica que capacita o indivíduo a enfrentá-las quando surgirem.

3.4 Prenoções e Preparação

De acordo com Epicteto, noções como o belo, o justo e o feio já estão de alguma forma presentes em cada um de nós, mas não sob uma forma completamente esclarecida, mas sob a forma de prenoções (*prolepseis*). Nesse sentido, Epicteto segue a epistemologia de Crisipo que acrescenta as *prenoções* aos critérios de verdade da epistemologia estoica¹⁵⁰. Ao fazer isso, Crisipo ampliou a perspectiva inicial de Zenão que se baseava somente nas representações compreensivas (*phantasia katapleptike*)¹⁵¹.

De acordo com Martha Nussbaum, as prenoções podem ser entendidas como “uma orientação inata para o que é realmente bom e razoável”, de forma que as “intuições morais

¹⁴⁸ *Diatribes*, IV, 12, 15-16.

¹⁴⁹ Como observa Long, "nada do que está fora de nosso espaço mental 'nos é próprio' (IV, 1, 128), porque isso é suscetível de sujeição". (LONG, A. A. *A Ética: continuidade e inovações*, In: GOURINAT, J.-B.; BARNES, J. *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 210).

¹⁵⁰ GOURINAT, J.-B. *Epistemologia, retórica e gramática*, In: GOURINAT, J.-B.; BARNES, J. *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 36-38.

¹⁵¹ DL, VII, 54.

mais profundas podem por tal motivo serem bons guias sobre o que é realmente bom no universo”¹⁵². Nesse mesmo sentido, Long em *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, afirma que esses conceitos inatos (*emphytos ennoia*) devem ser entendidos como o senso moral que nos capacita a discriminar objetivamente o bem do mal¹⁵³. Nas *Diatribai*, Epicteto afirma:

Vimos sem trazer nenhuma noção natural do triângulo retângulo ou do intervalo do semitom, mas aprendemos cada uma dessas coisas por certa tradição técnica. (...) No entanto, do bem e do mal, do bonito e do feio, do decente e do indecente, da vida feliz, do que convém, do que se impõe, do que há de se fazer e do que não há de se fazer, quem já não veio com uma noção natural¹⁵⁴?

Além disso, por meio de Cícero percebe-se que as *prenoções* não se restringem somente ao conteúdo moral, pois, na verdade, a naturalidade das *prenoções* está vinculada à naturalidade nos processos de cognição por meio da *oikeiosis*¹⁵⁵. Nesse sentido, as *prenoções* também podem ser consideradas *preconcepções*, uma vez que igualmente envolvem o processo de conhecimento conceitual, mas não de forma completa. Dessa forma, “elas servem como a base sobre a qual a mente em desenvolvimento pode entender as ciências adicionais e as disposições intelectuais mais complexas que conduzem a razão por si mesma”¹⁵⁶. Com o afirma Epicteto:

“Quem de nós não chamou algo de são ou de insano antes de nascer Hipócrates?” Fazíamos soar essas palavras de forma vã? É que temos certa prenoção do são mas não somos capazes de aplicá-la. Por isso um diz: “jejuar”; outro, “lhe dê alimento”. E um diz: “sangra”; e outro “aplique ventosas”. Qual é a causa? Que outra coisa senão que não se sabe aplicar corretamente a prenoção de são aos casos particulares? Não aplica alguém a prenoção de “bom” ao objeto “riqueza” e outro não? Ou ao prazer ou à saúde¹⁵⁷?

As *prenoções* servem como uma base em que se sustentarão os conceitos. Nesse sentido, elas indicam a inevitável condição humana para a racionalidade na ética, pois apontam para a necessidade humana de querer buscar a melhor forma de aplicar essas noções inatas às representações. Os seres humanos naturalmente aplicam essas noções inatas, nós *inevitavelmente debatemos a partir delas*. Caso contrário nem debateríamos sobre

¹⁵² NUSSBAUM, Martha C. *La Terapia del Deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 414.

¹⁵³ LONG, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 80.

¹⁵⁴ *Diatribes*, II, 11, 2-4.

¹⁵⁵ CÍCERO. *Academica Priora*, X, 30-31.

¹⁵⁶ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and development in the psychology and epistemology of Epictetus*. 1998. 221 f. Tese (Doutorado) - University of Oxford. 1998, p. 114.

¹⁵⁷ *Diatribes*, II, 17, 8-9.

essas coisas, pois, por exemplo, é por meio da prenoção de bem que se discute o bem. Caso não houvesse essa prenoção, sobre o que haveria disputa?

Da mesma forma que as prenoções são elementos que nos são atribuídos, existem também certas capacidades (*capabilities*¹⁵⁸) que nos são dadas. A capacidade em questão é a tradução para *paraskeue*, que muitas vezes é também vertida para “preparação”, mas que também pode ser relacionada à “equipamento natural” em Epicteto¹⁵⁹, uma vez que possui o sentido de algo que está consigo e que pode ser colocado em ação. Como diz Epicteto:

(...) quem não é consciente de sua própria preparação (*paraskeue*) e se dedica às obras que lhe correspondem? O touro não desconhece sua própria natureza e preparação quando aparece alguma fera, nem espera que alguém lhe dê ânimo; nem o cachorro quando vê algum animal do campo. Eu, se tivesse a preparação de um homem bom, aceitaria que tu me preparasse para minhas próprias obras? Agora ainda não a tenho, creia em mim. Mas, por que queres que eu murche antes do tempo como tu murchaste a ti mesmo¹⁶⁰?

A comparação com o touro ressalta o caráter natural da *paraskeue*, uma vez que o que se prepara já está de alguma forma disposto para a atividade preparatória¹⁶¹. Nesse sentido, podemos levar em consideração o que disse Estobeu nas *Eclogae*, onde ele define a *paraskeue* como “ação antes da ação”¹⁶². Sendo assim, a *paraskeue* inclui também a acepção de *preparar-se* para as situações da vida. Esse é o caso da preparação para a lógica¹⁶³, por exemplo, pois, quando treinada, conduz ao melhor entendimento das representações.

Ao ser humano é possível preparar-se para a vida a partir daquilo que naturalmente lhe foi dado, ou seja, ele possui os elementos, os preparativos suficientes para viver bem, mas depende dele a atividade de preparar-se, de não esperar que as situações aconteçam sem que ele não tenha se exercitado em suas capacidades¹⁶⁴. Nesse sentido, os recursos

¹⁵⁸ Talvez o termo em inglês consiga expressar melhor o que em português chamaríamos apenas de capacidades, uma vez que *capability* consegue unir em um só termo tanto a noção de capacidade como a noção de habilidade. Entendemos que *capability* consegue chegar mais próximo ao que Epicteto entende por *paraskeue*.

¹⁵⁹ LIDDEL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. (ed.). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

¹⁶⁰ *Diatribes*, IV, 8, 41-43.

¹⁶¹ Esse mesmo exemplo do touro também foi utilizado pelo estoico Hiérocles. (HIÉROCLES. *Elementa Ethica*, II, 1-10).

¹⁶² ESTOBEU. *Eclogae Physicae et Ethicae*, 2, 87, 14. (SVF III, 173).

¹⁶³ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and development in the psychology and epistemology of Epictetus*. 1998. 221 f. Tese (Doutorado) - University of Oxford. 1998, p. 66.

¹⁶⁴ Sobre a *paraskeue*, define Foucault: “Em duas palavras, a ascese antiga não reduz: ela equipa, ela dota. E aquilo de que ela equipa, aquilo de que ela dota, é o que em grego se chama *paraskeuê*, que Sêneca traduz frequentemente em latim por *instructio*. A palavra fundamental é *paraskeuê*, e é o que gostaria de estudar um pouco hoje, antes de, na próxima vez, passar a diferentes formas mais precisas de exercícios ascéticos. Portanto, uma vez que se trata, para ela, de chegar à constituição da relação plena de si para consigo, a ascese tem por função, ou melhor, por tática, por instrumento, a constituição de uma *paraskeuê*. O que é a *paraskeuê*?

necessários não se encontram fora, nos outros, nem mesmo naquele que auxilia na preparação, mas em si mesmo, naquele que *se prepara*.

Pois bem, a *paraskeué* é o que se poderia chamar uma preparação ao mesmo tempo aberta e finalizada do indivíduo para os acontecimentos da vida. Quero com isto dizer que se trata, na ascese, de preparar o indivíduo para o futuro, um futuro que é constituído de acontecimentos imprevistos, acontecimentos cuja natureza em geral talvez conheçamos, os quais porém não podemos saber quando se produzirão nem mesmo se se produzirão. Trata-se pois, na ascese, de encontrar uma preparação, uma *paraskeué* capaz de ajustar-se ao que possa se produzir, e a isto somente, no momento exato em que se produzir, caso venha a produzir-se.” (FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. 2 ed. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 387).

4 AS PAIXÕES EM EPICTETO

Para Epicteto, não são as coisas mesmas que nos despertam paixões, mas a opinião sobre elas. As coisas em si mesmas não podem causar mal-estar psicológico, visto que os problemas em nosso interior dependem de nossos juízos. Não há possibilidade de algo como a morte causar medo, por exemplo, pois a paixão do medo advém de uma determinada opinião acerca da morte. Como Epicteto diz no *Encheiridion*:

As coisas não inquietam os homens, mas as opiniões sobre as coisas. Por exemplo: a morte nada tem de terrível, ou também a Sócrates teria se afigurado assim, mas é a opinião a respeito da morte – de que ela é terrível – que é terrível. Então, quando se nos apresentarem entraves, ou nos inquietarmos, ou nos afligirmos, jamais consideremos outra coisa a causa, senão nós mesmos – isto é: as nossas próprias opiniões¹⁶⁵.

Dado que o terrível não está na morte, então não há motivo para se ter medo. A morte é algo natural, é uma irracionalidade temê-la. Por isso Sócrates, figura exemplar para Epicteto, não teve problemas com sua sentença em Atenas.

Além disso, o medo da morte mostra o quanto ainda se está distante da sabedoria, pois é uma evidência de que se julga que o mal está em algo que foge ao nosso controle. Dado que a morte faz parte da condição humana, tal fato não depende de qualquer consideração. Porém, ao pensar que a morte é um prejuízo, o ignorante passa a acreditar que se é refém dela e, além do mais, que nada pode ser feito com relação a isso, pois seria um mal que foge a sua alçada.

Não é a toa que Epicteto afirmou que o medo da morte está na raiz de todos os males¹⁶⁶, pois acreditar que o bem está na preservação do corpo faz com que se considere um bem também aquilo que enaltece esse corpo. Dessa forma, a boa saúde do corpo seria um bem, assim como a doença um mal. No entanto, aqui então se mostraria a questão inquietante: se uma doença como a gripe é um mal, sendo que esse mal depende de circunstâncias que não estão ao meu alcance, então estou relacionando minha opinião de bem a algo frágil e fugaz de tal forma que esse bem acaba por me colocar na incômoda situação de que a qualquer momento posso ser prejudicado por coisas que virão não se sabe nem de onde. E não há nada mais próprio ao medo do que isso.

¹⁶⁵ *Encheiridion*, V.

¹⁶⁶ *Diatribes*, III, 26, 37-38.

Epicteto estava ciente desse medo e justamente por isso desferiu críticas a Epicuro, pois este vinculava a felicidade aos prazeres do corpo (mesmo que de forma controlada). Epicteto entendia que essa visão do corpo como sendo um objeto a ser considerado para o bem-estar acaba por abrir brechas que se mostrarão inúteis para uma vida tranquila. O filósofo questiona por que Epicuro gastou tempo escrevendo para as almas se ele defende que o bem está no corpo. É como considerar que o bem do caracol está na concha, Epicteto afirma¹⁶⁷.

Ao ressaltar a diferença entre a alma e o corpo, o filósofo se aproxima da *katharsis* platônica, como bem observa A. C. Rodrigues em sua obra *Filosofia do desapego*. É a desidentificação com o corpo que faz possível mirar o bem genuíno, visto que assim não se fica refém dos bens aparentes:

(...) o esforço de desidentificação com corpo, o empenho constante e afincado de desvinculação, de desatamento, de desligame das amarras que através dos laços corporais podem algemar o homem a situações, pessoas, cargos, propriedades e quejandos. É porque defendemos residir no cerne da ideia de liberdade epictetiana a noção de *katharsis* do Fédon de Platão trasladada do horizonte de sentido do mundo ático para o horizonte semântico em que se praticava o coiné a fim de viabilizar por meio do desprendimento do corpo a vida segundo a natureza. A *katharsis* platônica foi colocada por Epicteto a serviço de Zenão de Cítio¹⁶⁸.

Concordamos com a tese de Rodrigues, principalmente porque suas palavras expressam muito bem a simplicidade com que Epicteto conduziu a vida, dado que o filósofo pregava e vivia o desapego dos laços corporais¹⁶⁹, pois considerava essa preocupação a causa dos males.

Por outro lado, isso não quer dizer que o filósofo deva desprezar o corpo¹⁷⁰. Epicteto não tem a mesma ideia neoplatônica que propriamente torna o corpo até mesmo motivo

¹⁶⁷ *Diatribes*, I, 20, 17-19.

¹⁶⁸ RODRIGUES, A. C. O. *Filosofia do desapego. A Áskesis de desapropriação epictetiana à luz da Kátharsis do Fédon de Platão*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 143-144.

¹⁶⁹ “Neste exercício deverias praticar desde o amanhecer até o anoitecer: começando pelas coisas pequenas, pelas coisas que antes se danificam, por uma panela, por um copo, e logo avances à roupinha, ao cachorrinho, ao cavalinho, ao terreninho. E então prossiga disso para si mesmo, ao corpo, às partes do corpo, aos filhos, à mulher, aos irmãos. Olhe para todas as coisas ao teu redor e afaste-as de ti. Purifica tuas opiniões, não pegue as que não são tuas, que não lhe são naturais, e não te machuques ao arrancá-las. E treinando diariamente, como ali [no ginásio], não diga que filosofas (isso seria pretensioso), mas que apresentas um emancipador. Nisso consiste a verdadeira liberdade. Com isso Diógenes foi liberado por Antístenes, quando este disse que Diógenes não poderia mais ser escravizado por ninguém.” (*Diatribes*, IV, 1, 111-115).

¹⁷⁰ “Acolhe as coisas relativas ao corpo na medida da simples necessidade: alimentos, bebidas, vestimenta, serviçais – mas exclui por completo a ostentação ou o luxo.” (*Encheiridion*, XXXIII)

de vergonha¹⁷¹. Na verdade, considerar que o bem não está no corpo é simplesmente atentar para o fato de que aquilo que é precioso para a vida não está na satisfação do que se refere ao corpo. Embora os seres humanos tenham um parentesco divino que os capacitem a contemplar e seguir a divindade, também possuem um parentesco animal, que Epicteto considera inferior, mas que demanda ao menos alguns cuidados básicos¹⁷². A divindade está em toda parte, tudo é permeado pelo divino, e a mente (*hegemonikon*) é aquela que expressa a divindade do ser humano, sendo ela a mais importante. Dessa forma, o bem do ser humano merece ser considerado nesse nível, não por desprezar o corpo, mas por que aquilo que é mais importante reside naquilo que é divino.

As paixões ocorrem quando se entende que o bem está naquilo que *não é divino* no ser humano. Nesse sentido, deve-se buscar comungar com a divindade, e isso só ocorre a partir daquilo que é divino em cada um. O *logos* divino, responsável pelo ordenamento natural, só pode ser percebido pelo que há de *logos* no ser humano. É nesse sentido que se deve compreender a *askesis* epictetiana. Assim sendo, a boa relação com a divindade é um remédio contra as paixões, uma vez que une indivíduo com seu destino, com as coisas que lhe acontecem, não permitindo que seja desejado algo diferente do que acontece. Unir-se à divindade é unir-se a sua providência, que se faz evidente nos acontecimentos do destino. É por isso que no final do *Encheiridion* encontramos uma passagem referente ao hino do estoico Cleantes, que muitas vezes é lembrado por Epicteto em suas *Diatribai*:

É preciso em toda ocasião ter à mão o seguinte:
 Conduze-me, Zeus, e tu também, Destino,
 Para o posto ao qual um dia fui designado,
 Que, diligente, eu vos seguirei – e se, mau me tornando,
 Não o quiser, ainda assim vos seguirei¹⁷³.

E logo depois, esse trecho de uma tragédia perdida de Eurípedes:

Aquele que, de modo justo, ceder à necessidade
 é, para nós, sábio e conhecedor das coisas divinas¹⁷⁴.

Como ressaltado no hino de Cleantes, sempre se segue o destino mesmo que de forma má, ou seja, mesmo quando se deseja, impulsiona ou assente de forma errada. E caso

¹⁷¹ HADOT, P. *A Filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 186-187.

¹⁷² *Diatribes*, IV,11,11-24.

¹⁷³ *Encheiridion* 53.1.

