



RIO

PUC

Tese de Doutorado

Ação comunitária em Epicteto

Carlos Enéas Moraes Lins da Silva

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Centro de Teologia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Rio de Janeiro, 30 de janeiro de 2026

Tese de Doutorado



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Ação comunitária em Epicteto

Carlos Enéas Moraes Lins da Silva

Orientação: Professor Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão.

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor(a) em Filosofia pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia, no Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Rio de Janeiro, 30 de janeiro de 2026.



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Ação comunitária em Epicteto

Carlos Enéas Moraes Lins da Silva

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia. Aprovada pela Comissão examinadora abaixo:

Professor Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão, Ph.D.

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio.

Professor Marcus Reis Pinheiro, Ph.D.

Departamento de Filosofia - UFF

Professor Remo Mannarino Filho, Ph.D.

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Professor Gabriele Cornelli, Ph.D.

Departamento de Filosofia – UnB

Professor Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão, Ph.D.

Faculdade de Letras - UFMG

Rio de Janeiro, 30 de Janeiro de 2026



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Carlos Enéas Moraes Lins da Silva

Graduou-se em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (2018). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (2020). É membro dos grupos de pesquisa Aporia (UFF), do GT Epicteto (ANPOF). Empreendeu atividades em pesquisas junto ao Núcleo de Filosofia Antiga (NUFA) da PUC-Rio e participou do projeto de pesquisa "How emotions inform religion: integrating Christian theology and cognitive affective neuroscience" financiado pela John Templeton Foundation. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Helenística e Estoicismo Antigo.

Ficha Catalográfica

Silva, Carlos Enéas Moraes Lins da

Ação comunitária em Epicteto / Carlos Enéas Moraes Lins da Silva ; orientação: Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão. – 2026.

262 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2026.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Estoicismo. 3. Oikeiosis. 4. Teoria estoica da ação. 5. Epicteto. I. Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Aos meus pais, pelo apoio e amor incondicional!

AGRADECIMENTOS

Esta tese representa a culminância da contribuição coletiva das pessoas que atravessaram e nutriram a minha caminhada acadêmica e pessoal. É fruto do meu questionamento individual sobre um tema acadêmico de relevância social e, portanto, reflexo também dos valores, dos afetos e cuidados que recebi e dispensei nesta jornada. Nos últimos meses, meu coração foi tomado por um intenso sentimento de gratidão ao recordar cada centelha de experiências vividas desde a escolha pela Filosofia e, especialmente, pelo encantamento com o Estoicismo. Meu desejo mais íntimo é mostrar a potência viva apresentada pelos antigos que demonstraram que a vida pode ser filosófica. Neste espaço dedicado aos agradecimentos, gostaria de começar pela minha família: aos meus pais, Jesualdo Lins da Silva e Marília Aleluia de Moraes, e à minha irmã, Maya Marina, por todo o apoio e cuidado que sempre me dedicaram, pela possibilidade de ser quem eu sou. Acredito que todo ser humano deve encontrar na família uma fortaleza de afeto, cuidado e carinho, um ambiente seguro para florescer.

Quero agradecer imensamente à minha família no Rio de Janeiro, que foi uma base importante durante este período. Ao meu tio Fabiano Lins e ao meu primo Jair Castro e sua família, obrigado por todo suporte e condução, que me levantaram quando eu precisei. Aos meus primos mais novos, Emanuel e João, pela alegria e esperança que trouxeram aos meus dias. Sem o seu carinho, amor e cuidado de cada um de vocês dificilmente conseguiria persistir nesta trajetória tão distante de casa.

Quero agradecer ao meu orientador Renato Matoso Brandão pelo constante apoio e lucidez que me guiaram neste trabalho. Obrigado por me mostrar a possibilidade de inserir a filosofia em um debate interdisciplinar vivo e pulsante. Sou igualmente grato ao meu orientador de Mestrado, Marcus Reis Pinheiro, pela dedicação e o carinho fundamentais para que eu chegasse até aqui. A ambos agradeço por me conduzirem ao rigor e seriedade na pesquisa e ensino. Esta tese representa o esforço humilde e sincero em honrar seus ensinamentos.

Agradeço aos meus amigos e colegas pelo companheirismo e apoio, pelos momentos de descontração, mas especialmente por manter em mim um sentimento

de esperança pela humanidade. De fato, é um importante traço da espécie humana, o amor que podemos nutrir por aqueles que não somos ligados pelos laços sanguíneos. Não cometerei a indelicadeza de citar um ou outro, mas sou muito grato pelos amigos e irmãos que construí em toda minha trajetória, saindo da Bahia, passando por Sergipe e instaurando-me no Rio de Janeiro. Obrigado aos amigos do NUFA e à Prof. Maura Iglésias pelas aguardadas tardes de estudo das terças-feiras. Aos colegas e professores do projeto *HEIR* e da PUC-Rio pelo aprendizado no diálogo interdisciplinar. A *philia* é uma das coisas mais importantes desta vida.

Agradeço à PUC-Rio e ao Departamento de Filosofia pelo apoio institucional sem o qual esta pesquisa jamais seria possível. Quero agradecer especialmente à secretaria, nas pessoas de Diná e Edna, pelo atencioso cuidado. Gostaria de agradecer aos professores dos Departamentos de Filosofia, Psicologia e Teologia da PUC-Rio, os professores do Departamento de Filosofia e Letras da UFF e do Departamento de Filosofia da UFS.

Por fim, agradeço pela oportunidade de participar do projeto *How Religion inform Emotions*, liderado pelo Renato e financiado pela John Templeton Foundation que me proporcionou uma incursão alegre e satisfatória pelo campo da neurociência, abrindo oportunidade para diálogos frutíferos e futuros com outras áreas do conhecimento.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO

Silva, Carlos Enéas Moraes Lins da; Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes (orientador). **Ação comunitária em Epicteto**. Rio de Janeiro, 2026, p. 262. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Nossa tese visa responder a uma questão pertinente às éticas eudemonistas que reside na tensão entre o cuidado de si e do outro, a tensão entre busca pela felicidade pessoal e o altruísmo. Desse modo, o problema fundamental sobre a fundamentação das ‘ações comunitárias’ no sistema estoico e, particularmente, no pensamento epictetiano, guiou o percurso investigativo deste trabalho. Para tanto, recorreremos à teoria estoica da *oikeiosis* (apropriação), a qual descreve os estágios de desenvolvimento dos animais até os agentes plenamente racionais. Tal teoria visa explicar o surgimento do impulso de autopreservação e a busca pelos bens morais. Além disso, investigamos a teoria estoica da ação, avaliando as reconstituições mais recentes que apontam para um modelo integrativo da deliberação estoica. Avaliamos que tal modelo fluído e contextual é mais adequado para explicar o processo deliberativo envolvido no caso das ações comunitárias conforme apresentadas na obra de Epicteto. Assim, consideramos que o cuidado do outro se justifica, segundo Epicteto, através de uma espécie de conversão ética que leva em conta o sistema de virtudes estoico, a natureza social humana e considerações sobre o ordenamento cósmico. Segundo ele, somente a partir da ordenação correta da nossa faculdade de escolha os outros, e conseqüentemente as ações voltadas para o bem comum, tornam-se vantajosas ao agente. Nesse sentido, as ações comunitárias são justificadas pela orientação normativa da ética estoica, ancorada sobre a nossa sociabilidade natural.