¹⁷⁴ *Encheiridion* 53.2.

se considere que o destino não é favorável, então se segue nele contrariado, insatisfeito com o que a vida reserva. E esse é o território das paixões:

Há, como ordenados pela lei, certos castigos para os que desobedecem ao governo divino. “O que considera que é um bem algo distinto do que depende da *proairesis* que inveje, que tenha ânsia, que adule, que se altere. O que considera que é um mal alguma outra coisa que se entristeça, que sofra, que se lamente, que seja infeliz”. E, no entanto, ainda que castigados tão severamente, não somos capazes de nos apartarmos¹⁷⁵.

Os castigos divinos como paixões são aqui de fato retóricos, não sendo propriamente de responsabilidade divina, mas de responsabilidade do indivíduo que não conseguiu compreender que o que lhe é externo está fora do seu alcance, pois pertence ao governo divino, ao *logos* da natureza.

Dada essa intensa religiosidade de Epicteto, Julia Annas, em *The Morality of Happiness*, afirma que o filósofo se distingue dos estoicos anteriores por expressar a ética em termos de uma normatividade externa, fazendo com que a perspectiva eudaimônica¹⁷⁶ seja suprimida de sua filosofia por não partir daquilo que é agradável ao indivíduo. Por consequência, a vontade divina cumpriria um papel balizador que transcende os próprios interesses individuais, não mais relacionando a busca ética com a busca pela felicidade¹⁷⁷.

A interpretação de Annas, na verdade, está vinculada à ideia de que a virtude precisa se referir ao próprio indivíduo para que seja eudaimônica. De acordo com ela, os estoicos antigos não se preocuparam em estabelecer essa dependência à divindade como fez o filósofo de Nicópolis. Porém, ela mesmo reconhece a influência da teologia estoica em Epicteto, principalmente a de Cleantes. Mesmo assim, ela pretende mostrar que Epicteto, assim como Marco Aurélio, atribuem uma ênfase diferente ao papel divino, diminuindo o aspecto individual da ética estoica.

De fato, o apelo a divindade é bastante frequente em Epicteto, mas isso de nenhuma forma contradiz os preceitos dos estoicos anteriores. Além disso, os discursos de Epicteto não foram proferidos com o objetivo de fazer um esclarecimento pormenorizado da doutrina estoica, mas de incitar a ética na prática. Por isso, acreditamos que a opinião de Annas quanto à insuficiência do caráter eudaimônico no pensamento epictetiano carece de meios para ser realmente creditada, uma vez que os apelos à divindade realizados pelo filósofo em nada fogem àquilo que é estabelecido pela tradição de sua escola. Além disso,

¹⁷⁵ *Diatribes*, III, 11, 1-3.

¹⁷⁶ Relativa à vida feliz.

¹⁷⁷ ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 159-162.

em várias partes do discurso podemos encontrar trechos onde ele fala sobre felicidade (*eudaimonia*) e em como isso está relacionado com a compatibilização do ser humano com a providência divina:

Por que então quando tu queres algo, não acontece, e quando não queres algo, acontece? Esta é a maior prova de desgraça e infelicidade. Quero algo e não acontece. Quem é mais desgraçado do que eu¹⁷⁸?

Esclarecendo isso, defendemos que a ética epictetiana aborda sim a felicidade, pois a felicidade enquanto *eudaimonia* só pode acontecer quando há a compatibilização com o *logos* divino. Uma alma tranquila não é aquela que segue um dever que reprime a individualidade, mas é a que segue a lei que faz com que tudo flua harmonicamente na natureza, inclusive a parte que cabe a si. Na verdade, a sensação de repressão ocorre em quem não está harmonizado com a natureza, quando se pensa que uma opinião leiga sobre o bem é superior à providência divina. Só o ignorante se sente reprimido na lei divina. Na verdade, a ignorância aprisiona, sendo por isso a filosofia necessária. A filosofia ensina a se sentir bem em qualquer lugar, e isso ocorre àquele que se comunga com a divindade e aceita o seu destino, preocupando-se somente com a parte que lhe cabe: viver *bem*. Como afirma o filósofo:

O que vale é outra coisa: esforçar-se em fazer desaparecer da própria vida os padecimentos, as lamentações, os “ai de mim”, os “que desgraçado que sou”, a má sorte, o infortúnio, e compreender o que é a morte, o desterro, a prisão, a cicuta, para que na prisão possa dizer: “Querido Críton, se assim agrada aos deuses, que assim seja¹⁷⁹”¹⁸⁰.

Aquele que não consegue se relacionar harmonicamente com seu destino vê as paixões tomarem conta da sua vida, perturbando-lhe a mente e prejudicando a sua vida. Uma pessoa que reclama, que só vê problemas nas coisas, é alguém desagradável, não porque percebe defeitos, mas porque simplesmente não vive bem. A pessoa boa vive bem, está de bem com a vida mesmo nas situações que parecem mais difíceis. Essa fortaleza da pessoa boa reside na consciência de que a parte que lhe diz respeito não é aquela que se submete às circunstâncias ou a outras pessoas, mas é aquela onde se é livre de

¹⁷⁸ *Diatribes*, II, 17, 17-19.

¹⁷⁹ PLATÃO, *Críton*, 43d.

¹⁸⁰ *Diatribes*, I, 4, 23-24.

impedimentos, ou seja, na vida interior. Ali nem mesmo Zeus pode interferir, e por isso é o âmbito a que se deve atentar. A vida interior depende só de si para ser boa.

4.1 O Indivíduo e a Sociedade

Se por um lado, o ensinamento epictetiano pode ter sido considerado pouco voltado à perspectiva individual em função da divindade, por outro lado, também se poderia imaginar o contrário, que ele se preocupa somente com a vida interior, parecendo negligenciar a própria relação com os outros. Nesse sentido, pode-se imaginar que o filósofo defende um fechamento em si mesmo de tal maneira que pode até mesmo prejudicar a vida em sociedade, uma vez que parece desprezar tudo o que é externo sob a alegação de que o externo não é seu encargo. Porém, muito provavelmente também em função da influência de seu mestre Musônio Rufo, Epicteto nunca desprezou o papel que se cumpre na sociedade, nem mesmo as atribuições e as responsabilidades pertinentes a ela. Esse âmbito basicamente corresponde ao segundo tópico, o do impulso (*horme*), donde se requer a atitude gentil e solícita de acordo com aquilo que é da natureza humana, e não impulsos brutos e rudes que são mais próprios às bestas feras.

Pensa quem és: primeiramente, um homem. Isso quer dizer que não tens nada superior à *proairesis*, que a ela o restante está subordinado, e ela mesma não pode ser escravizada nem subordinada. Veja então de quem te distingues pela racionalidade. Distingue-te das feras, das ovelhas. Nessas condições és cidadão do mundo, e não parte dele, e não um de seus servidores, mas um dos que o dirigem, pois és capaz de compreender o governo divino e de extrair consequências disso. Assim sendo, qual é a missão do cidadão? Não ter nenhum interesse pessoal, não deliberar sobre nada como um ser independente; pois, do mesmo modo que se a mão ou o pé tivessem raciocínio e compreendessem a disposição natural, nunca se moveriam ou teriam desejos de outro modo a não ser com referência ao todo¹⁸¹.

Os impulsos devem se adequar ao papel que se cumpre nas relações, tanto as mais íntimas e familiares quanto as mais abrangentes e sociais. O pai, por exemplo, tem que ser um bom pai, e o filho, um bom filho. O trato com respeito e afeição é indicativo de que se possui uma boa relação com aquilo que é natural em nós. No caso da família, a *oikeiosis* estoica se reflete na ideia de *philostorgia* em Epicteto, que é a afinidade e o cuidado com os familiares.

¹⁸¹ *Diatribes*, II, 10, 1-5.

Contudo, a *philostorgia* por si só não garante o amor (*philia*) na família, pois também para isso é necessário ter conhecimento sobre o que é bom. Ou seja, não há amor na ignorância, “pois o amor é próprio somente ao sensato (*phronimos*)”¹⁸². Nesse sentido, Epicteto entende que o amor não é simplesmente um carinho ou afinidade genéricos, mas é algo que exige sabedoria, dado que o ignorante não tem o conhecimento que o capacita a lidar com os impulsos de afinidade natural.

Já o ideal de cidadania, também oriundo da *oikeiosis*, reflete-se na comunidade organizada pela racionalidade humana, donde as relações de respeito e amizade chegam a alcançar até mesmo a ideia de justiça. Em Crisipo isso fica bem evidente, dado que ele considera que o impulso da *oikeiosis* atinge um nível racional nos seres humanos¹⁸³. Epicteto também expressa essa teoria quando diz que o ser humano é primeiramente parte da cidade dos deuses, depois da cidade dos homens, e, por fim, da cidade mais próxima¹⁸⁴. O sentimento de pertencimento a algo maior refere-se à noção de que se é parte na natureza, é o reconhecimento disso.

Portanto, não é possível afirmar que Epicteto, por ressaltar a importância da daquilo que é interior, possui uma visão desvinculada das relações e das questões sociais. Na verdade, o que ele considera é que não se deve ficar preocupado com o bem dos outros enquanto se negligencia a si mesmo. A atitude deve partir do contrário, da preocupação com aquilo que depende de si, uma vez que é por meio disso que se constituem as ações (e elas falarão por si mesmas¹⁸⁵). Além do mais, não é dado a ninguém convencer os outros sobre quais são os seus bens e males, pois isso é algo que depende deles¹⁸⁶.

Da mesma forma, preocupar-se com os outros por meio do sentimento de compaixão também não é algo positivo. A compaixão é sofrer junto, é sentir a dor com o outro, e isso é uma paixão, é um sofrimento. Quem quer uma vida serena (*euroia*) – e todos querem – não pode ficar sofrendo com as dores dos outros, nem mesmo com “as dores do mundo”. Essa ação de se colocar no lugar do outro na verdade não existe, não é possível se colocar no lugar do outro¹⁸⁷. O sofrimento do outro somente pode ser resolvido por ele mesmo. O bem-estar dos indivíduos não se baliza pelo sofrimento conjunto na compaixão, pelo contrário, isso somente enfraquece as almas por acreditarem que o bem passa por algum tipo de

¹⁸² *Diatribes*, II, 22, 3.

¹⁸³ CRISIPO DE SOLOS. *Testimonios y Fragmentos*. Tradução de F. Javier Campos Daroca e Mariano Nava Contreras. Madrid: Editorial Gredos, 2006. v. 1, p. 94.

¹⁸⁴ *Diatribes*, II, 5, 24-28.

¹⁸⁵ *Diatribes*, III, 13, 21-23.

¹⁸⁶ *Diatribes*, IV, 6, 5-10.

¹⁸⁷ *Diatribes*, II, 2, 21-25.

sofrimento. Isso é desprezar a própria natureza, a própria condição. O humanismo de Epicteto e dos estoicos é altivo e confiante na capacidade humana, não se coaduna com opiniões que consideram qualquer tipo de sofrimento como natural ou pertencentes à condição natural. E essa confiança não é de forma alguma irracional, não é uma crença injustificada na capacidade humana, mas é o reflexo da constatação de que o ser humano possui os meios (*logos*) para assentir a representações que o permitem entrar em conexão com aquilo que lhe ocorre, com seu destino.

4.2 *Pathos e Proairesis*

Ao afirmar que o que é externo não é *eph' hemin*, Epicteto também quer dizer que o externo não é algo que se submeta à preferência (*proairesis*). Nesse sentido, não adianta preferir nada que seja externo, uma vez que é uma preferência vã. Somente o interno é preferível (*proairetikos*), dado que se refere ao que é próprio à responsabilidade humana. A atividade de cada um está em sua *proairesis*, sendo ela mesma também interna. Em vista disso, a *proairesis* age sobre si própria, pois ela é interna e age sobre o âmbito dela mesma, caracterizando a condição autônoma do ser humano.

Para Epicteto, a terapêutica das paixões envolve a *proairesis*, dado que a raiz de todos os males se origina justamente naquilo que se prefere. A *pro-hairesis* envolve algo que é *pretendido* em cada situação, tornando tanto a anterioridade como a interioridade elementos centrais no combate às paixões. É preciso se *pre-parar* nas situações da vida, é necessário treinar-se nas representações para que se possa analisar as coisas sempre levando em consideração as que são preferíveis:

“Eu tenho inclinação ao prazer. Darei uma guinada para o lado oposto, para me exercitar no comedimento”. “Tenho aversão ao trabalho. Partirei para treinar as representações em desviar a aversão desse tipo de coisa”. Quem é o que se exercita? É quem se aplica em não utilizar o desejo e em utilizar a aversão somente nas coisas que são preferíveis (τὰ προαιρετικά), e se aplica sobretudo ao mais difícil¹⁸⁸.

A fortaleza do indivíduo se expressa na *proaireisis*, sendo a partir daí que Epicteto busca mostrar o que ocasiona as paixões. Para que isso não ocorra, é necessário verificar se o que provoca as paixões é algo que realmente está na esfera da *proairesis* ou não.

¹⁸⁸ *Diatribes*, III, 12, 7-8.

O que tens visto? Um belo ou uma bela? Aplica-lhes a regra: alheio à *proairesis* ou sujeito à *proairesis* (ἀπροαίρετον ἢ προαιρετικόν)? Alheio à *proairesis*: deixa-o fora. Que tens visto? Alguém de luto por seu filho? Aplica-lhe a regra: a morte é alheia; afasta. Encontraste com um cônsul? Aplica-lhe a regra: como é o consulado, alheio ou sujeito à *proairesis*? Alheio à *proairesis*. Afasta isso também, não é aceitável; jogue-o fora, não tem nada a ver contigo. E se fizéssemos isso, se nos exercitássemos nisso diariamente desde o amanhecer até o anoitecer, algo então sairia, pelos deuses¹⁸⁹!

O que é externo é considerado *aproaireton* (não-preferível) não por uma medida instrumental na terapia das paixões, mas porque simplesmente o externo é alheio à *proairesis*. Ou seja, é um erro preferir o que não lhe diz respeito. É inapropriado à conduta humana preferir o externo porque o externo não lhe é próprio, é impossível apropriar-se dele. Só é possível apropriar-se do que é apropriável, ou seja, de si mesmo; e o si mesmo em Epicteto se expressa na preferência que se possui *nas situações*, na atividade da *proairesis*.

Só a *proairesis* pode submeter a *proairesis*, nela nem mesmo Zeus pode interferir. É isso que garante a liberdade, sendo nesse sentido que se pode dizer que o ser humano até se submete ao destino (*heimarmene*) mas não à necessidade (*ananke*). É por isso que Epicteto não condiciona as paixões ao que ocorre, mas ao mau uso das representações acerca do que ocorre, afirmando que as paixões não possuem elos necessários com os fatos. As paixões dependem da forma como se relaciona com o destino, e não dos fatos do destino. À vista disso, Dobbin defende que a *proairesis* em Epicteto cumpre justamente um papel de defesa da liberdade humana ao contrapo-la à *ananke*¹⁹⁰.

Dessa forma, não se pode compreender que para Epicteto alguém é livre para fazer escolhas dentre elementos exteriores, ou seja, dentre coisas que podem modificar o destino. Isso está além de nossas possibilidades. A liberdade não é nem a de escolher dentre representações, mas é a de assentir ou não a representações. Nesse sentido, a causação é de si para si – a liberdade é interior –, sendo os juízos também interiores.

4.3 *Pathos* como Erro

A atividade passional ocorre por erro de juízo, uma vez que se presta assentimento a representações irracionais. Ao julgar corretas as representações que não se conformam aos fatos, uma pessoa se depara com situações diferentes daquelas que eram as esperadas, causando um conflito psicológico que se expressa na desconfortável cisão com o meio. A

¹⁸⁹ *Diatribes*, III, 3, 14-16.

¹⁹⁰ DOBBIN, R. Προαίρεσις in Epictetus. *Ancient Philosophy*, n. 11, p. 111-135, 1991, p. 117-118.

partir disso resulta a compreensão de que a psicologia de Epicteto possui viés intelectualista, dado que a boa vida somente é possível a partir de bons juízos da razão.

Contudo, ao se questionar sobre os motivos que levam a esses erros, talvez essa abordagem intelectualista pareça insuficiente, dado que é possível considerar que ainda não se apresentou uma resposta que indique os motivos que levam alguém a errar em seus juízos. Por isso, talvez se considere que as causas mais profundas estejam em motivações irracionais e que os juízos apenas aparecem em um estágio posterior. As paixões, nesse sentido, deveriam ser abordadas e tratadas de uma forma mais profunda do que através de uma simples análise de representações.

No entanto, a abordagem de Epicteto possui um viés racionalista que não precisa se submeter a irracionalidades. E aqui o termo ‘submeter’ possui importância capital, uma vez que é por meio de irracionalidades que a submissão ocorre, dada a natureza racional do ser humano. Epicteto, assim como outros estoicos, compreende que a ação humana propriamente dita ocorre quando há consideração racional envolvida; do contrário, a atividade não pode ser considerada de responsabilidade humana.