PALAVRAS-CHAVE: Estoicismo; *oikeiosis*; Teoria estoica da Ação; Epicteto.

ABSTRACT

Silva, Carlos Enéas Moraes Lins da; Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes (advisor). **Communitarian action in Epictetus**. Rio de Janeiro, 2026, p. 262. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Our thesis aims to address a question pertinent to eudaimonistic ethics regarding the tension between care of the self and care of others – specifically, the tension between the pursuit of personal happiness and altruism. Thus, the fundamental problem concerning the grounding of “communitarian actions” within the Stoic system, and particularly in Epictetian thought, guided the investigative path of this work. To this end, we examined the Stoic theory of *oikeiosis* (appropriation), which describes the developmental stages from animals to fully rational agents. This theory seeks to explain the emergence of the impulse for self-preservation and the pursuit of moral goods. Furthermore, we investigated the Stoic theory of action, evaluating recent reconstructions that suggest an integrative model of Stoic deliberation. We argue that such a fluid and contextual model is better suited to explain the deliberative process involved in communitarian actions as presented in the works of Epictetus. Thus, we posit that the care of others is justified, according to Epictetus, through a kind of ethical conversion that considers the Stoic system of virtues, human social nature, and the cosmic order. According to him, only through the correct ordering of our faculty of choice do others – and consequently, actions aimed at the common good – become beneficial to the agent. In this sense, communitarian actions are justified by the normative orientation of Stoic ethics, anchored in our natural sociability.

KEYWORDS: Stoicism; *oikeiosis*; Stoic Theory of Action; Epictetus.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	6
RESUMO.....	8
ABSTRACT	9
INTRODUÇÃO	13
1. A TEORIA ESTOICA DA <i>OIKEIŌSIS</i>	19
1.1 A ORIGEM DO TERMO <i>OIKEIŌSIS</i> E O SEU SIGNIFICADO.	19
1.2 O PAPEL DO <i>OIKEION</i> NA REPÚBLICA DE PLATÃO.....	26
1.2.1 Da disputa com Trasímaco no Livro I à definição de Justiça enquanto <i>oikeioprágia</i> (Rep. 434 c).	27
1.2.2 Para Trasímaco, a Justiça é um bem do outro (~ <i>oikeion</i>), é prejudicial e não é uma virtude:	29
1.2.3 Réplica de Sócrates e conexão entre virtude, <i>ergon</i> e <i>oikeion</i> :32	
1.2.4 A <i>oikeioprágia</i> no Livro IV:	34
1.3 A PRIMEIRA APROPRIAÇÃO (<i>PROTON OIKEION</i>).	38
1.3.1 Da autopercepção à autopreservação.	39
1.3.2 Fontes primárias para a <i>proton oikeion</i> : Sêneca, Cícero, Hierocles e Diogenes Laercio.	40
1.3.3 A autopercepção.....	42
1.3.4 Hierocles e Sêneca sobre a autopercepção.....	47
1.3.5 Conclusão.	65
1.4 OS ESTOICOS E A PREOCUPAÇÃO COM O OUTRO:	68
1.5 CONCLUSÃO.	78
2. AÇÃO COMUNITÁRIA EM EPICTETO.	81
2.1 CONFLITO ENTRE CUIDADO DE SI E DO OUTRO.	86
2.2 OS OUTROS SÃO INDIFERENTES PARA NÓS?.....	97
2.3 AFETO E CUIDADO DO OUTRO.....	110
2.4 AS AÇÕES ADEQUADAS (<i>KATHĒKONTA</i>) SÃO SOCIALMENTE ÚTEIS.....	120
2.5 COSMOPOLITISMO, PARENTESCO COM OS DEUSES, RELAÇÃO PARTE E TODO.	128
2.6 TEORIA DOS PAPEIS.	136
2.6.1 Os papéis políticos	146
2.6.2 Conclusão	153
3. AÇÃO COMUNITÁRIA E <i>OIKEIŌSIS</i>	161

3.1 RECONSTITUIÇÕES DA TEORIA ESTOICA DA <i>OIKEIÖSIS</i>	162
3.1.1. Reconstituição de Jakob Klein (2015).	163
3.1.2 Epicteto e a <i>oikeiōsis</i>	172
3.2 TEORIA ESTOICA DA AÇÃO.	177
3.2.1 Impulso (<i>horme</i>).	178
3.2.2 A <i>oikeiōsis</i> enquanto uma justificação naturalista para a Virtude.	183
3.2.3 Teoria das Virtudes: elas são importantes para deliberação?	191
3.2.4 A axiologia estoica: o problema dos Indiferentes.	199
3.2.5 Deliberação prática.	211
3.2.6 Cláusula de Reserva (<i>hypexairesis</i>).	237
CONCLUSÃO.	247
EPICTETO E A <i>OIKEIOSIS</i>	248
AÇÕES COMUNITÁRIAS E DELIBERAÇÃO ESTOICA.	250
REFERÊNCIAS.	256

[...]Eu fui enviado <como> um paradigma a ti por Deus: não tenho posses, casa, esposa ou filhos, nem mesmo uma cama, uma túnica ou um móvel. E vejam como sou saudável. Coloquem-me à prova, vejam do mesmo modo como não sofro perturbações, escutem os remédios e cuidados a partir dos quais fui tratado'

[...] ἰδοὺ ἐγὼ ὑμῖν παράδειγμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀπέσταλμαι μήτε κτήσιν ἔχων μήτε οἶκον μήτε γυναῖκα μήτε τέκνα, ἀλλὰ μηδ' ὑπόστρωμα μηδὲ χιτῶνα μηδὲ σκεῦος· καὶ ἴδετε, πῶς ὑγιαίνω· πειράθητέ μου κἂν ἴδητε ἀτάραχον, ἀκούσατε τὰ φάρμακα καὶ ὑφ' ὧν ἐθεραπεύθην.'