De toda forma, não se trata de desconsiderar a existência dos elementos irrefletidos no comportamento, mas de não os considerar como sendo da responsabilidade humana. Nesse sentido, a atividade pela qual não se é responsável não pode ser considerada pelo método terapêutico, uma vez que isso seria querer influenciar em algo que não lhe diz respeito. Só se pode falar em responsabilidade nas ações quando se entende que nelas há a manifestação da potência do indivíduo, sendo este, portanto, o âmbito que deve ser envolvido na terapia.

A terapia de Epicteto não se deixa influenciar pelas inovações do estoicismo médio – basicamente as de Possidônio – quanto à tentativa de envolver potências irracionais no escopo terapêutico. Epicteto segue os estoicos antigos quando se refere às paixões. Ele não menciona o envolvimento de circunstâncias ou forças irracionais internas. Se por um lado, Possidônio alega que a causa do mal está em nós mesmos, pois está inicialmente implicado pelas potências irracionais que existem em nós, por outro, Epicteto não afirma a existência de potências irracionais que ocasionam o mal, mas que o mal é fruto de uma compreensão errada da natureza, ou seja, o mal é um erro.

Na natureza está a plenitude da divindade, que é responsável pela vida e por todas as coisas, não sendo possível encontrar o mal nela. O mal é sempre uma consideração

individual que julga errado, que deseja errado porque pensa a partir de uma questão que ignora o todo¹⁹¹. Nesse sentido, encontramos na *Diatribes* I, 12:

E qual é o castigo para os que não aceitam favoravelmente <tudo o que ocorre>? Ser como são. Alguém está descontente por estar só? Esteja na solidão. Alguém está descontente com os pais? Seja mau filho e lamente. Está descontente com os filhos? Seja mau pai. “Lança-o na prisão”. Qual prisão? Aquela na qual ele está agora. Pois está <aí> contrariado. Onde alguém está contrariado aí para ele é a prisão. Pois Sócrates não estava na prisão, estava ali voluntariamente. “Mas minha perna será mutilada!” Prisioneiro! Por uma minúscula perna acusas o Cosmos? Não a cederás voluntariamente para a totalidade? Não te separarás dela? Sendo grato, não a devolverás a quem a deu a ti? Ficarás irritado e descontente com as coisas que foram dispostas por Deus, coisas que ele, por meio das Moiras presentes e fiando a tua gênese, definiu e dispôs? Não sabes que tu és pequena parte em relação à totalidade? Isso segundo o corpo, porque certamente segundo a razão não és inferior nem menor que os Deuses, pois a grandeza da razão não é julgada pelo tamanho, nem pela altura, mas pelas opiniões.¹⁹²

O entendimento do mal como um erro é devido à consideração de que a natureza não produz em si o mal, mas que ele é fruto da ignorância de uma parte que se pretende maior que o todo. Sendo assim, esquece-se de que a vida por si mesma não é algo que dependa de uma determinada parte, mas do todo. Um ser humano nasce e vive não por si mesmo, mas dentro de um contexto natural que lhe é proporcionado. Uma vida particular na natureza depende da natureza. Por isso, não é a vida em si que depende do indivíduo, isso está além de seu domínio, mas é a forma como ela é vivida.

Por outro lado, é possível questionar o seguinte: se a causa dos erros está na ignorância da parte com relação ao todo, então de que forma essa ignorância se forja? Se na natureza em si não há maldade, então como é possível falar em vida má, em atitude má, em sentimentos maus? Por que há espaço para a maldade?

Para responder isso inicialmente podemos nos servir de Sêneca, que afirmou que aos seres humanos é disponibilizada a racionalidade, mas esta é ainda imperfeita: “a natureza nos fez aptos para aprender e nos dotou de uma razão imperfeita, mas capaz de aperfeiçoar-se¹⁹³. Nesse sentido, os males só podem ser compreendidos dentro de uma razão imperfeita que não adquiriu ainda sua plenitude. Contudo, mesmo assim ainda não é possível entender como não pode ser considerado uma “maldade” o ser humano não possuir, desde o início, uma razão já plena, sábia como a divindade, uma vez que, se assim fosse, não passaria por nenhuma perturbação, seria feliz e não teria que passar por paixões.

¹⁹¹ *Diatribes*, IV, 1, 99-101.

¹⁹² *Diatribes*, I, 12, 21-26. (Trad. Aldo Dinucci).

¹⁹³ SÊNECA. *Cartas*, XLIX, 11.

Dado que o ser humano é o único ser que possui a liberdade para identificar e contemplar a divindade por meio do *logos*, a causa da sua razão imperfeita, na verdade, está justamente na capacidade de não seguir a natureza de forma *automática*, visto que seu desenvolvimento dependerá dos próprios assentimentos, ou seja, de si mesmo, da própria potência. Além disso, a razão no ser humano passa por um processo de maturação que só se completará aos catorze anos de idade (sendo por isso que as crianças não são levadas tão a sério em suas considerações infantis). É devido a isso que Epicteto também adota exemplos de equívocos infantis como uma de suas estratégias pedagógicas para a consideração das paixões. Ele quer mostrar por meio de comparações o quanto é ainda infantil insistir em determinadas representações que são contra a natureza, visto que isso ocasiona delírios pueris naqueles que não aperfeiçoaram sua razão, pois apenas modificaram seus objetos de consideração :

Nós sofremos por causa dessas coisas por nenhum outro motivo além daquele das crianças em relação às máscaras. Pois o que é a criança? Ignorância. Que é a criança? Alguém sem instrução. No momento em que veem e compreendem, elas não temem como nós. O que é a morte? Uma máscara. Vire-a e examine-a. Veja e compreenda que ela não morde¹⁹⁴.

A causa das paixões para Epicteto está na falta de maturidade, na falta de desenvolvimento da razão, não sendo possível atribuir outro motivo senão à ignorância e ao erro. Dada a condição livre do ser humano, cabe somente a cada um a tarefa de se desenvolver racionalmente de maneira a se aproximar cada vez mais da condição divina, apropriando-se da parte que nos é comum aos deuses: o *logos*. Portanto, as paixões ocorrem porque o ser humano é livre no desenvolvimento de sua racionalidade, visto que a própria racionalidade exige a liberdade. É impossível desenvolver a racionalidade sem liberdade no assentimento. Nesse sentido, pela atividade propriamente racional do ser humano, não é possível atribuir às paixões nenhum tipo de motivação alheia ou externa a sua responsabilidade.

No entanto, a responsabilidade em Epicteto ganha contornos diferentes daquela apregoada pelos estoicos anteriores. Epicteto amplia a consideração da responsabilidade, e isso influencia diretamente na relação com as paixões. Para Crisipo, por exemplo, a responsabilidade só é possível quando a atividade é motivada por um impulso racional, o que exige um raciocínio prévio. Porém, a partir disso se poderia fazer a seguinte pergunta:

¹⁹⁴ *Diatribes*, II, 1, 14-17. (Trad. Fernanda Lopes Oliveira e Marcus Reis Pinheiro)

e quanto aos que agem descuidando de seus raciocínios prévios, é possível considerá-los responsáveis? Dado que o descuido na análise das representações é comum naqueles que ignoram o poder emancipatório da filosofia, é possível afirmar que eles têm a responsabilidade diminuída em suas paixões justamente por descuidarem do aspecto racional? De acordo com Salles, Epicteto complementa a doutrina crisipana oferecendo a explicação faltante¹⁹⁵: os seres humanos são responsáveis também por seu descuido, por sua precipitação nos juízos¹⁹⁶. Dessa forma, Epicteto não só reafirma a teoria de seus antecessores atenienses, mas também atua na complementação de suas ideias, reforçando ainda mais a responsabilidade perante as paixões.

Para Epicteto, a precipitação nos juízos pode ocorrer de duas formas: (i) quando se segue qualquer aparência e (ii) quando se tem uma opinião errada sobre o bem. A situação da primeira acontece quando não se faz o exame crítico das representações. Esse é o caso do maníaco que segue qualquer aparência, que fica completamente à mercê daquilo que lhe acomete, não assumindo o controle de si. Por outro lado, a segunda forma de precipitação é mais comum do que a do maníaco: ela envolve a precipitação na avaliação de algo que já foi examinado criticamente, mas que ainda não foi considerado em seus objetivos no nível da *proairesis*, ou seja, em seu estágio de análise acerca do bem e do mal. Nesse sentido, Epicteto traz como exemplo a figura trágica de Medeia, afirmando que ela fez muito bem em não se deixar levar por qualquer aparência ao refletir sobre um plano contra o pai de seus filhos, Jasão. Contudo, o problema de Medeia foi justamente o de se equivocar quanto à forma de considerar sua reação, uma vez que acabou por se vingar de Jasão matando os próprios filhos que teve com ele. Sendo assim, o raciocínio de Medeia foi inicialmente correto, pois não se deixou levar por qualquer coisa que lhe apareceu, mas seu problema foi considerar mal as representações no que tange aos fins. Sua avaliação pode ter sido satisfatória instrumentalmente, mas não em relação aos seus fins últimos. O raciocínio de Medeia foi meramente instrumental a ponto de acreditar que valia a pena a vingança mesmo castigando a si mesma por meio de seus filhos¹⁹⁷.

¹⁹⁵ SALLES, R. *Los estoicos y el problema de la libertad*. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006. p. 25.

¹⁹⁶ SALLES, R. *Los estoicos y el problema de la libertad*. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006. p. 140-141.

¹⁹⁷ “Medeia não suportou e chegou a matar seus filhos. Que nobreza de alma ao menos nisto! Pois teve uma representação como é devida: a de não ser possível a alguém o que quer. ‘Assim, então castigarei a quem me injuria e ofende? E o que eu ganho com sua desgraça? Como conseguirei? Matarei meus filhos. Mas também castigarei a mim mesma. E o que me importa?’ Isso é vir abaixo uma grande alma, pois não sabia onde reside o fazer o que queremos, que isso não deve ser tomado de fora nem transformando as coisas nem as alterando.

Epicteto também tem uma visão mais abrangente da responsabilidade por considerar que o ser humano não é só uma parte no todo da natureza mas também um ser a que cabe uma atividade específica: viver segundo a razão. Assim sendo, a razão humana não serve somente como um instrumento para combater os males (paixões e sofrimentos), mas também expressa um sentido de normatividade pelo qual o desenvolvimento do potencial humano é considerado sob o viés do *telos* (finalidade). Nesse sentido, desenvolver a razão, buscar uma vida melhor que não envolva paixões, não só é uma coisa boa pela paz que isso traz, mas também porque essa é a atividade a ser desenvolvida pelo ser humano na natureza.

O descuido no uso da razão não é motivo para a isenção da própria responsabilidade com relação às paixões. Nisso, Epicteto vai além da atribuição de responsabilidade apregoada por Crisipo (que relaciona as paixões ao mau uso da razão) e passa também a responsabilizar tanto aqueles que fazem mau uso da razão quanto aqueles que negligenciam o seu uso. Negligenciar o uso da razão é uma atitude vergonhosa para um ser humano, pois assim ele se rebaixa à condição de um animal qualquer, dado que este não possui o *logos*.

Ao homem, pelo contrário, [Zeus] o trouxe aqui na qualidade de espectador seu e de sua obra; e não somente como espectador, mas também como intérprete. Por isso, é uma vergonha para o homem começar e acabar como os animais; melhor começar ali, mas acabar onde acaba a nossa natureza. E esta acaba na contemplação, na compreensão e na conduta em conformidade com a natureza¹⁹⁸.

Não usar a racionalidade é tanto vergonhoso quanto prejudicial, e os problemas que seguem da abstenção do seu uso não podem ser atribuídos a outra coisa senão do que a si próprio.

Além disso, há em cada indivíduo uma atração íntima com a natureza que o remete à naturalidade de sua própria capacidade, direcionando-o para o desempenho de sua atividade. É nesse sentido que Epicteto afirma que é natural ao ser humano não querer atuar mal, pois isso se torna uma ofensa a sua capacidade:

E, no entanto, que dano eu te fiz? A menos que seja o do espelho ao feio, que lhe mostra como és; a menos que seja o do médico que ofende ao doente quando lhe

Não queiras conservar teu marido e nada do que queres deixará de acontecer. Não queiras a todo custo que viva contigo, não queiras permanecer em Corinto e, em poucas palavras, não queiras nada mais do que a divindade quer. E quem te impedirá, quem te obrigará? Nada além de Zeus". (*Diatribes*, II, 17, 19-22).

¹⁹⁸ *Diatribes*, I, 6, 19-22.

diz: “Homem, parece que não tens nada, mas tens febre; estás hoje sem comer, beba água”. E ninguém diz: “Que terrível ofensa!”. Mas se dizes a alguém: “Teus desejos são febris, tuas repulsas são vis; teus projetos, incoerentes; teus impulsos, em desacordo com a natureza; tuas opiniões, superficiais e falsas”, então dizes: “Estás me ofendendo”¹⁹⁹.

Como a febre não depende da capacidade racional (ou da *dynamis* da *proairesis*), ela acaba por não se mostrar ofensiva, pois é uma deficiência do corpo, de algo que não é encargo do indivíduo. Porém, as outras deficiências são consideradas ofensivas porque elas implicam em prejuízo naquilo que corresponde à atividade própria do ser humano, pela qual ele tem responsabilidade. Nesse sentido, elas mostram o quanto o ser humano refuta a ação errada por não admitir ir contra aquilo que contradiga a atividade que a natureza lhe fez própria. Por isso, o erro é motivo de vergonha de maneira espontânea, não sendo desejável viver nele, uma vez que ele diminui a própria potência:

Quem quer viver no erro? Ninguém. Quem quer viver enganado, deixando-se arrastar, sendo injusto, incontinente, queixoso, vil? Ninguém. Portanto, nenhum malvado vive como quer. Nem tampouco, portanto, é livre. Quem quer viver triste, temeroso, invejando, padecendo, desejando e falhando no desejo, tendo aversão e caindo nela? Ninguém. Temos algum malvado sem tristezas, sem temores, livre de eventualidades, livre de frustrações? Nenhum. Portanto, tampouco temos algum livre²⁰⁰.

O erro leva às paixões, e ninguém quer viver mal, tomado por perturbações. Por natureza ninguém quer ser mau porque ninguém quer viver mal. Na verdade, o erro mostra que o que se quer e se busca é o bem, referindo-se sempre a ele. “O erro sobre o bem, que é fundamental para todas as paixões e de fato para todo erro moral, é simplesmente um erro sobre quais coisas são boas”²⁰¹. As ações humanas se direcionam sempre para o que se julga ser bom, pois nelas julgam estar perseguindo o bem. O bem é entendido de maneira geral, sendo tanto referência para aquilo que é bom para os outros quanto para si mesmo. O bem está em tudo porque a divindade está em tudo.

Para Epicteto, “a alma nunca rejeitará uma representação clara de bem; disso depende todo o movimento tanto do homem quanto da divindade”²⁰². O bem do ser humano é mesmo que o bem divino, e isso se evidencia por meio de representações que não sejam confusas. O erro é sempre fruto de contradições²⁰³ sobre o que se julga ser correto, e são

¹⁹⁹ *Diatribes*, II, 14, 21-22.

²⁰⁰ *Diatribes*, IV, 1, 2-5.

²⁰¹ INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 153.

²⁰² *Diatribes*, III, 3, 4. Nisso fica ainda mais evidente que o contato com a divindade a que Epicteto se refere se mostra em função do conhecimento, não por alguma afetação irracional.

²⁰³ *Diatribes*, II, 26, 1-3.

nessas contradições que aparecem as paixões, tornando o indivíduo indeciso, débil em seus assentimentos, fraco em suas posições. Essa fragilização nos juízos é a própria fragilização da potência do indivíduo, pois abala sua *proairesis*.

Mas se desejas manter também o que é externo, teu corpo insignificante, tua pequena propriedade e tua pequena reputação, eu devo te dizer isto: começa neste exato momento com toda a preparação possível e observa ainda tanto a natureza do teu juiz quanto a do teu oponente. Se tiveres que abraçar-lhes joelhos, abraça-os; se tiveres que lamentar, então lamenta; se tiveres que gemer, então gema. E quando submeter o que é teu ao que é exterior, seja escravo a partir deste momento e para de se deixar levar desta maneira, uma hora querendo ser escravo e outra hora não, mas simplesmente, e com todo o teu discernimento: ou livre ou escravo, ou culto ou inculto, ou galo com raça ou galo sem raça, ou aguenta os golpes até morrer ou renda-te de uma vez. Não seja quem aguenta muitos golpes mas que ao final acaba se rendendo. Mas se isso te parece vergonhoso, começa agora mesmo a decidir a questão: onde reside a essência dos bens e dos males? Onde está também a verdade. E onde está a verdade, também está a natureza, e ali está a cautela; onde está a verdade, ali há confiança, onde a natureza está²⁰⁴.

A debilidade nas decisões é algo que acontece com quem está desenvolvendo a capacidade racional. Por isso, é importante aprimorar essa capacidade de modo a diminuir a oscilação que tanto atrapalha a busca por uma vida serena (*euroia*). É necessário que o ser humano invista em si, naquilo que por natureza é seu, pois assim estará agindo de acordo consigo mesmo. Somente assim se libertará das paixões que dificultam o bom fluir da vida. Nesse sentido, as paixões se mostram como impedimentos da alma, uma vez que esta não consegue fluir bem no que é enquanto sofre os reveses de seus erros. E seus erros denunciam o fraco desenvolvimento de si, por isso as perturbações.

4.4 *Pathos* e Liberdade

Só é considerado livre aquele que não coloca restrições a si mesmo, ou seja, aquele que não se prende às paixões. As paixões impedem o livre-exercício de si mesmo, visto que “diminuem” aquele que as sofre. Quem está tomado por paixões está deixando de considerar a si mesmo como o mais importante e passa a depender daquilo que está fora de si. As paixões literalmente deixam o sujeito fora de si. Sendo assim, ninguém é livre quando vive no erro, pois o próprio erro já é ausência de liberdade. E o erro ocorre por ignorância, não por outra coisa.

²⁰⁴ *Diatribes*, II, 2, 10-14.

Só se é livre no que é benéfico, pois o benéfico é aquilo que *por natureza* nos favorece; por isso, viver de forma contrária à natureza é viver contra si mesmo. O ser humano faz parte da natureza e negar essa condição é ignorar que sua particularidade está inscrita nela. Sendo assim, é justamente a ignorância de que se é parte da natureza que cria o terreno fértil para as paixões, uma vez que isso faz pensar que se é “diferenciado”, que se possui leis independentes do *logos*, que se é merecedor de coisas de forma ilimitada, sem a necessidade da razoabilidade natural:

Quem és e por que vieste à terra? Não foi ele quem te fez vir? Não foi ele quem te mostrou a luz? Não te deu ele ajuda? E também os sentidos e a razão? E de que modo te fez vir? Não foi como mortal? Não foi para viver sobre a terra como um pequeno pedaço de carne, para contemplar seu governo, para seguir seu cortejo e participar de sua festa durante um curto espaço de tempo? Não queres sair quando ele te conduz depois de ter contemplado a procissão e a cerimônia na medida em que te foi dado, depois de te prostrares e de render graças por aquilo que ouviste e viste?

- Não, eu gostaria de continuar participando da festa.

E os iniciados ainda querem ser iniciados, talvez até mesmo os espectadores do Olimpo querem ver outros atletas, mas a festa tem um fim. Sai, retira-te agradecido e de maneira discreta. Deixa lugar para os outros. É preciso também que outros nasçam como também tu nasceste, é preciso que eles tenham lugar, casas e o necessário. Se os primeiros não se retiram, o que sobra para os outros? Por que és insaciável, impossível de satisfazer? Por que embaraças o mundo²⁰⁵?

Ainda com relação à liberdade, os estoicos pensam a própria potência como algo que age por si, que é causada por si mesma, e não por outros elementos externos à maneira mecanicista. Por isso, como dito anteriormente, da mesma forma que o universo age sobre si mesmo (dado que o vazio não atua sobre ele), o ser humano, enquanto potência individualizada na natureza, também age por si. A natureza deu a vida ao ser humano, mas não determina a forma como ela será vivida. Para explicar isso, Crisipo afirmou que a causalidade da natureza em relação ao indivíduo funciona da mesma forma que um empurrão em um cilindro: a força pela qual o cilindro se move pode depender de algo externo, mas a maneira como ele se desloca depende de seu formato específico²⁰⁶. Da mesma forma, a vida não depende do indivíduo, ela lhe foi atribuída por uma causação que lhe é externa, mas a forma como a vida é vivida depende dele, sendo nisso que se assegura tanto a liberdade quanto a responsabilidade individual.

Em Epicteto, essa capacidade de a própria potência influenciar a si mesma se expressa na *proairesis* quando ele afirma que somente a *proairesis* determina a *proairesis*²⁰⁷.

²⁰⁵ *Diatribes*, IV, 1, 104-106.

²⁰⁶ CÍCERO. *Sobre o destino*, XIX, 43.

²⁰⁷ *Diatribes*, III, 19, 2.

Por isso, assentir que algo externo pode condicioná-la é já se submeter a algo alheio, e isso configura a verdadeira escravidão. A insistência de Epicteto em manter separada a *proairesis* do que é externo é justamente a sua forma de mostrar que o externo não pode determinar o interno, dado que isso é impossível. Agir em função do que é externo é agir erroneamente, sendo por isso que as paixões ocorrem, pois elas são sintomas desse erro.

Contudo, não se trata de dispensar tudo o que é externo, não se trata de considerar que a indiferença estoica apregoa o desprezo por aquilo que não corresponde a si mesmo. A indiferença ao externo a que Epicteto se refere é motivada somente pela percepção de que é impossível se apropriar de algo que não seja de si mesmo. Mas isso não o impede de observar que o trato com o que é externo também merece cuidados, pois basicamente esse é o objetivo de um dos *topoi*, o do impulso (*horme*). O que é externo ainda é algo da natureza, e o bom trato com o natural é ainda benéfico, embora o externo em si não é algo que seja causado pelo indivíduo, não é sua *proairesis*. Por isso, como diz Inwood, os estoicos defendem que as atividades que se referem ao externo devem ser realizadas com reserva (*hypexairesis*), pois se deve sempre levar em consideração que o externo está sob a tutela do destino, e não nossa²⁰⁸.

A vida livre é uma vida sem paixões, sem impedimentos à sua própria potência. Porém, cabe o entendimento de que esses impedimentos surgem por nossa responsabilidade, pois não são as coisas que nos provocam as paixões, mas a opinião que temos sobre essas coisas. O espaço às paixões é aberto por si mesmo, portanto estas não devem ser consideradas somente por seu viés de passividade, de inatividade de si, mas também sob o viés da atividade produzida pela própria ignorância do indivíduo. O *pathos*, enquanto signo de passividade, é o impeditivo de si, mas isso não significa que ele não surja por algo ocasionado por si.

Essas questões estoicas talvez possam se mostrar estranhas ao pensamento contemporâneo que geralmente considera a paixão de forma ambígua, como “uma fragilidade e uma força, um motor de atividade”²⁰⁹. Porém a altivez do pensamento antigo não toma uma afetação como algo próprio de si, mas da ação de algo que não é exatamente seu. Epicteto segue essa linha, e, ainda por causa da sua condição de estoico, assinala que as paixões ocorrem por juízos equivocados, e não por alguma força de si. Pelo contrário, se o ser humano seguisse a si mesmo, se compreendesse que possui familiaridade com a

²⁰⁸ INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 119-126.

²⁰⁹ DUHOT, J.-J. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006, p. 69.

divindade e que o corpo e todos os demais aspectos perecíveis da carne são aspectos animais de si, mas não o “si mesmo”, então a afetação passional se mostraria claramente como algo que não diz respeito a si mesmo.

Além disso, os acréscimos como as posses e os cargos também se fazem enganosos quando se tem a opinião de que eles sejam uma espécie de benefício. Na verdade, a sensação de apropriação dessas coisas traz uma falsa ideia de conforto e controle, pois pensa-se erroneamente quando se considera que a posse desses falsos bens conduz a uma maior liberdade de ação. O que ocorre é exatamente o contrário:

Então nós temos muitos amos?

- De fato. Mas as circunstâncias são nossas donas antes mesmo deles, e elas são muitas. Por isso, é necessário que aqueles que têm poder sobre qualquer uma dessas circunstâncias sejam nossos amos. Porque, na verdade, ninguém tem medo do próprio César, mas teme a morte, o exílio, o confisco de bens, a prisão, a desonra. Ninguém ama César, a menos que ele seja uma pessoa valorosa, mas nós amamos a riqueza, o trabalho de tribuno, de pretor ou de cônsul. Quando é isso o que nós amamos, odiamos e tememos, em consequência aqueles que têm poder sobre essas coisas serão nossos amos. Por isso também os veneramos como deuses, porque pensamos que "o que tem poder sobre o que é mais benéfico é divino." E então supomos, erroneamente, "este tem poder sobre aquilo que é mais benéfico". Por isso, o que se deduz a partir dessas duas premissas acabará mal. O que é que torna os homens livres de impedimentos e independente? Se não é a riqueza, nem o consulado, nem a realeza, teremos que encontrar alguma outra razão. O que é que nos torna livres de impedimentos e de restrições ao escrever? O saber escrever. E ao tocar harpa? O saber tocar harpa. Por isso, também para viver, o saber viver²¹⁰.

Epicteto sempre ressalta que a busca dos seres humanos envolve aquilo que se considera benéfico. Ora, o que é bom é o que justamente se conecta com a própria vida, com a própria energia vital, e que ao mesmo tempo dá tranquilidade interior e boa disposição. Nesse sentido, a *euroia* (bom fluxo de vida) deve ser entendida não só pelo sentido negativo da ausência de paixões (*apatheia*) mas também pelo sentido pró-ativo da própria ação humana de contemplar, compreender e agir em conformidade com a natureza. Por isso, uma vida sem paixões não é apática no sentido moderno do termo, pois justamente esse sentido moderno relaciona a apatia com “falta de ânimo” ou “falta de vontade”. Para Epicteto, a vida passional é aquela que se equivoca por se fazer conduzir por outros senhores (que é quando se deixa de ser senhor de si mesmo). É quando os “amos” passam a influenciar a condição psicológica do indivíduo por causa da própria permissão que ele dá por meio de juízos precipitados acerca do que considera benéfico.

²¹⁰ *Diatribes*, IV, 1, 59-63.

Uma vida sem paixões é uma vida livre, que flui de acordo com a própria característica, a saber, a capacidade de se gratificar pela *dynamis interior (proairesis)* em meio às relações que a vida proporciona.

4.5 *Pathos* e Desejo

Dos três *topoi* descritos por Epicteto, o que tem relação direta com as paixões é do desejo (*orexis*). De acordo com o filósofo de Nicópolis, basicamente a terapia das paixões passa por uma terapia dos desejos, de onde é possível entender que quem deseja melhor, vive melhor.

A nova consideração com relação ao desejo fez com que Epicteto acrescentasse algo a mais no entendimento das paixões que antes estava relacionado à conexão impulso-assentimento. Embora Epicteto não tenha alterado o núcleo da doutrina estoica, sua teoria oferece uma maior profundidade na consideração dos bens. Ao passo que para os estoicos anteriores esse assunto era mais amplo – dado que chegaram a fazer distinções inclusive entre convenientes (*kathekonta*) intermediários e perfeitos (*katorthomata*) –, em Epicteto isso não foi abordado da mesma maneira. Ele não buscou ponderações em meio a bens intermediários, visto que ele não trabalha a questão dos indiferentes preferíveis e não-preferíveis. Seu objetivo é mais específico, e a abordagem das paixões pelo âmbito do desejo expressa melhor a sua proposta.

Embora as paixões derivem dos assentimentos errados às representações, elas não se restringem à mera análise do significado das representações. Em meio às representações está envolvido também anseio pelo bem. Dessa forma, as paixões não surgem por meras representações erradas, mas pelo errôneo uso das representações em função do que se entende como bem. Nesse sentido, o uso implica a *forma do uso*, que pode ser boa ou má. Por isso, não é só ajuizar, mas querer bem. Há um elemento mais profundo do que apenas o ajuizamento, há uma orientação em função do que se considera bem. Essa orientação se expressa pelo desejo humano em viver bem, em agir e ajuizar bem.

De acordo com Epicteto, o aperfeiçoamento do desejo, assim como do impulso, mostra-se fundamental para o desenvolvimento filosófico. Para o filósofo, enganam-se, portanto, aqueles que prestam mais atenção às abordagens lógicas nos assentimentos e acabam por deixar de lado o cuidado com seus desejos. O desenvolvimento filosófico deve ser integral, não somente uma busca pela infalibilidade na avaliação dos argumentos. Isso

é uma deturpação do caminho filosófico, pois a filosofia não é uma busca por conhecimento que se expressa somente por via linguística, mas também envolve a própria vida como um todo. A filosofia não é só bem argumentar, mas é também bem impulsionar e bem desejar.

Além de atribuir importância ao impulso e ao desejo, Epicteto também assinala um tipo de hierarquia nos *topoi*, colocando o desejo como o mais importante, uma vez que ele influencia diretamente os demais.

Deles [os três *topoi*] o mais importante e o mais premente é o relativo às paixões. Pois a paixão não surge de outro modo senão ao ter o desejo frustrado ou ao se deparar com o que se aborrece. Esse é o que suporta inquietudes, distúrbios, percalços, infortúnios, desgraças, padecimentos, lamentos, invejas; o que produz invejas e ciúmes, coisas pelas quais nem sequer somos capazes de escutar a razão²¹¹.

É possível observar que na psicologia de Epicteto se considera o bem-estar da alma como elemento primordial na filosofia, uma vez que os problemas das paixões afetam também os juízos, fazendo com que seja difícil “escutar” a razão. Nesse sentido, pela quantidade ou intensidade das paixões é possível ver se alguém está ou não progredindo na filosofia. Não adianta falar bem, querer se mostrar culto, inteligente, se ainda não expressa esse conhecimento na vida prática. É a partir da relação do conhecimento com a vida prática que se pode ver se alguém realmente compreendeu algum ensinamento. Sendo assim, cuidar do tópico de onde partem as paixões é tão importante para a filosofia quanto a análise das proposições e dos argumentos.

O desejo é uma atividade que expressa o sentido teleológico da conduta. Ele incorpora a ideia de fim que falta aos *topoi* do impulso e do assentimento, sendo esse fim o bem. A partir disso, segundo nossa interpretação, pode-se sustentar um outro aspecto da influência platônica no pensamento epictetiano, visto que a separação entre corpo e *proairesis*, tão ressaltada por Epicteto, deve também ser considerada a partir do verdadeiro entendimento sobre o bem: ele não está na matéria. Por outro lado, não é possível dizer que o bem se encontra propriamente acima do ser, como defendeu Platão²¹². Por isso, o platonismo de Epicteto, como diz Antonio C. Rodrigues, passa antes pela abordagem zenoniana²¹³. Nesse sentido, o bem não está na matéria, mas na conformação à natureza.

²¹¹ *Diatribes*, III, 2, 3.

²¹² PLATÃO. *República*, 509b9.

²¹³ RODRIGUES, A. C. O. *Filosofia do desapego. A Áskesis de desapropriação epictetiana à luz da Kátharsis do Fédon de Platão*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 143-144.

Dada a manifesta religiosidade de Epicteto, a relação do bem com a natureza se expressa como uma relação com a divindade enquanto *logos* da natureza. Por isso, o ordenamento natural (*cosmos*) funciona como o referencial de bem para Epicteto, donde se manifesta o *logos* divino na ordenada sequência natural dos acontecimentos do destino. O bem, portanto, está na lógica interna do universo, na ordem pulsante e viva que está em toda parte; é a essa organização interna que se deve voltar o desejo, pois ela indica o que é necessariamente o bem.

O desejo deve se voltar para a divindade, para o que é determinado por ela. Ele deve estar junto, convir, se encontrar no *boulema* divino²¹⁴, que significa desígnio ou propósito. Mas, e aqui está a liberdade, o desejo deve se voltar à divindade por sua própria escolha, por meio da própria potência, por sua própria *proairesis*. Dessa forma, a disciplina do desejo passa pela autonomia, pela consideração racional da preferência que deve se voltar para o verdadeiro bem. Se isso não acontece, surge aquilo que chamamos de mal.

O mal aparece de várias formas, tantas quantas forem as paixões. Por isso, pode-se falar também em males, entendendo-os como coisas ruins e desagradáveis. Eles são frustrações, pois se correspondem à negação daquilo que se quer, ou seja, surgem por causa de expectativas insatisfeitas acerca do que se entendia como bens. São desejos que erraram o alvo. Nesse sentido, os males estão nos desejos que não se realizam:

Homem, teu propósito era fazer-te capaz de usar as representações que te viessem de acordo com a natureza, sem frustrar teu desejo, sem cair no que te aborreces, sem nunca ter a sorte adversa, nunca infeliz, livre, sem impedimentos, incoercível, adequando-te ao governo de Zeus, obedecendo-lhe, agradando-lhe, sem fazer reprovações nem reclamações, capaz de dizer estes versos com toda tua alma: “Guia-me Zeus, e tu, Destino”²¹⁵.

As paixões ocasionadas pelos aborrecimentos nos desejos causam debilidades não só sentimentais (no sentido moderno do termo) mas também afetam o próprio desenvolvimento das atividades. Da mesma forma que as paixões fazem com que os indivíduos tenham dificuldades em escutar a própria razão, pois afetam o tópico do assentimento, elas também atrapalham no tópico do impulso, ocasionando aquilo que chamamos de “maus comportamentos”. O mau comportamento é a parte que os estoicos anteriores se referiam à condição passional justamente por ligarem as paixões aos

²¹⁴ *Encheiridion*, XXVI.