(Epicteto, *Diss* 4.8.31)

INTRODUÇÃO

Essa tese de doutorado representa o coroamento da minha trajetória acadêmica em Filosofia, sistematizando a pesquisa sobre Estoicismo antigo que venho empreendendo desde a graduação. Recordo-me agora de percorrer o campus da Universidade Federal de Sergipe, discutindo sobre o fundamento teórico do cuidado do outro no Estoicismo pouco tempo após a leitura do célebre *Encheiridion*. Desde as minhas primeiras leituras de Epicteto, essa questão jamais deixou de me intrigar. O primeiro capítulo do *Encheiridion* e a primeira das *Diatribes* estabelecem que tudo aquilo que está fora do campo de atuação do agente (que não está “sob nós”, “*eph’hemin*”), nada é para nós¹. Desse modo, é possível concluir que os outros, suas opiniões, seus pensamentos e suas ações “nada são para nós”. Não constituem, portanto, objeto de preocupação para o agente, incapazes de afetar a serenidade estoica. No entanto, o mesmo Epicteto enfatiza a nossa natureza social, mostrando a necessidade de agir em favor da sociedade, cumprindo os papéis sociais aos quais estamos ligados, demonstrando uma preocupação com aqueles a quem sentimos afeto e sustentando comportamentos virtuosos como lealdade, amizade, solidariedade e altruísmo. Essa postura, aparentemente ambígua, não é uma exclusiva de Epicteto, mas reflete uma tensão característica das éticas eudemonistas.

Assim, podemos questionar sobre a consistência teórica das ações que visam o bem do outro e o bem comum, as quais denominaremos ‘ações comunitárias’. Em outras palavras, é necessário avaliar como as tendências altruístas da ética estoica podem se harmonizar com a busca pela felicidade e pelo bem pessoal. Como veremos, essa tensão reside, sobretudo, nos casos particulares e, portanto, envolve a deliberação moral.

Todavia, Epicteto é um estoico e, como tal, procura fundamentar suas opiniões a partir do sistema doutrinário estoico. Com efeito, os estoicos, como boa parte dos filósofos do período helenístico, perscrutaram os elementos primordiais da Ética a partir dos exemplos encontrados na Natureza. Por isso, sustentavam uma

¹ Cf. *Ench.* 1.1-5; *Diss.* 1.1.

teoria capaz de explicar os impulsos morais a partir do desenvolvimento neonatal dos humanos e animais. Desse modo, a teoria estoica da *oikeiosis* ou ‘apropriação’ descreve o surgimento do impulso de autopreservação a partir dos dados observáveis do comportamento animal e infantil, que, supostamente, subjaz aos padrões de motivação presentes nos agentes plenamente racionais. Nesse contexto, a nossa hipótese de trabalho estruturou-se em volta da premissa de que a *oikeiosis* desempenha um papel fundacional na Ética estoica, apresentando-se como a chave teórica para a referida tensão.

No entanto, a teoria da *apropriação* figura entre os temas mais discutidos da ética estoica e campo de intenso debate entre os estudiosos. Isto se deve, em grande medida, ao estado fragmentário das fontes relevantes que não legaram nenhum testemunho completo sobre esta teoria, mantendo diversos aspectos obscuros. Esse problema afeta especialmente a compreensão do desenvolvimento moral dos agentes plenamente racionais, dos padrões de motivação da ação virtuosa, bem como da explicação da nossa natureza essencialmente social. Os comentadores debatem a possível ruptura nos padrões de motivação apresentados pelas crianças e animais em comparação com a agência do sábio estoico, dando ensejo a existência de duas supostas formas de apropriação: uma social e outra pessoal. A primeira, responsável pelas tendências altruístas e virtuosas da ética e estoica; e a segunda, responsável pela busca da felicidade e o cuidado de si. Essa discussão reflete diretamente a tensão entre o cuidado de si e do outro.

Por conseguinte, retomando o problema principal desta tese, qual seja, a justificação das ‘ações comunitárias’, direcionadas ao bem alheio e comum. O objetivo principal será determinar se tais ações se tornam consistentes com sistema estoico, a partir de uma apropriação afetiva do outro ou se representam um imperativo ético normativo.

O primeiro capítulo dedica-se a compreender a teoria estoica da apropriação (*oikeiōsis*), com ênfase na descrição presente nas fontes que remetem à ortodoxia da escola. Nesse sentido, consideramos adequado iniciar nossa investigação a partir da análise etimológica do termo, identificando a ‘constelação’ semântica que orbita em torno do vocábulo principal. Descobrimos que as nuances envolvidas no emprego da voz média, passiva ou ativa não parecem ser

determinantes para o uso terminológico ou conceitual enfatizado pelos estoicos. Além disso, consideramos oportuno revisitar as fontes pré-helenísticas para localizar os sentidos do termo *oikeion*. Escolhemos partir da noção de *oikeion* envolvida na discussão do livro I e do livro IV da *República* de Platão, especialmente no que diz respeito à definição de Justiça do livro IV como *oikeiopraxia*.

Em seguida, decidimos investigar a descrição ortodoxa do *prōton oikeion*, isto é, das primeiras coisas apropriadas. Para tanto, investigamos as passagens remanescentes de Diógenes Laércio, Cícero, Sêneca e, principalmente, Hierocles (talvez a fonte mais rica e detalhada sobre o tema). A argumentação estoica para a *prōton oikeion* é amplamente marcada pela observação do comportamento humano neonatal e animal, refletindo a tendência helenística de buscar uma explicação natural para o desenvolvimento da moralidade humana. Nesse sentido, os aspectos principais que descrevem a discussão sobre a primeira apropriação são: a autopercepção e a reflexividade; o debate contra os críticos a favor da autopercepção; a importância da autopercepção contínua e inata; e a relação entre amor-próprio e autopreservação.

Para concluir o capítulo, investigamos a dimensão social da teoria da apropriação estoica, abordando diretamente a tensão entre os impulsos de autopreservação e a tendência altruísta da ética estoica. A partir dessa discussão, descobrimos que os *outros* são classificados dentro da axiologia estoica como indiferentes, porém “indiferentes preferíveis”, e que os estoicos consideravam o cuidado com o outro com uma ação apropriada (*kathēkon*), que concorre para o cumprimento da nossa sociabilidade natural.

Desse modo, no segundo capítulo, nosso objetivo foi realizar um levantamento de passagens na obra de Epicteto, que tratassem das suas concepções sociais e das ações comunitárias. Para tanto, retomamos os trechos em que o filósofo se refere a temas como o bem comum, relações interpessoais, organização das famílias e ao cosmopolitismo. Nesse percurso, descobrimos que ações apropriadas (*kathekonta*) compõem o segundo campo de exercício filosófico estabelecido por Epicteto. Inicialmente, discutimos como ocorre a tensão entre o cuidado de si e o cuidado dos outros. Por conseguinte, observamos que o “outro” é

tratado de maneira aparentemente ambígua ao longo das *diatribes*: ora com distanciamento, desapego e certa indiferença; ora como alvo das ações adequadas, em conformidade com a virtude e a sociabilidade natural. Contudo, essa aparente ambiguidade tem uma razão clara: os outros são axiologicamente indiferentes; porém, o tratamento que assumimos em relação a eles não o é. Em *Diss* 2.22.15-21, Epicteto apresenta um procedimento capaz de justificar a ação altruísta à luz da ética estoica, tornando-a apropriada ao agente. Segundo o filósofo, somente a partir do ordenamento correto da faculdade de escolha (*proairesis*) é que as ações comunitárias se tornam adequadas. Dessa forma, tais ações encontram sua justificativa no alinhamento da faculdade de escolha à proposta moral estoica.