²¹⁵ *Diatribes*, II, 23, 42.

impulsos. Epicteto, por sua vez, aprofunda a questão passional em função de sua ideia de que o bem está no interior (o bem está na *proairesis*), colocando-a no desejo.

Os desejos frustrados, portanto, atrapalham os bons impulsos. Por isso, é primordial que os desejos sejam levados em consideração para que se consiga ajustar os impulsos mais adequadamente. Assim sendo, qualquer tipo de abordagem ética que foque seu exercício somente nos impulsos fica fadada à superficialidade, pois, embora os impulsos sejam ações nossas, que dependem nós, eles ainda não se orientam propriamente para a finalidade do bem (*agathos*), mas para a forma conveniente (*kathekon*). Nesse sentido, o ser humano precisa mais do que simplesmente cuidar do seu comportamento; dado que ele é mais do que isso, ele precisa também analisar seus desejos, questionar onde quer chegar, o que quer.

Por outro lado, não se trata de desprezar o cultivo de bons costumes, pois isso facilita a boa conduta. Na verdade, a prática filosófica de Epicteto trabalha com o fato de que o ser humano possui um sentido interno de fim que influencia nos impulsos. Nisso Epicteto aprimora a abordagem “impulsionista” dos estoicos anteriores sem alterar as estruturas fundamentais da doutrina nem os objetivos. Ele permanece considerando que a *askesis* segue sendo de cunho filosófico, pois no desejo humano também há razão, e esta é tanto indispensável quanto inevitável para o aprimoramento ético.

Quando o desejo não visa a conformação com o destino, ele resulta na frustração com o que se depara. É preciso ter em conta que o destino não é algo que depende de nós, mas a forma como lidamos com ele sim. Quem quer estar bem deve desejar estar onde está, deve se conformar ao destino, pois, caso contrário, a frustração é inevitável. É impossível ser feliz quando os desejos não se satisfazem²¹⁶. As paixões são sintomas de quem não está satisfeito com a coisas, de quem não está “de bem com a vida”, e isso é um prejuízo que impede, que prende, que atrapalha.

Além do mais, os desejos que resultam em paixões são aqueles que se voltam erroneamente não só ao “outro” enquanto providência divina, mas também ao outro enquanto outra pessoa. Um exemplo disso é o desejo de ser bem quisto, de ser amado ou louvado. Isso, na verdade, não depende das qualidades daquele que deseja ser amado, mas das opiniões daquele cuja afeição é exigida. Nesse caso, o que deseja ser amado pode até estar satisfeito com seu destino (o outro divino), mas não necessariamente com o que os outros podem pensar sobre sua pessoa.

²¹⁶ *Diatribes*, II, 17, 17-19.

Quando vejo um indivíduo angustiado, pergunto-me: “O que ele quer? Se não quisesse algo que não depende dele, como estaria angustiado?” Por isso o tocador de cítara não fica angustiado quando está cantando sozinho, mas só ao entrar no teatro, mesmo que tenha uma voz muito bonita e toque muito bem a cítara. Porque não só quer cantar bem, mas também ter boa fama, e isso já não depende mais dele. Por isso, quando a ciência lhe assiste, então fica confiante; traga um profano, o que quiseres, e não lhe importará; mas quando não sabe e nem estudou, então se angustia. Por que acontece isso? Não sabe o que é a multidão, nem o elogio da multidão, mas somente aprendeu a tocar os agudos e graves. No entanto, o que é o elogio que vem público e qual o poder que ele tem na vida, isso não sabe nem estudou; assim, treme e empalidece. Por isso, quando vejo um atemorizado, posso deixar de lhe chamar de tocador de cítara e lhe chamar de outra coisa..., e não só uma, mas muitas²¹⁷.

A insegurança do músico não vem do seu desejo de não estar tocando para uma multidão, ou seja, não vem de sua contrariedade ao que o destino lhe reservou, mas vem de seu desejo de ser bem quisto pela multidão. Seu erro está em querer algo que não depende dele. A paixão da qual ele sofre, a angústia, ocorre em função de ele querer se apropriar do juízo alheio de forma tal que se conforme ao seu desejo, porém isso seria impedir a liberdade dos outros em função daquilo que se quer. Assim sendo, ao pautar-se por irracionalidades como essa, o indivíduo fica cada vez mais distante da tranquilidade e da imperturbabilidade da alma (*ataraxia*).

4.6 *Aidos e Pistis*

Epicteto não se preocupou em fazer distinções precisas ao se referir às paixões. Sua abordagem filosófica não se ateu às mesmas pretensões teóricas de Crisipo ou de outros estoicos que pormenorizaram esse debate. O intuito de Epicteto com relação às paixões foi mostrar a imbricação delas na vida prática, mostrar como elas nos diminuem, como elas nos enfraquecem. Sendo assim, as *pathe* em Epicteto devem ser interpretadas em seu contexto prático, diferentemente da abordagem fortemente teórica de Crispo, por exemplo.

Além disso, assim como as *pathe*, as demais questões sentimentais na filosofia de Epicteto também devem ser analisadas por esse viés prático. Por consequência, é a partir desse contexto que iremos analisar outros dois “sentimentos” a que ele frequentemente apela para o aprimoramento moral: *aidos e pistis*.

Aidos pode ser traduzido como o sentimento (ou sensação) de vergonha com relação a si mesmo em função da própria capacidade. É algo que ocorre na reprovação pela ausência

²¹⁷ *Diatribes*, II, XIII, 1-5.

naquilo do qual se é capaz. *Aidos* em Epicteto está relacionada a si mesmo, sendo diferente do sentimento da vergonha pública, da vergonha perante os outros, como no período homérico²¹⁸. Essa sensação em Epicteto está atrelada à valoração da dignidade humana presente no humanismo estoico, uma vez por meio deste se defende que as ferramentas de trabalho para o aperfeiçoamento de si estão em si. Sendo assim, é vergonhosa e indigna a atitude que despreza a própria capacidade racional, que é a parte divina e autônoma que há em cada um. A vergonha, portanto, é algo que naturalmente ocorre por causa da própria condição humana:

Não temos por natureza a vergonha?

- Temos.

- O que perde isso, não é castigado, não se vê privado de nada, não perde nada seu? Não temos uma certa lealdade natural, um carinho natural, uma prestatividade natural, uma mútua tolerância natural? Então, o que consente em castigar a si mesmo nessas coisas não vai sair ileso e sem castigo²¹⁹?

É interessante que Epicteto muitas vezes apela a esse sentimento como uma forma de incentivar seus alunos a se darem conta de suas irracionalidades, de suas displicências no uso da razão. Nesse sentido, *aidos* pode inicialmente parecer indicar que ao progresso ético se faz útil uma certa sensação *negativa* que corresponda à vergonha por seus próprios desejos, impulsos ou assentimentos. Pode parecer que para se ter uma vida melhor é bom que se tenha uma certa dose de sofrimento, de vergonha com relação a si, para que seja possível se dar conta de que se é mais do que se pensa, mais do que o simples corpo ou as simples vísceras.

A questão é que se tomássemos o *aidos* por essa interpretação, então teríamos basicamente que considerar que em Epicteto isso equivaleria a uma paixão, dado o seu caráter negativo; talvez uma paixão importante para aquele que está progredindo nos ensinamentos filosóficos, obtendo assim uma caracterização paradoxal que mescla a negatividade da repreensão com a positividade de sua função.

Porém, de acordo com nossa interpretação, relacionar *aidos* como um sentimento negativo como fez J. M. Cooper no artigo *The Emotional Life of the Wise*²²⁰, é dar margem para o entendimento de que, de certa forma, o estoicismo de Epicteto abriria espaço para uma modificação na interpretação das paixões que acabaria por implicar até mesmo em

²¹⁸ DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Trad. Paulo Domenech Neto. São Paulo: Escuta, 2002, p. 26.

²¹⁹ *Diatribes*, II, 10, 22-23.

²²⁰ COOPER, J. M. *The Emotional Life of the Wise*. *The Southern journal of philosophy*, v. 43, n. S1, p. 176-218, 2005, p. 201.

contradições. Poder-se-ia perguntar, por exemplo, como é possível haver uma paixão que tenha uma conotação positiva e negativa ao mesmo tempo; ou melhor, como uma paixão, que é sofrimento, pode ser entendida como algo positivo, ainda mais a partir da doutrina estoica?

Inicialmente, para responder essas questões precisamos reconhecer que Epicteto não buscou definir o que seria o *aidos*, mas que ele apenas o utilizou como uma forma de incentivar seus alunos. Mesmo assim, de nossa parte, entendemos que sua abordagem em nada contradiz a perspectiva estoica das paixões, pois consideramos que *aidos* se refere ao apelo que o filósofo faz à honradez de cada um, àquilo que é negligenciado ou que está como que confuso em cada um, que é a “vergonha na cara”. Epicteto, ao invocar o *aidos*, se refere à versão estoica daquilo que Platão relacionou ao *thymos*, ou ímpeto de vida, mas que para Epicteto se refere ao ímpeto de direcionar-se para o que é o bem, o correto, o honroso porque honra a dignidade humana.

Para os estoicos, a vida não depende de nós, pois ela já nos é dada, mas a boa vida depende. Interpretamos que para Epicteto, de maneira análoga, o *ímpeto de vida* não é algo que parte de nós, pois depende da divindade o quanto se pode viver, mas o *ímpeto para viver bem* está em nós, sendo a partir dele que se pode dizer que o que buscamos de fato é o viver bem. Platão relacionou o sentimento de *aidos* a uma das três partes da alma, mais precisamente à que corresponde ao *thymos*, que é uma parte irracional²²¹. Porém no estoicismo, e em Epicteto em particular, não é feita a divisão da alma como em Platão, e o *aidos*, assim sendo, se refere àquilo que nos impulsiona/anima a viver *enquanto seres racionais*.

Sendo assim, não entendemos que *aidos* seja uma sensação negativa, mas o consideramos um estimulante na forma de uma provocação que nunca é nociva, uma vez que dele não se extrai noções de diminuição de si, de fraqueza nem de ausência de liberdade. O *aidos*, apesar de ser uma espécie de sensação ou sentimento, e de servir como uma forma de reprovação moral, não pode ser considerado uma paixão.

Da mesma forma que o *aidos*, outro elemento que também serve como uma espécie de apelo instrumental para o progresso ético é a *pistis*. A *pistis* pode ser traduzida como confiança a partir de uma noção de empoderamento, referindo-se à condição de

²²¹ PRICE, A. W. Emotions in Plato and Aristotle, In: GOLDIE, P. (ed.). *The Oxford handbook of philosophy of emotion*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 126.

credibilidade que se pode ter por si mesmo, por sua própria potência, por sua própria autonomia:

“Vela pelas tuas coisas por todos os meios”, “Não almejes as de outrem”, “É <obra> tua ser leal [confiável] (*pistos*)”, “É <obra> tua ser digno [*aidos*]”. Quem pode tirar essas coisas de ti? Quem te impedirá de usá-las senão tu mesmo? E como tu impedirás a ti mesmo? Quando te ocupas das coisas que não são tuas, perdes as tuas²²².

A *pistis* também é uma forma de sentimento ou sensação utilizada por Epicteto com o objetivo de incentivar seus alunos a reconhecerem em si mesmos a força que os permite alcançar o bem. De acordo com J. Cooper, a *pistis* seria um sentimento positivo²²³, ao contrário do *aidos*, mas ambos somente podem ser sentidos pelos seres humanos por causa do senso de bem que lhes é característico. De nossa parte, entendemos que a *pistis* funciona como um incentivo para o aprimoramento ético, mas no sentido de uma exortação, pois pode ser tomada por um estímulo àquilo que se possui e que não deve ser subestimado, que é a capacidade de o ser humano ser leal a si mesmo devido ao seu aspecto divino: o *logos*. Essa confiança é característica à grande força requerida pela filosofia estoica, uma vez que é por ela que se justifica o apelo – considerado muito árduo – de se manter fiel mesmo nas situações difíceis e nas reviravoltas da fortuna. Além disso, a *pistis* serve também como um encorajamento que muitas vezes é necessário àqueles que estão em dúvida de sua própria capacidade, enfraquecidos pelas paixões. Salienta-se, contudo, que ela de maneira nenhuma é irracional, pois o que está em questão não é superestimar a si, mas evitar a subestimação de si. Por isso, não se trata de uma crença que se direciona para além da própria capacidade, mas de uma crença enquanto opinião correta acerca da condição do *logos* humano em meio à natureza.

²²² *Diatribes*, I, 25, 4. (Trad. Aldo Dinucci)

²²³ COOPER, John M. The Emotional Life of the Wise. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 43, n. S1, p. 176-218, 2005, p. 201.

5 EXERCÍCIOS FILOSÓFICOS

Em seu livro *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, Pierre Hadot defende que a filosofia antiga não pode ser tomada somente como uma forma de racionalidade especulativa nem mesmo como uma abordagem teórica que seja desvinculada da prática. Pelo contrário, a filosofia para os antigos estava estreitamente ligada à maneira de vida. É nesse sentido, por exemplo, que Platão afirma que aqueles que se dizem filósofos mas que não escolhem o gênero de vida filosófico apenas colocam um verniz exterior em suas opiniões superficiais²²⁴. A filosofia para os antigos, portanto, não é apenas exposição de teorias, pois isso não é mais do que somente uma abordagem superficial. Ela envolvia antes de tudo a escolha por uma forma de vida, e aqueles que não prezaram por isso foram inclusive criticados:

Todas as escolas denunciaram o perigo que corre o filósofo se imagina que seu discurso filosófico pode bastar-se a si mesmo, sem estar de acordo com a vida filosófica (...). Tradicionalmente, os que desenvolvem um discurso aparentemente filosófico, sem procurar pôr sua vida em relação com o seu discurso e sem que seu discurso emane de sua experiência e de sua vida, são denominados “sofistas” pelos filósofos (...)²²⁵.

Essa abordagem da filosofia como modo de vida se faz ainda mais evidente nas escolas filosóficas do período helenístico. Ao relacionar a arte de filosofar com a arte de viver, os filósofos estoicos, céticos e epicuristas colocaram o bem-estar psicológico como uma meta a ser alcançada por aquele que busca a sabedoria. Tal ênfase fez com que alguns chamassem essas escolas filosóficas de seitas, uma vez que elas implicavam em uma espécie de conversão à vida filosófica. Nesse sentido, como diz Hadot, a conversão deve ser entendida a partir do envolvimento em uma doutrina por meio de determinadas práticas que conduzam ao que se espera de um filósofo:

O filósofo vive assim num estado intermediário: não é sábio, mas não é não sábio. Ele está, pois, constantemente cindido, entre a vida não filosófica e a vida filosófica, entre o domínio do habitual e do cotidiano e o domínio da consciência e da lucidez. Na medida em que ela é prática de exercícios espirituais, a vida filosófica é um desenraizamento da vida cotidiana: ela é uma conversão, uma mudança total de visão, de estilo de vida, de comportamento²²⁶.

²²⁴ PLATÃO. *Carta VII*, 340c-d.

²²⁵ HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. 6 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 252.

²²⁶ HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, Coleção Filosofia Atual, 2014, p. 58.

Do filósofo são esperadas determinadas condutas, comportamentos relacionados à doutrina da sua escola, de forma que isso concretize o *corpus* teórico do que se defende. Mas para isso é necessário não só defender determinados argumentos, mas também exercitar-se em determinadas práticas que se alinhem à proposta filosófica defendida. Na verdade uma coisa implica a outra, ou seja, a sustentação argumentativa se relaciona com os próprios exercícios, pois a filosofia envolve não só a defesa de uma visão de mundo, mas também uma postura e um envolvimento com o mundo. A argumentação filosófica ganha respaldo na vivência, na encarnação daquilo que se defende; e pelo inverso igualmente se chega ao mesmo objetivo, pois a vivência em determinada forma de vida também se respalda em teorias filosóficas.

Contudo, no início, a adaptação a uma vida filosófica não é uma coisa fácil. Epicteto estava ciente de que a adaptação a uma vida em conformidade com os preceitos estoicos se faz difícil para aqueles que ainda estão em formação. Por isso os exercícios são importantes, pois são através deles que os ensinamentos filosóficos começam a se tornar cada vez mais presentes na vida dos estudantes. É por meio de determinadas práticas que o indivíduo se equipa para enfrentar as opiniões leigas referentes aos verdadeiros bens a serem buscados. Nesse sentido, nas *Diatribai* encontramos o seguinte excerto:

Mas forçosamente serás levado de um lado a outro pelos leigos (*idiotes*). E então por que eles são mais fortes que vocês? Porque eles afirmam essas porcarias como suas opiniões enquanto vocês dizem lindezas da boca pra fora. Por isso são coisas sem força, mortas; é de dar asco ouvir suas exortações e suas infelicitadas virtudes proclamadas de cima a baixo. É assim que os leigos vencem, pois a opinião é forte, a opinião é invencível em tudo. Até que esses conceitos bonitos fiquem mais sólidos em vocês, por segurança, eu os aconselho a condescender com os leigos com precaução. Do contrário, a cada dia tuas anotações escolares se derreterão como cera no sol. Assim, leve os conceitos a alguma parte longe do sol enquanto são moles como a cera. Por isso os filósofos aconselham também a se afastar da pátria, porque os hábitos antigos distraem e não permitem que se comece outro hábito. É que não suportamos quando nos deparamos com pessoas que nos digam: “Veja, fulano agora filosofa, mas antes era assim e assim”. Por isso os médicos enviam para outras terras e outros ares os que padecem de uma grande doença, e fazem bem. Dessa forma, introduzam também vocês novos costumes, façam com que se solidifiquem os conceitos, exercitem-se neles²²⁷.

Percebe-se que Epicteto entende os problemas daqueles que não têm ainda a fortaleza necessária para uma vida filosófica, uma vez que ainda não possuem as opiniões firmemente sustentadas. Para isso, Epicteto aconselha seguir aquilo que outros filósofos já

²²⁷ *Diatribes*, III, XVI, 6-13.

disseram, que é procurar um lugar diferente para tornar mais fácil a introdução de novos hábitos.

É possível perceber também a ênfase dada ao papel das opiniões na vida prática: embora o leigo seja mais ignorante, ele ainda é mais firme devido à convicção em suas opiniões. Por outro lado, o *progressor*, se ainda titubeia, acaba por se revelar mais fraco mesmo já tendo algum contato com a filosofia. Isso ocorre justamente porque ainda lhe falta a firmeza de tratar a filosofia na prática, no cotidiano de suas ações, de forma a fortalecer sua disposição habitual (*hexis*) nos próprios preceitos filosóficos. A esse aprendiz falta o exercício (*askesis*).

5.1 A Educação do Desejo

Um dos exercícios mais centrais para Epicteto está relacionado à parte que ele considera mais importante no que se refere às paixões: o desejo. Desejo e aversão (*orexis* e *ekklisis*) recebem atenção especial enquanto objetos de exercício por corresponderem ao tópico em que se originam as paixões. No *Encheiridion* há uma passagem significativa a esse respeito:

Lembra que o propósito do desejo é obter o que se deseja, <e> o propósito da aversão²²⁸ é não se deparar com o que se evita. Quem falha no desejo é não-afortunado. Quem se depara com o que evita é desafortunado. Caso, entre as coisas que são teus encargos, somente rejeites as contrárias à natureza, não te depararás com nenhuma coisa que evitas. Caso rejeites a doença, a morte ou a pobreza, serás desafortunado. Então retira a aversão de todas as coisas que não sejam encargos nossos e transfere-a para as coisas que, sendo encargos nossos, são contrárias à natureza. Por ora, suspende por completo o desejo, pois se desejares alguma das coisas que não sejam encargos nossos, necessariamente não serás afortunado. Das coisas que são encargos nossos, todas quantas seria belo desejar, nenhuma está ao teu alcance ainda. Assim, faz uso somente do impulso e da repulsa²²⁹, sem excesso, com reserva e sem constrangimentos²³⁰.

O filósofo se refere à necessidade de haver a correspondência entre desejo e destino, uma vez que a alegria do desejo realizado se refere à conformação aos acontecimentos na cadeia do destino. Além disso, é inútil ter aversão àquilo que se pode ser destinado a qualquer momento, como a morte e a doença, uma vez que isso ocasionará frustração pelo fato de que é algo que não depende de si.

²²⁸ Novamente alterei a tradução de Dinucci, retirando “repulsa” e colocando “aversão”.

²²⁹ Troquei “refreamento” por “repulsa” na tradução de *aphorme*.

²³⁰ *Encheiridion*, II.

Há também nesse trecho uma recomendação importante para quem está a progredir no caminho filosófico: a suspensão do desejo. Essa prática inicialmente pode parecer indicar que Epicteto defende que os desejos sejam reprimidos (dado que o destino é imprevisível²³¹) para que a relação com os acontecimentos se faça somente por meio do impulso (*horme*) e do assentimento (*aphorme*). Contudo, é preciso notar que a suspensão dos desejos se refere a um estágio da disciplina do desejo e não à sua totalidade. Não se trata de uma defesa da eliminação dos desejos, mas de suspendê-los enquanto ainda se está longe de alcançar os bens que dependem de si, que são as virtudes. Como diz K. Seddon em *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes*, a *orexis* em Epicteto é “propriamente direcionada somente à virtude”²³².

Mas há também outros elementos a serem considerados: em outro momento, Epicteto também afirma que, para não falharmos, devemos entregar nossos desejos aos deuses para que eles os governem.

Se entregas a pobreza e a riqueza ao desejo e à aversão, então cairás e falharás; se a saúde, serás desafortunado. Isso é igual com os cargos, as honras, a pátria, os amigos, os filhos; em poucas palavras: em tudo que não é *proairetico* (ἀπλῶς ἄν τι τι τῶν ἀπροαιρέτων). Coloque-os nas mãos de Zeus e dos demais deuses. Entregue a eles, que eles os governem, que se alinhem com eles. Dessa forma, como seguirás mal²³³?

Nessa outra recomendação, Epicteto parece defender a entrega da *orexis* – que é uma coisa que é *eph' hemin* (encargo nosso) – aos deuses, de forma que isso talvez possa ser interpretado como uma alienação de algo pelo qual somos responsáveis. Porém, se observarmos o contexto envolvido, podemos notar que essa “entrega do desejo” corresponde na verdade a uma força de expressão para “alinhamento do desejo”, do qual se depreende que não se trata especificamente de uma desresponsabilização pelo que se deseja, mas do reconhecimento de que algo maior serve como guia para o desejo.

5.2 A Perspectiva Universal do Cosmos

O alinhamento dos desejos ao que a divindade quer, ou seja, ao destino, é facilitado quando se leva em consideração o exercício de análise dos processos da natureza (*physis*).

²³¹ *Diatribes*, IV, 7, 7.

²³² SEDDON, K. *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes: guides to Stoic living*. New York: Routledge, 2005, p. 224.

²³³ *Diatribes*, II, 17, 24-26.

A perspectiva universal do cosmos faz compreender que os acontecimentos estão relacionados a algo maior do que qualquer pretensão vã de uma singela parte da natureza, ou seja, a algo maior do que qualquer iniciativa individual de controle sobre o que está para além de suas possibilidades. Essa análise serve para “colocar o indivíduo no seu lugar”, para acomodar seus desejos irracionais de controlar aquilo que não lhe cabe. Esse exercício foi muito utilizado por Marco Aurélio em suas *Meditações*, influenciado, com certeza, pelos ensinamentos de Epicteto. Como podemos ver, há uma clara relação entre ambos:

Epicteto:

[A divindade] me deu o *proairetico* (τὰ προαιρετικά μοι δέδωκεν), o colocou em minhas mãos sem travas, sem impedimentos. Como poderia fazer livre de impedimentos este corpo de barro? Submeteu ao giro universal a terra, as roupas, a casa, os filhos, a mulher. Por que, então, luto contra a divindade? Por que quero o que não se deve querer, ter a qualquer preço o que não me foi dado? E então, como? Como me foi dado e na medida do possível, pois o que ela dá, ela tira. Então, por que me oponho? Não digo que serei tonto tentando forçar o que é mais forte, mas ainda mais que isso: injusto.²³⁴

Marco Aurélio:

Toda natureza satisfaz-se com seguir bem o seu caminho. A natureza racional segue bem o seu caminho quando, nos pensamentos, não assente ao falso e ao dúbio; nos impulsos, tende apenas para as obras do bem comum; nos desejos e aversões, atém-se ao que depende de nós, *acatando de bom grado tudo que a natureza comum lhe atribui. Porque ela é uma parte desta, como a natureza da folha o é da natureza da planta*²³⁵.

Nesse sentido, retomar sempre essa ideia de que a parte está submetida ao todo é um exercício que ajuda a prevenir as aspirações irracionais, uma vez que traz sempre à mente a consciência da delimitação do campo de ação do indivíduo, que em Epicteto está nos três *topoi*.

5.3 Da Consciência Cósmica à Atenção (*Prosoche*)

Uma recomendação constante na filosofia antiga e nos estoicos em geral é o foco no momento presente. É o que Hadot relacionou ao *sentimento oceânico*, que é a capacidade de

²³⁴ *Diatribes*, IV, I, 100-101.

²³⁵ MARCO AURÉLIO. *Meditações*, VIII, 7.

notar e valorar a beleza do instante em meio ao todo da existência²³⁶. No estoicismo essa consciência se reflete no *amor fati*, que é o amor ao destino, o amor ao momento destinado. Em Epicteto isso aparece numa forma profundamente religiosa através de suas seguidas referências ao *logos* divino bem como por sua gratidão (*eucharistia*) à Zeus.

O bem-estar com relação ao presente está diretamente associado à compreensão epictetiana de que a vida humana e as coisas a elas relacionadas partem da benevolência divina. Essa ideia, que também pode ser identificada ainda em Crisipo, difere de outras considerações religiosas que tomam os deuses como agentes tanto de coisas boas quanto de coisas más²³⁷. A *eucharistia* de Epicteto está na base do otimismo em relação àquilo que acontece, uma vez que, quando se está ciente de que a oportunidade de viver é gratuitamente oferecida, percebe-se que a função na existência nada mais é do que usufruir a vida da melhor maneira possível através da liberdade concedida por Zeus:

O simples fato de viver, de se estar no mundo, basta para Epicteto agradecer a honra, o privilégio de participar do que para ele é um milagre – o milagre da vida! Lembremo-nos de que quando Epicteto ensinou aquela vez o real significado de se ser um estoico, tinha a seu favor o testemunho da própria vida. Aquele ancião de pequena estatura física era um gigante no espírito – pois havia transposto muitos daqueles obstáculos que ensinava a sobrepujar, ultrapassar, vencer. Nem o desterro, nem a pobreza, tampouco a velhice ou o fato de ser coxo o impediu de, acima de tudo, e de todas essas circunstâncias, agradecer e ensinar a todos que o ouviam a render incansável e prodigamente graças à virtude. A teoria epictetiana afirma que a graça divina consiste na dádiva – oferecida igualmente a todos os seres humanos – de uma capacidade de escolha desobstruída e na matéria para que tal capacidade se exercite. Segundo essa visão, o ser humano pode por si mesmo alcançar a serenidade, a felicidade e, conseqüentemente, ser grato a Deus, sob a condição que desenvolva a capacidade de escolha, livrando-a das falsas opiniões, e que adote uma visão conjunta da realidade, capacitando-o a perceber a Providência nas coisas que tornam possível sua vida e que são matéria para sua escolha²³⁸.

A vida como uma dádiva é uma consequência do poder divino, e isso é percebido pelo reconhecimento de uma ordem na natureza que ultrapassa o *logos* humano. No entanto, enquanto a vida pode ser tomada como positiva sob a perspectiva cósmica, ela não necessariamente se traduz em algo positivo sob a perspectiva individual. Nesse sentido, a consciência cósmica até evidencia a dádiva da vida em seu momento presente, mas ainda não garante o bem-estar nesse momento presente, uma vez que isso já não mais depende

²³⁶ HADOT, P. *A Filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 22-25.

²³⁷ RODRIGUES, A. C. O.; DINUCCI, A. *A eucharistia em Epicteto*, In: COSTA, C. L. F.; ECCO, C.; FILHO, J. R. F. M. (Org.). *Epistemologias da religião e relações de religiosidade*. Curitiba: Prismas, 2017, p. 22-26.

²³⁸ RODRIGUES, A. C. O.; DINUCCI, A. *A eucharistia em Epicteto*, In: COSTA, C. L. F.; ECCO, C.; FILHO, J. R. F. M. (Orgs.). *Epistemologias da religião e relações de religiosidade*. Curitiba: Prismas, 2017, p. 53.

da divindade. Para que a vida seja considerada boa de forma completa é necessário que o indivíduo também faça a sua parte e preste atenção àquilo que depende dele.

A atenção (*prosoche*) é um exercício importante para Epicteto, sendo inclusive o título de uma de suas *Diatribai* (IV, 12). Nela o filósofo ressalta que justamente a falta de atenção é o pior de todos os costumes, pois negligenciar a consideração sobre o momento presente implica em atrasar para outro momento a própria serenidade²³⁹. Além do mais, se atenção é necessária a várias artes, por que ela também não seria necessária à arte de viver? Nesse sentido, ele aponta:

O carpinteiro, se não presta atenção, constrói melhor? O piloto, se não presta atenção, conduz o barco de forma mais segura? Das tarefas pequenas, alguma resulta melhor por falta de atenção? Não te dá conta de que, uma vez que deixas livre o pensamento, já não está em tua mão o chamar à compostura, ao decoro, à tranquilidade, mas que fazes tudo o que te ocorre e segues teus apetites?

- A que então devo prestar atenção?

Em primeiro lugar aos universais, tê-los sempre à mão, e sem eles não dormir, não levantar, não comer nem se relacionar com os outros: que ninguém é dono da *proairesis* alheia e que somente nela residem o bem e o mal. Portanto, ninguém é meu dono nem pode conseguir para mim o bem nem me afastar do mal, visto que somente eu tenho esse poder sobre mim mesmo. Quando tiver isso seguro, como poderei inquietar-me pelo exterior? Que tirano, doença, pobreza ou obstáculo será temível²⁴⁰?

Nesse trecho Epicteto mostra a importância de não descuidar daquilo que ele chama de universais, que são as regras que estão na base de sua teoria: a liberdade e a autonomia da *proairesis*. A atenção, portanto, é ter sempre em mente essas regras que nunca mudam, sendo por isso utilizáveis em todo e qualquer momento.

Atentar para os universais é mantê-los sempre presentes junto consigo, uma vez que não adianta somente reconhecê-los como frutos de raciocínios corretos e bem elaborados, mas também de trazê-los sempre à mente para a consideração das mais diversas circunstâncias. Não basta somente chegar a raciocínios corretos, é necessário se exercitar neles, trazendo-os sempre aos fatos, e não deixá-los em um plano distante da vida²⁴¹.

²³⁹ *Diatribes*, IV, 12, 1-3.

²⁴⁰ *Diatribes*, IV, 12,5-9.

²⁴¹ Como explica Epicteto: “Será que o raciocínio não me convenceu? Mas é que, logo no início, não o coloquei à prova nem escolhi outra coisa; sobre isso leio, escuto, escrevo. Até agora não encontramos nenhum raciocínio mais forte do que esse. Então o que me falta? Será que ainda não me foram arrancadas as opiniões contrárias? Será que as próprias ideias não estão exercitadas (*ἀγύμναστοι*) nem habituadas (*ειθισμέναι*) a se deparar com os fatos, mas que, como armas descartadas, estão cobertas de ferrugem e já não posso nem me ajustar a elas? (...) No entanto, nos preceitos (*θεωρήματα*) necessários, a partir dos quais se pode estar sem sofrimentos, sem medos, impassível (*ἀπαθη*), sem travas, livre, nesses não treino (*γυμνάζω*) nem pratico (*μελετῶ*) os cuidados correspondentes a eles”. (*Diatribes*, IV, 6, 13-17).

5.4 O Hábito

É normal que se tornem habituais as atividades que frequentemente são realizadas. Dessa forma, determinadas reações surgem mais prontamente quando se deparam com situações costumeiras, uma vez que já existem certos hábitos arraigados no sujeito em função de frequentemente agir da mesma maneira. À disposição formada por esses hábitos arraigados os antigos chamavam de *hexis*, que corresponde a uma *condição* ou *disposição habitual* do indivíduo²⁴².

De acordo com Epicteto, muitas vezes se cai e se recai nas paixões por causa dos maus hábitos arraigados, uma vez que a *hexis* se nutriu das más ações que a alimentaram. A *hexis* viciada dificulta inclusive o caminho daquele que já está a se exercitar nos preceitos filosóficos, pois ela se moldou anteriormente pelas más ações. Nesse sentido, deve-se cuidar para que ela não seja ainda mais alimentada por ações viciosas, visto que, como afirma o filósofo, isso é o mesmo que acrescentar mais graveto à fogueira²⁴³.

Por causa da dificuldade da *hexis* viciada, a mudança de comportamento não ocorre de uma hora para outra, sendo por isso necessários os exercícios. É ingenuidade acreditar que por ouvir ou falar belos argumentos filosóficos se modifica a vida de uma hora para outra. É preciso se exercitar nos preceitos, trazê-los à vida, incorporá-los.