Em seguida, abordamos passagens que dizem respeito ao afeto e ao cuidado com o outro. Nesse contexto, discutimos especialmente *Diss* 1.11, que trata do episódio de um pai que desiste de cuidar da filha enferma por medo de vê-la sofrer. Este caso apresenta a tensão entre o afeto e o reconhecimento estoico de que a vida é algo indiferente. Investigamos, ainda, a hipótese de que as ações adequadas são também socialmente proveitosas. Ademais, examinamos a abordagem de Epicteto dos fundamentos cosmológicos e teológicos estoicos que permitem situar a sociabilidade como uma exigência da própria natureza racional do ser humano, através dos temas do cosmopolitismo, do parentesco com os deuses e da relação entre a parte e o todo.

No entanto, um dos aspectos mais salientes do pensamento social de Epicteto encontra-se na ética dos papéis. Como mencionado, as ações comunitárias integram o conjunto das ações apropriadas (*kathēkonta*), sendo discernidas a partir dos papéis desempenhados pelo agente. Para Epicteto, as nossas relações sociais determinam as atitudes apropriadas em cada contexto, com base nos papéis naturais ou adquiridos que exercemos.

No terceiro capítulo, enfrentamos o problema central da *oikeiōsis*, especificamente a tensão entre suas dimensões pessoal e social. Para examinar esta questão, optamos por adotar a reconstituição proposta por Jacob Klein no seu ensaio *The Argument from Oikeiōsis* (2016). O cerne do problema reside na aparente dicotomia entre dois regimes motivacionais. O primeiro, marcado pelo impulso de autopreservação (observado no comportamento animal e neonatal), seria a origem

das condutas autocentradas. Contudo, o surgimento da razão introduz a orientação para os bens morais e o altruísmo, característico da ética estoica. Essa transição sugere, à primeira vista, uma ruptura com os padrões motivacionais iniciais.

Em linhas gerais, Klein sustenta que há apenas um padrão de motivação descrito pelo impulso de preservação da própria constituição. No entanto, essa constituição passa a ser compreendida como o *hegemonikon*, o que permite explicar os padrões de motivação nos agentes plenamente racionais. Assim, na medida em que se realizam as ações apropriadas à constituição de cada agente, é possível obter sucesso no impulso de autopreservação. Nesse sentido, enquanto seres naturalmente sociáveis, é apropriado aos humanos manter atitudes voltados ao bem da comunidade e realizar as virtudes. Defendemos que a proposta de Klein se adequa ao registro da apropriação que encontramos em Epicteto. Uma boa evidência se encontra em *Diss* 1.19.15, em que o filósofo indica haver um único princípio tanto para os comportamentos autocentrados quanto para os altruístas. Além disso, essa leitura permite solucionar a suposta tensão entre duas formas distintas de *oikeiōsis* ao reconhecer um mesmo padrão motivacional em todas as etapas do desenvolvimento dos seres.

Em seguida, considerando no nosso tema principal das ações comunitárias, decidimos investigar o problema da deliberação estoica. Em geral, todos os seres buscam aquilo que lhes é vantajoso (i.e. indiferentes preferíveis). Contudo, em algumas situações, é adequado deliberar por um curso de ação que possa vir, em alguma medida, a causar prejuízos ao agente (i.e. indiferentes não preferíveis). Assim, por vezes, é adequado realizar atitudes que visam o bem do outro, mesmo que isso implique desvantagens próprias. Nesse sentido, podemos retomar o caso descrito por Epicteto em *Diss* 1.11, no qual a atitude requerida pela *philostorgia* (afeição) exige que o pai enfrente o sofrimento com o objetivo de cuidar da filha enferma. Outro caso emblemático é o episódio narrado por Cícero em *Off* 3.99-111, acerca da decisão do cônsul Marco Régulo em entregar-se às forças cartaginenses, pensando no benefício à República romana.

Dilemas como esses dão ensejo a um problema intrínseco à teoria estoica da ação: por vezes, o mero cálculo sobre o valor dos indiferentes é incapaz de determinar a deliberação. Nesse sentido, é lícito questionar quais são as razões ou

justificações podem sustentar a escolha pelo cuidado do outro em detrimento do cuidado de si. A respeito disso, comentadores identificam padrões distintos de motivação: de um lado, aquele ligado ao valor seletivo dos indiferentes; de outro, aquele que considera a bondade da virtude. Alguns estudiosos consideram que a virtude, por sua generalidade, não assume papel decisivo na deliberação estoica, determinada apenas pela seleção entre indiferentes; outros, contudo, propõem um modelo mais integrativo que leva em conta uma diversidade de critérios para a determinação da ação. Nesse contexto, consideramos que a leitura que melhor se adequa à proposta de Epicteto seja um modelo integrativo. Afinal, como bem apresenta Anthony Long (2002), o filósofo parece aprovar um modelo ético *top-down*, que parte de considerações teológicas e cosmológicas de ordem superior para determinar ações concretas particulares, minimizando, por vezes, o valor seletivo dos indiferentes.

Por fim, consideramos que o cuidado do outro e as ações comunitárias são justificadas pelo processo da apropriação (*oikeiōsis*). Isso, contudo, não ocorre por meio de uma apropriação afetiva ou efetiva do outro, tornando-o *oikeion* (algo próprio da esfera de intimidade do agente), uma vez que o cuidado dispensado aos outros não está restrito àqueles com quem mantemos relações pessoais. Sustentamos que a teoria estoica da *oikeiōsis* é capaz de explicar a busca pelos bens morais e anunciar a dimensão ética da agência humana, proporcionando princípios éticos que desempenham um papel determinante no processo deliberativo. Assim, o desenvolvimento racional dos humanos permite reconhecer o cuidado do outro como um aspecto normativo da nossa sociabilidade natural, cumprindo as funções adequadas (*kathékonta*) para a preservação de nossa natureza humana. Por esse motivo, a ética dos papéis em Epicteto corrobora a realização dessa sociabilidade por meio das funções sociais concretas assumidas pelo agente.

1. A TEORIA ESTOICA DA *OIKEIŌSIS*.

Nas próximas páginas pretendemos destrinchar os principais aspectos relativos à teoria estoica da *oikeiōsis*. Nesse sentido, inicialmente trabalhamos questões relativas à morfologia e semântica do termo, bem como análises etimológicas que consideramos úteis para a compreensão geral dessa palavra em língua grega. Num segundo momento, avaliamos a *República* de Platão, uma das fontes pré-helenísticas onde encontramos um uso filosófico (isto é, conceitual), de alguns termos que compõem a ‘constelação’ semântica da *oikeiōsis*. Com relação à *República*, nosso alvo principal foi o uso do *oikeion* na concepção de *oikeiopraxis* tal como no tratado no Livro IV. Em seguida, decidimos tratar diretamente da *oikeiōsis* estoica, trabalhamos as questões principais relativas a duas formas ou momentos amplamente apresentados de *oikeiōsis*: a *proton oikeion* (a primeira apropriação) e a apropriação social ou moral. Consideramos estes dois últimos subcapítulos de suma importância para a compreensão do problema principal que norteia a nossa tese, já que será a partir desta teoria estoica que buscaremos compreender as chamadas ações comunitárias presentes no pensamento de Epicteto.