A *askesis* que Epicteto defende se estrutura na mudança da *hexis* viciada por meio da *atividade* de habituar-se (*ethizein*) a um comportamento correto. Nesse caso, para melhor compreender como isso ocorre, é preciso considerar uma observação importante do filósofo: que o remédio para determinado hábito (*ethos*) reside num hábito contrário (*enantion ethos*)²⁴⁴. Sendo assim, a mudança para melhor ocorrerá na medida em que o hábito corresponder ao oposto da ação viciosa. Portanto, é dessa maneira que Epicteto defende que uma habituação correta é capaz de tornar o ser humano virtuoso, servindo como um exercício para aquele que quer progredir.

Dado que Epicteto se apoia na tradição do *monismo psicológico* estoico, a sua descrição de atividade habitual difere de outras que consideram a divisão da alma em partes (racional e irracional). Epicteto trata da alma com um todo, de forma holística, não sendo possível fazer como em Aristóteles, por exemplo, que distingue as *virtudes da razão* (*dianoéticas*) das

²⁴² PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 105.

²⁴³ *Diatribes*, II, 18, 5-7.

²⁴⁴ *Diatribes*, I, 27, 3-4.

*virtudes do condicionamento do desejo (éticas)*²⁴⁵. O *ethos* para Epicteto não envolve uma espécie de condicionamento de uma parte irracional, mas é o desenvolvimento do aspecto racional na medida em que este se reflete holisticamente no ser humano. É por isso que Epicteto não admite que as paixões possam ocorrer sem o envolvimento reflexivo da *proairesis*, diferentemente de Aristóteles que até as considera como partindo de si pela própria iniciativa (*hekousia*), mas não pela *proairesis*²⁴⁶. Essa diferença é significativa para se entender o processo de formação do indivíduo virtuoso na filosofia de Epicteto, pois seu ensinamento prima pelo desenvolvimento integral a partir daquilo que proporciona as *aretai* (virtudes) propriamente humanas, a saber, o *logos*. Nisso Epicteto segue os estoicos antigos, enquadrando-se na seguinte observação de Inwood:

É por isso que a aquisição da virtude [para os estoicos antigos] é essencialmente uma questão de aprendizado, de converter a inconsistente e hesitante opinião sobre o bem em um firme conhecimento que governe sempre a vida. Essa é também a razão pela qual os antigos estoicos acreditavam que a única maneira de tornar os homens melhores era educar a sua razão – e não produzir uma disposição convenientemente obediente em algum poder mais baixo e fundamentalmente não-racional da alma, como Aristóteles fez²⁴⁷.

No entanto, dado esse contexto de que para Epicteto toda e qualquer iniciativa envolve a razão, pode-se talvez questionar sua defesa da filosofia enquanto prática. Como ele pode defender que são necessários exercícios para a modificação da conduta? Não bastaria, por exemplo, apenas realmente entender os escritos de Crisipo para ser virtuoso?

Para Epicteto, a filosofia é uma técnica para a vida que requer prática, e esta, por sua vez, envolve fundamentalmente a razão porque se orienta a uma questão propriamente humana. Sendo assim, o que Epicteto ensina é que é preciso se habituar a atuar de uma forma diferente daquela que se atuava antes, pois deve-se passar a *considerar racionalmente aquilo que não era considerado*.

²⁴⁵ WOLFF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 42-44.

²⁴⁶ KAHN, C. Discovering the Will, In: DILLON, J. M.; LONG, A. A. (ed.). *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 239.

²⁴⁷ INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 138. Além do mais, ao considerar o reflexo disso no contexto político, é possível constatar que a produção de uma disposição convenientemente obediente pode levar ainda a outros problemas. Como afirma Gross: “Scholars têm largamente negligenciado o papel cumprido pela passividade cristã na história das ciências humanas, particularmente na teoria política. (...) Mas quando nós provocamos as conotações aristotélicas esquecidas desses sermões parlamentares [antes citados], nós percebemos que a passividade cristã é necessária para explicar como a natureza humana pode ser movida em tudo, seja por meio do hábito (segunda natureza), por intervenção divina (*supernature*), ou por ambos em cooperação. E este é, em parte, o meu propósito aqui: sugerir que a passividade não pode ser facilmente erradicada dos projetos de transformação humana, independentemente de qual possa ser a finalidade política.” (GROSS, D. M. *The Secret History of Emotion: from Aristotle’s Rhetoric to modern brain science*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006, p. 96).

A habituação em Epicteto dá-se pelo processo de habituar/acostumar a si mesmo. Nesse sentido, ela é um processo autônomo pelo qual o próprio indivíduo se torna o responsável intelectual por suas práticas habituais. É dessa forma que Epicteto relaciona a habituação a três estágios na *luta com as representações*:

“Em primeiro lugar, [1] não te deixes arrebatado por sua intensidade [da representação], mas diga: ‘Espere um pouco, representação (φαντασία); deixa que eu veja quem és e do que trata, deixa que eu te ponha à prova’. [2] E depois não a deixes avançar pintando o que vier em seguida. Caso contrário, ela te reterá e te levará para onde ela quiser; mas, pelo contrário, (3) introduza tu, por ti mesmo, alguma outra representação bela e nobre e expulsa a imunda. E se te habituares (ἐθισθῆς) a te exercitar (γυμνάζεσθαι) desse modo, verás que ombros terás, que tendões, que vigor! Por enquanto, somente argumentinhos e nada mais”²⁴⁸.

O tipo de hábito que Epicteto quer despertar em seus alunos é o de analisar as representações, pois é através delas que nos relacionamos voluntariamente com o mundo. A atuação que é *eph' hemin* é aquela intermediada pelas representações (*phantasiai*). Nesse sentido, o que Epicteto pode fazer é no máximo estimular seu alunos a habituarem-se a essa prática, não podendo condicioná-los ao que ele diz ser verdadeiro, dado que isso seria uma tentativa vã de suprimir a liberdade alheia. Submeter os outros a determinadas atividades é no máximo submeter os seus corpos, mas não as suas mentes ou suas preferências. A *proairesis* do outro continua livre e autônoma.

A educação que verdadeiramente leva à virtude é aquela que parte de si, de forma livre, desimpedida, que inevitavelmente respeita a formação autônoma da *proairesis*.

5.5 A Anamnese da *Proairesis*

Em Epicteto é possível identificar um método terapêutico que se desenvolve por meio de conversações que expõem o próprio *self* a si mesmo²⁴⁹. Através de diálogos com claras influências socráticas, o filósofo procura trazer à superfície os anseios, as perturbações e as controvérsias que estão no íntimo de cada um. Dessa maneira, as questões psicológicas se tornam o objeto das considerações filosóficas, pois o âmbito da interioridade é levado para o espaço compartilhado do debate. Através da conversa, aquilo que era interno passa a ser visto pela própria pessoa e, com a ajuda do filósofo-terapeuta, ela passa a considerar filosoficamente suas questões psicológicas.

²⁴⁸ *Diatribes*, II, 18, 23-26.

²⁴⁹ GILL, C. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. New York: Oxford, 2006, p. 389.

Nessas conversações, Epicteto claramente foca em vincular os ensinamentos da filosofia estoica à vida prática daqueles que o procuram. Tomando a si mesmo como exemplo em algumas ocasiões, pretende mostrar que é possível sim viver em conformidade com os preceitos filosóficos, mas que isso implica a busca pelo aperfeiçoamento nos desejos, impulsos e assentimentos. No entanto, Epicteto não se contenta em dar somente o seu exemplo, uma vez que sua terapia envolve mais do que isso: ela corresponde a um método específico que lhe permite relacioná-la à noção ética de *bem*, sendo que esse *bem* deve ser identificado por si mesmo, e não “recebido de fora”. É por isso que sua terapia de maneira alguma envolve qualquer tipo de *mímesis* ou prática irrefletida.

A terapia epictetiana se faz não só por meio da análise dos comportamentos/modos de agir (impulsos) ou dos argumentos e raciocínios (assentimentos), mas também por meio da análise dos anseios mais profundos (desejos). Esses últimos, como explicitado anteriormente, são de capital importância para o bem-estar psicológico, pois eles são capazes de afetar os demais *topoi*. Os desejos são atividades (*erga*) interiores que não se mostram tão facilmente como os impulsos. No entanto, eles podem ser expostos numa conversa e, a partir disso, pode-se trabalhar filosoficamente sobre eles.

A abordagem filosófica sobre os desejos revela que a busca de Epicteto está para além do que se mostra no impulso ou do que superficialmente se mostra na articulação de meras palavras. Seu objetivo é chegar em algo que está no interior de cada um.

Apesar disso, não é possível dizer que Epicteto restringe sua terapia à questão do desejo, pois, apesar de relevante, ele é somente um dos três *topoi*. O tópico do desejo apenas indica que Epicteto vislumbrou algo mais profundo do que os estoicos anteriores. O que de fato Epicteto busca está relacionado aos desejos, impulsos e assentimentos, uma vez que todas essas três atividades estão relacionadas à *proairesis*.

A *proairesis* é uma potência que subsidia as demais atividades numa unidade de atuação, é o que expressa o “eu” que é capaz de desejar, impulsionar e assentir. Nesse sentido, a *proairesis* é o que há de mais íntimo em cada um.

Essa percepção de que a *proairesis* em Epicteto reúne as funções psicológicas em uma unidade já foi abordada por Kahn, mas seu objetivo com isso foi defender que em Epicteto seria possível encontrar uma noção *nova*²⁵⁰ que posteriormente subsidiaria o conceito de “vontade”. De nossa parte, não pretendemos considerar o conceito de *proairesis* por esse

²⁵⁰ KAHN, C. Discovering the Will, In: DILLON, J. M.; LONG, A. A. (ed.). *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 252.

viés especulativo, mas se ater à questão que julgamos mais significativa para os propósitos de Epicteto: a importância da *proairesis* em sua função prática, ou mais especificamente, em sua funcionalidade terapêutica.

Em seus diálogos, Epicteto frequentemente menciona os três *topoi*, mas também faz questão de trazer à tona a *proairesis*. Ela se mostra relevante em basicamente dois sentidos: enquanto *liberdade* e enquanto *posicionamento ou tomada de partido*.

A *proairesis* enquanto *liberdade* se faz importante na terapia quando o filósofo mostra aos seus interlocutores que nada nem ninguém pode determinar a preferência alheia, sendo ela um aspecto inviolável no indivíduo. Por mais que se obrigue o corpo, que se tomem as posses ou algo parecido, tais impedimentos sempre se remeterão ao que é externo, não atingindo a capacidade de preferir ou eleger uma coisa em detrimento de outra. Essa inviolabilidade da *proairesis* é o que dá a confiança necessária para que, mesmo diante de situações consideradas difíceis, o ser humano possa se manter firme e incorruptível, ciente de sua potência e dignidade.

O sentido da *proairesis* enquanto *posicionamento ou tomada de partido* é outro aspecto importante para a terapia, uma vez que mostra que há sempre a possibilidade de o ser humano se posicionar de modo a se encontrar (na natureza) e ser feliz. Para isso, ele deve tomar o partido do *logos*, da virtude, da conformidade consigo e com a natureza. Ao ser humano Zeus entregou uma parte de si, livre, capaz de escolher sem impedimentos ou entraves. É por meio da *proairesis* que o ser humano pode encontrar o divino a todo e qualquer momento.

Esses dois aspectos da *proairesis* são extremamente importantes para o combate às paixões, pois ambos se relacionam fundamentalmente ao bem do ser humano. Ao ressaltar a *proairesis*, Epicteto mostra a importância de se identificar para onde se direciona a preferência nas mais diversas ocasiões, se de fato ao que é preferível (*proairetikos*) ou ao que é não-preferível (*aproaireton*). Preferir o não-preferível é um erro, pois é relacionar o *bem* não à virtude, mas àquilo que não depende de nós, ao efêmero, ao material. Tal erro está na raiz de todas as paixões, de todos os desejos mal resolvidos. Por isso, fazer uma anamnese da *proairesis*, ou seja, rememorar-la ao realizar conversas filosóficas sobre as questões da alma, é buscar expor os erros e acertos ético-psicológicos mais fundamentais.

5.6 Dizer o que as coisas ou fatos realmente são

Outra prática recomendada por Epicteto é se referir às coisas como elas de fato são sem lhes atribuir características alheias à sua condição. De fato, muitas paixões surgem quando se considera erroneamente os objetos externos, uma vez que eles devem ser considerados indiferentes. O que deve fazer diferença é a forma como se usa as coisas, e não elas em si mesmas:

Sobre cada uma das coisas que seduzem, tanto as que se prestam ao uso quanto as que são amadas, lembra de dizer de que qualidade ela é, começando a partir das menores coisas. Caso ames um vaso de argila, [diz] que “Eu amo um vaso de argila”, pois se ele se quebrar, não te inquietarás.²⁵¹

Ao dizer que se ama um vaso de argila, coloca-se em evidência para si mesmo a obriedade da condição fugaz dessa afeição, preparando a alma para as mais diversas situações que possam envolver esse vaso. Dado que o que é material está submetido à fortuna ou ao perecimento, fica perceptível a insensatez de se considerar um bem algo que a qualquer momento pode ser perdido ou destruído. Nesse caso, atentar para o tópico do assentimento é imprescindível para que não se consinta à representação de que “ter um vaso de argila é um bem”.

Além disso, o exercício de dizer para si mesmo o que as coisas realmente são inclui também dizer o que são os familiares e os indivíduos queridos, uma vez que eles também servem como objetos de representação. Diz Epicteto: “Quando beijares ternamente teu filho ou tua mulher, [diz] que beijas um ser humano, pois se morrerem, não te inquietarás”²⁵². Por mais complicado que seja dizer isso para si mesmo, tal situação não deixa de ser verdade. Nesse caso, cabe lembrar que a morte não é um prejuízo para ninguém, nem para aquele que morre nem para aquele que fica sentido com a morte alheia, pois o único mal é aquele que pode ser cometido por si mesmo. Se não depende de nós, então está fora do alcance.

²⁵¹ *Encheiridion*, III.

²⁵² *Encheiridion*, III.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se dizer que, para os estoicos, as ações passionais são contrárias à natureza por dois motivos que se relacionam entre si: (i) elas atrapalham os indivíduos, arrastando-os para irracionalidades e cegando-os para o bom uso da razão; (ii) elas prejudicam a qualidade de vida, pois são frutos de considerações errôneas acerca do que é bom. Basicamente a relação entre esses dois motivos é o que fundamenta o vício, uma vez que os erros proporcionam as paixões e estas dificultam o correto uso da razão para a dissipação dos erros. Nesse sentido, as *pathe* são ruins não só por serem padecimentos da alma, mas também por atrapalharem a alma nos discernimentos necessários para uma vida melhor.

Segundo os estoicos, os impulsos passionais são desmedidos, desproporcionais, inapropriados tanto ao contexto quanto ao propósito humano que é viver em conformidade com a natureza. Apesar de a psicologia não ter sido uniformemente teorizada no estoicismo, uma vez que seus membros defenderam inclusive pontos de vista diversos dentro da doutrina, nenhum deles discordou da ideia de que as paixões são impulsos desarmonicos com a natureza. E dado que na natureza está o *logos*, esses impulsos igualmente estão em desarmonia com a razão.

Para se livrar das paixões, quer dizer, para transformá-las em bons impulsos ou mesmo em boas paixões (*eupatheiai*)²⁵³, é necessário se valer de uma terapia que considere a naturalidade da razão como parâmetro de tratamento. Somente dessa forma se pode chegar às ações virtuosas, pois explora o que é caracteristicamente pertinente à potência humana, a razão.

A relação entre impulso e razão, mais precisamente entre impulso e assentimento, norteou a perspectiva estoica, que buscou mostrar como os erros e acertos nos assentimentos implicam nos impulsos. Mesmo com as inovações teóricas do estoicismo médio, que trouxeram a consideração de elementos irracionais da alma, a vinculação entre razão e impulso se manteve presente na identificação da conformidade do impulso com a natureza.

Em Epicteto, porém, a questão passional passou a ser relacionada ao desejo (*orexis*) – que para os demais estoicos era um tipo de impulso (*horme*). Dessa forma, ao dar *status* especial ao desejo em sua distinção dos três *topoi*, Epicteto contribuiu para uma maior

²⁵³ BOERI, M. D.; SALLES, R. *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*. Sankt Agustin: Academia Verlag, 2014, p. 597.

profundidade na consideração das paixões, uma vez que elas não mais foram analisadas através de ações que se dispõem para as relações (impulsos), mas nas aspirações mais particulares do indivíduo. É na interioridade do desejo e da aversão que as paixões se formam, pois é ali que o ser humano pode encontrar o bem e o mal. O bem (*agathos*), que é o fim visado pelo desejo, está separado da ação conveniente (*kathekon*), que é finalidade do impulso, e isso mostra o quanto Epicteto aprofundou a perspectiva de interioridade com relação aos estoicos anteriores.

Fiel à ortodoxia estoica, que se baseia na ideia socrática de que o mal é somente causado por erro, por ignorância, Epicteto mantém que o desejo (*orexis*) deve ser educado sempre por meio da razão, pela compreensão, buscando mostrar os erros desiderativos que levam às paixões. Nesse aspecto Epicteto segue o *monismo psicológico* defendido pelos estoicos atenienses, pois não considera a atividade desiderativa como sendo produto de uma parte ou função irracional da alma, uma vez que o *topos* do desejo está holisticamente relacionado aos demais aspectos da alma.