1.1 A ORIGEM DO TERMO *OIKEIŌSIS* E O SEU SIGNIFICADO.

Pensamos que a maneira mais apropriada de abordar este tema seja primeiro esclarecer as relações semântico-etimológicas que permeiam palavra *oikeiōsis* (οἰκείωσις). Uma vez que, trata-se de uma palavra com poucas ocorrências na literatura grega clássica e helenística², mesmo assumindo um sentido técnico em alguns textos. Portanto, não é um vocábulo usual em textos filosóficos. *Grosso modo*, *oikeiōsis* é frequentemente traduzido por “apropriação” ou “familiarização”, o que indica um processo segundo o qual algo se torna “familiar”, “apropriado” ou

² Numa busca simples pelo vocábulo na *data base* digital do TLG (Thesaurus Linguae Graecae®) encontramos apenas 120 ocorrências nos textos contidos. O que não são muitas.

“próprio” a uma outra coisa. No entanto, o termo grego revela uma interessante amplitude de sentidos na medida em que tentamos decompor o seu significado e avaliamos as suas ocorrências junto a outros termos correlatos ou associados a ele. Ora, existe uma ampla gama de palavras que compartilham esse mesmo radical (οἰκ-) e que nos ajudam a entender melhor o significado de *oikeiōsis*. Uma dessas palavras é o substantivo *oikos* (οἶκος) ou *oikía* (οἰκία) que podemos traduzir por ‘casa’, ‘lar’, ‘família’ e até mesmo ‘propriedade’³. Outros dois termos que permeiam o mesmo campo semântico são o verbo *oikeioō* (οἰκειόω) e o adjetivo *oikeios* (οἰκεῖος).

De acordo com os dicionários consultados⁴, o verbo *oikeioō* (οἰκειόω) significa genericamente ‘tornar familiar’ ou mesmo ‘tornar *oikeios*’ (οἰκεῖος). Indicando outros sentidos que variam entre ‘unir-se intimamente’ (com relativos/familiares ou até mesmo com a divindade); e, ‘amigar-se’, tornar-se amigo de algo ou alguém. Mas também pode ocorrer num sentido político, próximo a ‘conciliar’ ou ‘tornar favorável’, indicando uma conciliação dos cidadãos, como nesta breve passagem da *Vida de Otão* de Plutarco: “do conjunto de todos os romanos nem se alegraram, nem se reconciliaram (*ōikeiōsato*) a ele <Otão>, do mesmo modo como em volta de Tigelino”⁵. Na voz ativa pode aparecer com o significado de ‘adaptar’ ou ‘tornar adequado/apropriado/compatível’⁶. Já, na voz passiva, pode surgir com a acepção de ‘tornar alguma coisa particular ou própria’, ‘apropriar-se’⁷; ou ‘familiarizar-se’ como ocorre no *Protágoras* de Platão em: “Eles insistem em familiarizar (*oikeiousthai*) a alma das crianças ao ritmo e harmonia”⁸ (326b); e no *Parmênides* em: “Eu entendo, Parmênides, disse Sócrates, que Zenão

³ Ainda que majoritariamente apareça num sentido material, como indicam as ocorrências levantadas por Liddell-Scott na entrada do termo, Bailly e Chantraine fornecem usos relativos à família e propriedade, nos aproximando do sentido que queremos alcançar.

⁴ Utilizamos dicionários de grego: Bailly, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1950; Liddell, H.; Scott, R.; Jones, H. *Greek English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1940; e Chantraine, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots*. Paris: Klincksieck, 1968 a 1980.

⁵ Formação semelhante a πρὸς τινα τοὺς πολίτας: Ὅμοῦ δὲ Ῥωμαίους πάντας οὐδὲν εὐφρανεν οὕτως οὐδὲ ὀκειώσατο πρὸς αὐτὸν ὡς τὰ περὶ Τιγελλίνου. (Plut. *Otão* 2.1).

⁶ Cf. Sótades (*comicus*) 1.17; Políbio *Frag.* 9.1.2.

⁷ Tuc. *Hist.* 1, 100.

⁸ [...] καὶ τοὺς ῥυθμούς τε καὶ τὰς ἁρμονίας ἀναγκάζουσιν οἰκειοῦσθαι ταῖς ψυχαῖς τῶν παιδῶν, [...] (*Prot.* 326b).

não deseja agora apenas se familiarizar (*ōkeiōsthai*) à tua amizade, mas ao seu escrito”⁹(128a).

No entanto, o verbo é frequentemente utilizado na voz Média e Passiva. Vale notar que a voz Média indica, em geral, um sentido reflexivo direto ou indireto do verbo. Isto é, indica uma situação em que o sujeito realiza uma ação na qual está interessado, seja uma ação que incide diretamente sob o sujeito ou uma ação do sujeito agindo para si mesmo, com relação a si mesmo ou a algo relacionado a si mesmo¹⁰. Na voz Média ou Passiva, o verbo *oikeioō* indica um agente que se ‘familiariza’, ‘apropria’, ‘concilia’, ‘adapta’ a outra coisa. Calvo (2007) considera que existem diferenças entre o uso do verbo na voz Média e na voz Passiva. Para ele, a forma passiva do verbo *οἰκειοῦσθαι πρὸς τι/τινα* (em oposição à forma média *οἰκειοῦσθαι τι/τινα*, marcada pela ausência de preposição) relaciona-se mais adequadamente com o sentido de “familiaridade” e “apego”, sendo traduzida em sentenças como “fazer-se amigo de alguém” ou “conseguir ou lograr interesse por algo”. Ao passo que, a forma Média (*οἰκειοῦσθαι τι/τινα*) assume o sentido de “apropriar-se”, podendo ser traduzida por “apropriar-se de algo” ou “ganhar ou conseguir algo para si”. Görgemmans (1983) pontua que na voz ativa ou média, geralmente acompanhadas por *ti* ou *tina*, o verbo assume a acepção de “reivindicar a propriedade, apropriar-se, ganhar para o seu próprio lado”. Mas deve pressupor uma relação pré-existente, que seja também pacífica e acolhedora, envolvendo uma conexão com o prazer¹¹. Cabe notar que a construção do verbo na voz passiva, seja com complemento no genitivo ou no acusativo, expressa uma ação passiva, que necessita de um agente da passiva (caracterizado pela expressão *hypo tinos*). Além disso, quando o verbo está na voz ativa, em geral, o sujeito é a *physis*, isto é, a natureza, numa sentença tal como: a natureza familiarizou X a Y¹².