De acordo com Epicteto, é preciso se alinhar à natureza para que não se sofra com as paixões, e isso ocorre quando se conforma o desejo ao próprio destino, àquilo que é determinado pela providência divina, uma vez que somente dessa forma o desejo se depara com o que realmente se efetiva, satisfazendo-se. Visto que os desejos frustrados, inevitavelmente levam às paixões, faz-se necessário não desejar nada que não seja aquilo que acontece, pois o bem só pode ser encontrado naquilo que é, e não naquilo que não é. O bem está na virtude, na forma virtuosa como nos relacionamos com as coisas que nos são destinadas, e não nas coisas propriamente ditas, uma vez que estas podem nos ser retiradas a qualquer momento pelas circunstâncias do destino. Por isso, deve-se tomar o cuidado de não desejar as coisas que são indiferentes à virtude, como cargos, posses, *status*, entre outros.

O reconhecimento de que não devemos nos apropriar do que é externo é o núcleo dos ensinamentos de Epicteto, sendo por isso que Arriano inicia o *Encheiridion* com a distinção entre as coisas internas e externas, relacionando-as, respectivamente, com o que depende de nós e com o que não depende de nós. Ao vincular a ação humana somente ao que é interno, Epicteto traz a perspectiva ética para o âmbito psicológico, mais propriamente aos três *topoi*, delimitando-os como o espaço onde a virtude deve ser desenvolvida.

Para Epicteto, o sujeito virtuoso é aquele que percebe que sua atenção não deve se voltar para o que está fora de si, mas para si mesmo, para a forma como ele pode lidar com o que lhe acontece. Esperar que o bem venha de fora é se tornar volúvel às mais diversas situações, é se submeter a elas, abrindo espaço para preocupações, ansiedades, medos, insatisfações, entre outras paixões. O indivíduo deve orientar sua preferência (*proairesis*) para o que depende dele, pois assim terá a preparação (*paraskeue*) requerida para as mais diversas ocasiões.

Para que esses ensinamentos filosóficos realmente exerçam seu papel terapêutico é preciso tê-los sempre à mente nas ocasiões, tomá-los a cada consideração, a cada questão ou revés que apareça. É preciso treinar-se nas representações, analisá-las, testá-las para ver o que elas significam, fazendo disso um hábito, uma prática cotidiana. Nesse sentido, o hábito prescrito por Epicteto envolve sempre o uso da razão, salientando a autonomia daquele que se exercita, de maneira nenhuma devendo ser entendido como um condicionamento que possa ocasionar qualquer tipo de submissão²⁵⁴.

Além disso, e não menos importante, é preciso também buscar identificar para onde está voltada a própria *proaireis*, se para o que de fato depende de si ou para o que depende de outro. Dado que nada externo à *proairesis* pode condicioná-la, esse papel de definir a predileção por um ou por outro depende da própria *proairesis*, numa espécie de autodeterminação²⁵⁵ da própria potência, sendo possível realizar o seu correto alinhamento por meio de constantes exercícios de esclarecimento filosófico.

²⁵⁴ Não há nenhum tipo de submissão ou domesticação na habituação epictetiana. Isso com certeza permitiu a Foucault - ao se contrapor à ideia de educação docilizadora de corpos (corpos dóceis) - fazer um retorno à filosofia helenística, dando grande destaque a Epicteto justamente pelo filósofo de Nicópolis usar a ideia de técnica (*techné*) para o bom desenvolvimento da vida, como uma arte de viver, diferentemente do viés das técnicas de exercício de poder da modernidade (cf. DIAS, E. F. P. *A Constituição da Ética do Cuidado de Si e Prática da Parresía em Michel Foucault*. 2015. 187 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2015, p. 61-67). Para uma abordagem mais detalhada da interpretação foucaultiana sobre Epicteto: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. 2 ed. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

²⁵⁵ Como salientado na p. 18-19, as potências na filosofia estoica são causas de si mesmas, sendo nesse sentido que também interpretamos a autodeterminação da potência *proairetica*.

REFERÊNCIAS

Epicteto

ARRIANO, F. *O Manual de Epicteto*. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

ARRIANO, F. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição Bilingue. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

DINUCCI, A.; JULIEN, A. *Epicteto: Testemunhos e Fragmentos*. São Cristóvão: EdiUFS, 2008.

DINUCCI, A. “Apresentação e tradução da Diatribe 1.1 de Epicteto”, *Archai*, n. 13, p. 143-157, 2014. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/archai/article/view/11000>

DINUCCI, A. “Tradução e comentário à Diatribe de Epicteto 1.2: como manter o caráter próprio em todas as ocasiões”, *Veredas da História*, n. 5, p. 197-208, 2012. Disponível em: http://veredasdahistoria.kea.kinghost.net/edicao8/15_TRADUCAO_COMENTADA_197-208.pdf

EPICTETO. *Disertaciones por Arriano*. Tradução de Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

EPICTETUS. *The Discourses as reported by Arrian, The Manual, and Fragments*. Tradução de W. A. Oldfather. Londres: Heinemann, 1961. v. 1.

EPICTETUS. *The Discourses as reported by Arrian, The Manual, and Fragments*. Tradução de W. A. Oldfather. Londres: Heinemann, 1952. v. 2.

EPICTETUS. *The Discourses of Epictetus, with the Enchiridion and Fragments*. Trad. G. Long. Londres: George Bell & Sons, 1877.

Encheiridion de Epicteto. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume, 2014.

DE LA MORA, G. M. José. *Epicteto: Enquiridión*. Estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora. Barcelona: Anthropos editorial del hombre, 1991. Edição bilíngue espanhol/grego.

Demais referências

ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, 1993.

ANGIONI, L. *Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: comentários à Ética a Nicômaco VI*. *Dissertatio*, n. 34, p. 303-345, 2011.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de António de Castro Caiero. São Paulo: Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução portuguesa Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.

AULO GÉLIO. *Noites Áticas*. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. Londrina: EDUEL, 2010.

ARNIM, H von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1903-1905, v. 1-3, 1924, v. 4. (Índices por M. Adler).

BARROS II, João Roberto. *Epimeleia heautou* helenística em Foucault: universalização e espiritualidade. *Prometeus*, ano 5, n. 9, p. 9-25, jan-jun/2012.

BOBIZEN, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2002.

BOERI, M. D. *Apariencia y Realidad en el Pensamiento Griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007.

BOERI, M. D. Cuidado de sí y “familiaridad” en el estoicismo: ¿Cuán egoísta y cuán altruísta es la ética estoica? *Thaumàzein*, Verona, n. 1, p. 225-255, 2013.

BOERI, M. D.; SALLES, R. *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*. Sankt Agustin: Academia Verlag, 2014.

BRAICOVICH R. S. Proairesis, libertad y liberación en las Disertaciones de Epicteto. *Revista de Filosofía*, nº 58, 1, p. 7-22, 2008.

BRAICOVICH, R. S. La identificación entre el “yo” y la proairesis en Epicteto. *Ágora*, v. 30, nº 2, p. 149-162, 2011.

BRÉHIER, E. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Tradução de Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho; transliteração e tradução do grego de Luiz Otávio Mantovaneli. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BRENNAN, T. *A Vida Estoica: emoções, obrigações, destino*. Trad. Marcelo Consentino, São Paulo: Loyola, 2010.

CÍCERO. *Sobre o destino*. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho; posfácio de Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

CÍCERO, *Dos deveres*, Trad. Angélica Chiapeta, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CÍCERO. *Textos Filosóficos*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

COOPER, J. M. *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.

- COOPER, J. M. The Emotional Life of the Wise. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 43, n. S1, p. 176-218, 2005.
- CRISIPO DE SOLOS. *Testimonios y Fragmentos*. Tradução de F. Javier Campos Daroca e Mariano Nava Contreras. Madrid: Editorial Gredos, 2006. v. 1 e 2.
- DIAS, E. F. P. *A Constituição da Ética do Cuidado de Si e Prática da Parresía em Michel Foucault*. 2015. 187 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2015.
- DINUCCI, A. *Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto*, In: CORNELLI, G.; FIALHO, M. C.; LEÃO, D. (coords.). *Cosmópolis mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*. Coimbra: Imprensa de Coimbra; Annablume, 2016.
- DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- DOBBIN, R. Προαίρεσις in Epictetus. *Ancient Philosophy*, n. 11, p. 111-135, 1991.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Trad. Paulo Domenech Neto. São Paulo: Escuta, 2002.
- DUHOT, J-J. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006.
- EDELSTEIN, L.; KIDD, I. G. (ed.). *Posidonius: The translation of the fragments*. Cambridge: Cambridge, 1999, v. 3.
- EPICURO. *Cartas y sentencias*. Tradução de Fernando Ortega. Barcelona: El Barquero, 2007.
- EPICURO – LUCRÉCIO – CÍCERO – SÊNECA – MARCO AURÉLIO. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. Coleção Os Pensadores.
- FONTOURA, F. C. *A Arte do Bem Viver em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.
- FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. 2 ed. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía*. 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965. v. 1.
- GAZOLLA, R. *Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia Antiga*. São Paulo: Loyola, 2011.
- GILL, C. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. New York: Oxford, 2006.
- GIRDWOOD, A. B. *Innovation and development in the psychology and epistemology of Epictetus*. 1998. 221 f. Tese (Doutorado) - University of Oxford. 1998.
- GOURINAT, J.-B; BARNES, J. *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- GRAVER, Margaret. *Stoicism and Emotion*. University of Chicago Press, 2007.

- GRAVER, M. Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic Προπάθειαι. *Phronesis*, v. 44, n. 4, 300-325, 1999.
- GROSS, D. M. *The Secret History of Emotion: from Aristotle's Rhetoric to modern brain science*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- HADOT, P. *A Filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016
- HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. 6 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, Coleção Filosofia Atual, 2014.
- ILDEFONSE, F. *Os estoicos I: Zenão, Cleantes, Crisipo*. Tradução de Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.
- INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.
- INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- KAHN, C. Discovering the Will, In: DILLON, J. M.; LONG, A. A. (ed.). *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 234-259.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. – (Coleção Pensamento Humano)
- KENNY, A. *Uma Nova História da Filosofia Ocidental: Filosofia Antiga*. Tradução de São Paulo: Loyola, 2008. v. 1.
- KIDD, I. G. *Posidonius: The Commentary (ii)*, Cambridge: Cambridge, 2004, v. 2.
- KNUUTTILA, S. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- NUSSBAUM, M. C. *La Terapia del Deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- LÉVÊQUE, P. *El Mundo Helenístico*. Traducido por Julià de Jòdar. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LIDDEL, H. G.; SCOTT, R; JONES, H. S. (ed.). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- LONG, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- LONG, A. A. *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. Trad. P. Jordán de Urries. Madrid: Alianza, 1984.
- LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. (ed.). *The Hellenistic Philosophers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- OLIVEIRA, F. L.; PINHEIRO, M. R. A morte como máscara nas *diatribes* de Epicteto. *Prometeus*, 10, n. 22, p. 29-38, 2017.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PICH, R. H. Agostinho e a ‘descoberta’ da vontade: primeiro estudo. *Veritas*. Porto Alegre, v. 50, n. 198, 2005, p. 175-206 e
- PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo (continuação e fim). *Veritas*. Porto Alegre, v. 50, n. 199, 2005, p. 139-157.
- PLATÃO. *A República*. Tradução e organização de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- PLATÓN. Carta VII, In: *Diálogos VII* (Dudosos, Apócrifos, Cartas). Biblioteca clásica de Gredos. Editorial Gredos, Madrid, 1992.
- PRICE, A. W. Emotions in Plato and Aristotle, In: GOLDIE, P. (ed.). *The Oxford handbook of philosophy of emotion*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- RADICE, R. *Estoicismo*. Trad. Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.
- RAMMELLI, I. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*. Trad. David Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. v. 1.
- RIST, J. M. *La Filosofía Estoica*. Trad. David Casacuberta. Barcelona: Editorial Crítica, 1995.
- RODRIGUES, A. C. O. *Filosofia do desapego. A Áskesis de desapropriação epictetiana à luz da Kátharsis do Fédon de Platão*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.
- RODRIGUES, A. C. O.; DINUCCI, A. A *eucharistia* em Epicteto, In: COSTA, C. L F.; ECCO, C.; FILHO, J. R. F. M. (Org.). *Epistemologias da religião e relações de religiosidade*. Curitiba: Prismas, 2017, p. 17-54.
- SALLES, R. *Los estoicos y el problema de la libertad*. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006.
- SALLES, R. Οἰκείωσις in Epictetus, In: VIGO, A. G. (ed.), *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*. Georg Olms Verlag: Hildesheim – Zürich – New York, p. 95-120.

SCALENGHE, F. Proairesis', 'Proairetic' and 'Aproairetic': Synopsis of All the Passages Containing these Terms in the 'Discourses' and the 'Manual' of Epictetus. *International Journal of Philosophy*, 2015, v. 3(3), p. 24-33.

SCALENGHE, F. The Dramatic Difference Between Epictetus and other Stoics in the Frequency of Use of the Terms "Hegemonic" and "Proairesis". *Athens Journal of Humanities and Arts*, v. X, n. Y, p. 1-14.

SCALTSAS, T; MASON, A. S. (ed.). *The Philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press, 2007.

SEDDON, K. *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes: guides to Stoic living*. New York: Routledge, 2005.

SÊNECA. *Cartas a Lucilio*. Tradução de Vicente López Soto. 4 ed. Barcelona: Editorial Juventud, 2012.

SÊNECA. *Sobre a Ira; Sobre a Tranquilidade da alma*. Trad. José Eduardo S. Lohner, São Paulo: Penguin, 2014.

STRANGE, S.; ZUPKO, J. (ed.). *Stoicism: Traditions and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

SHIVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. (ed.). *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht: Kluwer, 1998.

SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. New York: Oxford, 2000.

STOUGH, C. Stoic determinism and moral responsibility, In: RIST, J (ed.). *The stoics*. Berkeley: University of California Press, 1978, p. 203-236.

TIELEMAN, T. *Chrysippus' On affections: reconstruction and interpretation*. Leiden: Brill, 2003

VEYNE, P. *Sêneca y el estoicismo*. Trad. Mónica Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

VIMERCATI, E. *Panezio: testimonianze e frammenti*. Milão: Bompiani, 2015.

WOLFF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

GLOSSÁRIO

agathos (ἀγαθός): bem

aidos (αἰδώς): vergonha, dignidade

akrasia (ἀκρασία): falta de domínio de si, incontinência

ananke (ἀνάγκη): necessidade

apatheia (ἀπάθεια): ausência de paixões

aphorme (ἀφορμή): repulsa

askesis (ἄσκησις): exercício, prática

ataraxia (ἀταραξία): imperturbabilidade

dynamis (δύναμις): potência, força, faculdade

ekklisis (ἔκκλισις): aversão

eph' hemin (ἐφ' ἡμῖν): depende de nós, encargo nosso

epithymia (ἐπιθυμία): desejo irracional, apetite

ethizein (ἐθίζειν): habituar-se

eucharistia (εὐχαριστία): gratidão

eudaimonia (εὐδαιμονία): felicidade, florescimento

eupatheiai (εὐπαθείαι): boas paixões

euroia (εὐροία): bom fluxo de vida

hairesis (αἵρεσις): escolha

hegemonikon (ἡγεμονικόν): mente, faculdade regente

heimarmene (εἰμαρμένη): destino

hexis (ἕξις): disposição habitual, condição

horme (ὄρμη): impulso

kathekon (καθηκόν): conveniente

krisis (κρίσις): juízo, julgamento

logos (λόγος): razão, discurso racional, potência racional

oikeiosis (οικείωσις): familiaridade, pertencimento, apropriação

orexis (ὄρεξις): desejo

paraskeue (παρασκευή): preparação, capacidade

pathos (πάθος): paixão

phantasia (φαντασία): representação

phantasia kataleptike (φαντασία καταληπτική) representação compreensiva

philostorgia (φιλοστοργία): afeição, afinidade familiar

physis (φύσις): natureza

pistis (πίστις): confiança

pneuma (πνεῦμα): sopro, espírito

proairesis (προαίρεσις): preferência

prokopton (προκόπτων): progressor, aquele que progride

prolepsis (πρόληψις): prenoção, preconcepção

propatheiai (προπάθειαι): pré-paixões

prosoche (προσοχή): atenção

prosopon (πρόσωπον): pessoa, personagem, máscara

psyche (ψυχή): alma

synkatathesis (συγκατάθεσις): assentimento, consentimento

telos (τέλος): fim, finalidade

therapeia (θεραπεία): terapia, cuidado

thymos (θυμός): ímpeto

topoi (τόποι): âmbitos, regiões, tópicos



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br