Algumas ocorrências do verbo com o complemento em dativo ou genitivo acompanhado a uma preposição como *πρὸς* ou *εἰς* parecem indicar o conteúdo

⁹ Μανθάνω, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ὃ Παρμενίδη, ὅτι Ζήνων ὅδε οὐ μόνον τῇ ἄλλῃ σου φιλῷ βούλεται ὀκειῶσθαι, ἀλλὰ καὶ τῷ συγγράμματι. [...] (*Parm.* 128a).

¹⁰ Cf. Smyth, 1920, p.390-8. Notar que a voz média se distingue da voz passiva (um certo desenvolvimento da própria voz média), que indica uma ação sofrida pelo sujeito.

¹¹ Como mostram os exemplos citados por Görgemmans (1983, p. 184) em Platão *Terceira epístola* 317E e *Leis* 843E.

¹² Como veremos a seguir a consideração de Görgemmans sobre a voz verbal se relaciona intimamente com a interpretação de Annas sobre o processo da *oikeiosis*. Ver subcapítulo 1.3.

semântico aparentemente ressaltado pelos estoicos. Isto pode ser observado em algumas passagens de textos ligados ao Estoicismo, como acontece nesse breve excerto de Plutarco se referindo a Crisipo: “Então, porque, novamente, em cada livro de Física e de Ética, ele <Crisipo> permanece escrevendo que assim que nascemos nos apropriamos (οἰκειούμεθα) a nós mesmos, às nossas partes e à nossa própria prole?”¹³. Nessa passagem, Plutarco aponta alguma inconsistência entre as supostas teses crisipeanas de que “nada é apropriado/familiarizado ao ignorante”¹⁴ e que “até mesmo animais selvagens são dotados de familiaridade com sua prole”¹⁵. Mas o que chama a atenção é uso do verbo num contexto conceitual em que Plutarco está se referindo diretamente à teoria da *apropriação*.

No entanto, outras ocorrências semelhantes à expressão οἰκειοῦσθαι τι/τινα, com o verbo na voz Média e com complemento no acusativo, também expressam um sentido que não é estranho ao modo como os estoicos utilizam este vocábulo. Nas *Leis* de Platão (738d) o verbo aparece em um sentido próximo a “tornar alguém seu amigo”: referindo-se à reunião e à boa convivência dos cidadãos da *pólis*, o Estrangeiro chega a declarar que “(...) para que todos testemunhem amizade recíproca, aproximem-se (οἰκειῶνται) uns dos outros e se conheçam melhor (...)”¹⁶. Do mesmo modo, é possível encontrar ocorrências da forma ativa do verbo em fontes estoicas com um significado não *necessariamente* conceitual, como é o caso de *SVF* 1.80: em que a expressão ὁ οἰκειῶν πρὸς ἀρετὴν λόγος é uma paráfrase do original [...] τὸν οἰκειοῦντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον [...] e que pode ser traduzida por “aquele que se torna familiarizado/alinhado com a reta razão”.

Nesse sentido, decidimos contrastar dois excertos estoicos para compreender a possível diferença entre o uso conceitual do verbo e outro mais

¹³ πῶς οὖν ἀποκναίει πάλιν ἐν παντί βιβλίῳ φυσικῶ <τὰ> ἴδια καὶ ἠθικῶ γράφων ὡς οἰκειούμεθα πρὸς αὐτοὺς εὐθὺς γενόμενοι καὶ τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν [...] (Plut. *de Stoic. repugn.* 1038 b ou *SVF* 3.43; Cf. Hier. *EE* 9.1–10; *SVF* 1.49)

¹⁴ ‘τῷ δὲ φαύλῳ οὐδὲν οἰκεῖόν ἐστιν’ (*ibid.*).

¹⁵ τὰ θηρία φησὶ συμμέτρως τῇ χρειᾷ τῶν ἐκ γόνων ὀκειῶσθαι πρὸς αὐτά, πλὴν τῶν ἰχθύων (*ibid.*).

¹⁶ “[...] para que, em épocas certas, cada classe se reúna em assembleia, que lhes enseje resolver as dificuldades pessoais, e por ocasião dos sacrifícios todos testemunhem amizade recíproca, aproximem-se uns dos outros e se conheçam melhor, e pois não há maior bem para qualquer cidade como conhecerem-se os moradores entre si” (trad. Carlos Alberto Nunes) (ὅπως ἂν σύλλογοι ἐκάστων [738.d.5] τῶν μερῶν κατὰ χρόνους γιγνώμενοι τοὺς προσταχθέντας εἰς τε τὰς χρειᾶς ἐκάστας εὐμάρειαν παρασκευάζωσι καὶ φιλοφρονῶνται τε ἀλλήλους μετὰ θυσιῶν καὶ οἰκειῶνται [738.e.1] καὶ γνωρίζωσιν, οὗ μείζον οὐδὲν πόλει ἀγαθὸν ἢ γνωρίμους αὐτοὺς αὐτοῖς εἶναι) (*Leg.* 738d). Cf. Heródoto 4.148.

trivial: o primeiro, já citado acima, trata-se da passagem na qual Sexto Empírico¹⁷, referindo-se a Aristón de Quíos, fala num *logos* que *conduz*¹⁸ a /*aproxima de* /*é adequado/familiarizado*¹⁹ à virtude; e o segundo, é uma passagem das *Vidas* de Diógenes Laércio²⁰ em que encontramos o verbo descrevendo uma ação ou processo natural que torna/transforma um ser querido/caro a si mesmo: ‘Eles dizem que os animais têm como primeiro impulso preservar a si mesmo (τὸ τηρεῖν ἑαυτό), na medida em que a Natureza apropria o animal a si desde o início, como diz Crisipo no primeiro livro do *Sobre os Fins*’²¹. Essas duas ocorrências, atribuídas a dois escolarcas de períodos distintos do estoicismo antigo, Aríston e Crisipo, revelam dois usos do verbo: 1) um uso mais genérico ou trivial; 2) um uso restrito ou conceitual, que descreve o desenvolvimento dos seres vivos na sua relação consigo mesmo. Ora, a primeira passagem se refere apenas à proximidade e intimidade da razão/discurso em relação à virtude, um tema muito caro ao Estoicismo, mas que não refere diretamente à teoria estoica da *apropriação*; e, portanto, não abarca toda a carga conceitual implicada nesse contexto. Enquanto a segunda passagem apresenta a dinâmica da primeira *apropriação*, evidenciando um uso conceitual do vocábulo.

Em suma, não parece ser o caso que a voz verbal seja determinante em relação ao campo semântico elegido pelos estoicos, ainda que notemos uma maior incidência do verbo na voz média e passiva. O mais importante é perceber que o verbo descreve um processo segundo o qual algo torna outra coisa ‘familiar’, ‘própria’, ‘adequada’, ‘compatível’ a si mesmo; ou quando a Natureza, como um agente da ação, torna algo familiar a si mesmo ou a outra coisa. Portanto, *grosso modo*, o verbo indica uma ação em que uma coisa se torna, de certo modo, íntima, isto é, *própria* da esfera de outra coisa (um sujeito, por exemplo).

Quanto ao adjetivo *oikeios* (οἰκεῖος), frequentemente ocorre com o significado de doméstico, familiar, relativo, ou mesmo ‘próprio’, etimologicamente ligado a *oikos* (οἶκος). Num sentido mais genérico, uma série de ocorrências se

¹⁷ Cf. *Adv. Mat.* VI, 12 (SVF 1.80).

¹⁸ Tradução proposta por Bett (2005).

¹⁹ Tradução LSJ.

²⁰ Cf. Hier. *EE* 1.1–5.

²¹ τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτὸ (ἑαυτῷ) τῆς φύσεως ἀπ’ ἀρχῆς, καθὰ φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν, [...] (DL 7.85 [=SVF 3.43]).

referem a coisas que são próprias da casa/lar, as propriedades/partes/assuntos da casa²², indicando, às vezes, aquilo que é oposto ao que é próprio da *pólis* ou da *politika*, como nas *Histórias* de Tucídides: ‘em alguns, o cuidado dispensado simultaneamente sob as coisas políticas e privadas (*oikeiōn*), e em outros, que se dedicam ao trabalho, não conhecem insuficientemente as coisas políticas (*tá politika*)’²³; assim como na *Apologia* de Platão temos: ‘E por conta dessa ocupação, nem tenho tempo livre para realizar as tarefas da cidade que valham a pena mencionar, nem as minhas/privadas (*oikeiōn*), mas estou em imensa pobreza pois me dedico ao serviço de Deus’²⁴.

Quando relacionado a pessoas, encontramos o significado de parentes, familiares e relativos, isto é, aqueles com os quais nos relacionamos intimamente²⁵. Podemos também encontrar um sentido próximo a ‘privado’ e ‘pessoal’, quando ocorre como um sinônimo de *idios* (ἴδιος) e em oposição ao *koinós* (κοινός): ‘e então eles mal se empenham sob os próprios interesses (*ta oikeia*) em virtude da contenciosidade do momento’²⁶. Quando acompanhado de dativo e genitivo, podemos identificar um sentido de algo ‘adequado/conforme/apropriado’ a outra coisa, o que podemos observar na seguinte passagem da *Ética a Nicômaco*: ‘sob a medida adequada daquele método’²⁷; ou na *República* de Platão em: ‘[...] como sendo esta <uma premiação recebida por Ájax> a distinção adequada (*tanten oikeian ousan timen*) a um homem jovem e corajoso, pois com ela aumentaria simultaneamente o seu prestígio e força’²⁸. Assim como o verbo *oikeiōō* (οἰκεῖω), *oikeios* é também uma palavra bastante polissêmica na língua grega: seus significados vão desde a designação das coisas domésticas ou próprias do lar (o que marca uma relação direta com *oikos*) até a referência àquilo que é adequado e particular.

²² Cf. Heród. *Hist* 2.37; Sóf. *Ant.* 661; Plat. *Lys.* 13.41.

²³ ἐνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκεῖων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἐτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικά μὴ ἐνδεῶς γινῶναι: (Tuc. *Hist.* II.40.2).

²⁴ καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ἀσχολίας οὐτε τι τῶν τῆς πόλεως πρᾶξαί μοι σχολή γέγονεν ἄξιον λόγου οὐτε τῶν οἰκεῖων, ἀλλ’ ἐν πενίᾳ μυρία εἰμι διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν. (Plat. *Apol.* 23b).

²⁵ Cf. Heród. *Hist.* 4.65.

²⁶ [...] ἐπεὶ καὶ τὰ οἰκεῖα χεῖρον τίθενται φιλονικίας ἔνεκα τῆς αὐτίκα (Tuc. *Hist.* I, 41.3). Cf. Demóstenes. 414, 15; Herodiano *Hist.* VII.3.8.

²⁷ [...] καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ’ ὅσον οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ (Arist. *EN* 1098a29).

²⁸ [...] ὥς ταύτην οἰκεῖαν οὔσαν τιμὴν τῷ ἡβῶντί τε καὶ ἀνδρείῳ, ἐξ ἧς ἅμα τῷ τιμᾶσθαι καὶ τὴν ἰσχὺν αὐξήσει. (Plat. *Rép.* 468d; Trad. Maria H. R. Pereira). Cf. Heród. *Hist.* 3.81; Plut. *Mor.* 724 a; Plat. *Leg.* 772e; Plat. *Féd.* 96d.

Em suma, podemos percorrer a linha etimológica que nos leva à *oikeiōsis*, perpassando o verbo *oikeioō*, descrevendo a ação de ‘apropriar/familiarizar-se com algo’; chegando ao adjetivo *oikeios*, que se refere àquilo que é ‘próprio/familiar’, até *oikos* que significa ‘casa’, ‘lar’, ‘família’ e etc. A análise etimológica do termo nos indica que o uso filosófico dessa palavra circunscreve aquilo que é ‘íntimo’ ou ‘próprio’ de algum indivíduo²⁹. A respeito do processo descrito pelos estoicos, percebemos que se trata de um movimento duplo³⁰, que se dirige tanto para o interior do agente (como a própria constituição e uma consequente afeição por si mesmo³¹), como para o que é externo (como as suas relações sociais e a organização da sociedade³²). Nesse sentido, as diversas considerações aqui elencadas apresentam-se para complementar o colorido polissêmico que esse conjunto de termos opera na língua grega. Ainda que atribuir uma utilização absolutamente terminológica, precisa e técnica desses termos pelos filósofos seja por demais excessivo, cremos ser possível visualizar um conjunto semântico pertinente aos usos filosóficos do termo.

Evidentemente, é um vocábulo bastante caro aos estoicos, mas também a autores anteriores como Platão e Aristóteles. Em Platão, por exemplo, é possível notar um uso técnico do termo quando, ao longo da *República*, o *oikeion* desempenha um papel central na noção de Justiça, apresentada por Sócrates como ‘agir segundo o que lhe é próprio’, ou o que é *próprio* (*Rep.* 434 c) de cada estamento da estrutura social. Nesse sentido, *oikeion* exerce um importante papel na construção da noção de *oikeiopraxia* (οἰκειοπραγία)³³ tal como é apresentada no livro IV. Do mesmo modo, podemos também encontrar paralelos em Aristóteles. Especialmente em sua noção de *philia*, entendida como um instrumento de coesão social da *pólis* que estabelece uma ideia de “compromisso entre pessoas

²⁹ Aqui nos referimos ao ‘indivíduo’ no sentido formal, isto é, qualquer coisa individual, seja um ser, um objeto, um conceito etc. e não ao filosofema característico da filosofia moderna.

³⁰ Cf. Calvo, 2007.

³¹ Cf. Sên. *Cartas* 121; Cíc. *De Fin.* III; Hier. *EE*.

³² Ver exemplos em Hier. *EE* IX.1-XI.60; Mus. *Diat.* 8.117; 10.48; 14.80; 17.25. Essas ideias serão debatidas com mais detalhes nos subcapítulos subsequentes que tratam da *oikeiosis* pessoal e social no Estoicismo.

³³ Platão *Rep.* 434 c. Ainda que esta palavra ocorra apenas uma única vez na *República*, seu significado percorre a precisa noção de Justiça que se constrói ao longo do texto. Cf. Murgier, 2017 e etc. Por ora, adotamos o significado de ‘agir segundo o que é próprio’.

particulares”³⁴. Nesse sentido, a *philia* indica o lugar do íntimo do agente ético, reconhecendo seu imprescindível papel político³⁵.

Finalmente, pelo que foi dito, estaremos aptos a avaliar as peculiaridades do uso terminológico do conjunto de palavras que circunscreve a intrigante noção de *oikeiōsis*. Desse modo, poderemos compreender adequadamente quais são os usos não-terminológicos ou triviais desses termos e quais contribuições eles exercem ao modo como os antigos entendiam essas palavras.

Dessa forma, consideramos conveniente investigar como Platão entendia o que é *oikeion* e qual o papel desempenhado por este conceito dentro da noção de Justiça, tal como descrita na *República*. Ora, para Platão, trata-se de uma noção basilar para o entendimento da harmonia e coesão entre as partes da sua *pólis* ideal. Assim, o filósofo ateniense atenta para a necessidade de atribuir alguma precisão ao uso desse termo. E, por isso, consideramos que este tenha sido um dos primeiros esforços em conferir a esse conjunto de palavras um sentido filosófico. O que certamente será importante para a concepção do que chamaremos, por ora, de *oikeiosis* pessoal.

1.2 O PAPEL DO *OIKEION* NA REPÚBLICA DE PLATÃO.

Como vimos, o adjetivo grego *oikeion* é bastante polissêmico, podendo assumir uma diversidade de sentidos nos variados contextos em que ocorre. É exatamente o que podemos verificar na famosa *Politeia* platônica, onde notamos ocorrências tanto triviais quanto conceituais desse vocábulo. Desse modo, podemos destacar ocorrências do termo fundamentais para a construção da noção de Justiça enquanto *oikeioprágia* (*Rep.* 434c) defendida por Sócrates no livro IV. Nesse sentido, será necessário precisar o papel da noção de *oikeion* em 3 momentos da

³⁴ Ver Arist. *EN* 1155a 16-22; 1161 a 31 b8; *Pol.* 1324 a 35-b 36; *EE.* 1242a 19-28. Cf. Beltrão, 2002, p. 99. Segundo Beltrão, a ideia básica que permeia a noção aristotélica de *philia* é que “o agente ético tem um tipo de prioridade de preocupações com algumas delas [as pessoas que o cercam]”.

³⁵ Os desdobramentos dessa problemática serão particularmente úteis quando tratarmos chamada “Os estoicos e a preocupação com o Outro” (subcapítulo 1.4 desta tese) no Estoicismo.

obra: 1) o que Trasímaco se refere ao dizer que a Justiça defendida por Sócrates fere aquilo que é *oikeion* aos indivíduos; 2) a resposta de Sócrates no livro I que relaciona o *oikeion* à *areté* e ao *ergón*; e, 3) a noção de Justiça enquanto *oikeioprágia* no livro IV. Para tanto, seguimos o primoroso trabalho da professora Charlotte Murgier³⁶, quem se incumbiu da tarefa inédita de avaliar o papel da noção de *oikeion* na *República*.

1.2.1 Da disputa com Trasímaco no Livro I à definição de Justiça enquanto *oikeioprágia* (Rep. 434 c).

O livro I da *República* de Platão se tornou bastante conhecido não só por introduzir esta influente obra, mas também por apresentar uma acalorada discussão entre Trasímaco e Sócrates acerca da definição de Justiça como ‘a vantagem do mais forte’ (338cl-2)³⁷. Há uma grande polêmica em torno deste primeiro Livro pois, por um lado, a estrutura e conclusão desta parte destoam daquilo que é apresentado ao longo da obra; mas, por outro, é possível traçar uma forte conexão entre as questões e polêmicas levantadas neste livro e as posições tomadas por Platão ao longo do texto. Desse modo, ainda que apresente uma conclusão *aporética*, os problemas levantados, especialmente por Trasímaco, moldam o modo como o conceito de Justiça é construído no Livro IV e entendido em toda a obra.

Assim, o início do Livro I narra um encontro entre Sócrates, Glauco e Polemarco quando voltavam de festividades religiosas e dirigiam-se ao Pireu. Polemarco, filho do velho Céfalos, convida os dois atenienses para sua casa. Lá estão reunidos os outros personagens da *República*: Trasímaco e Clitofonte. O primeiro interlocutor de Sócrates é Céfalos que defende a tese de que a justiça consiste em ‘falar a verdade e restituir aquilo que se tomou de alguém’ (331d)³⁸. Posteriormente, Polemarco entra na discussão em defesa da opinião de que ‘o justo é fazer bem aos

³⁶ Murgier (2013, 2017).

³⁷ “Afirmando que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (φημι γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον).

³⁸ “Portanto, não é esta a definição de justiça: dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou” (Οὐκ ἄρα οὗτος ὁρος ἐστὶν δικαιοσύνης, ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἃ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι.).

amigos e mal aos inimigos’ (335a)³⁹. Por fim, temos o diálogo entre Sócrates e Trasímaco que mostra o esforço do filósofo em argumentar contra duas teses do sofista, segundo as quais: a ‘justiça é a conveniência do mais forte’ e a ‘injustiça é mais vantajosa que a justiça’. Sócrates, no entanto, finaliza sua participação reconhecendo que não foi capaz de entender o que a Justiça é, pelo que não seria capaz de responder questões como: a Justiça leva à felicidade? A Justiça é uma virtude? O justo é bem-aventurado?

Irwin (1995, p. 169) conjectura que a relação do Livro I com o restante da *República* é a mesma que supostamente existe entre os diálogos de juventude de Platão e as obras do período médio. Uma vez que este Livro, como os primeiros diálogos de Platão, apresenta uma série de interlocutores, que propõem teses, sendo levados ao *embaraço* por Sócrates. O fim do diálogo é *aporético*, isto é, não apresenta conclusão positiva e a argumentação de Sócrates se revela insatisfatória⁴⁰. Ora, muitos diálogos juvenis de Platão apresentam as mesmas três características e alguns de seus temas e argumentos são retomados em obras posteriores com uma roupagem mais persuasiva, satisfatória e elaborada, bem como em novos contextos⁴¹. O mesmo parece ocorrer, segundo Irwin (1995), com o Livro I e o restante da *República*, isso sugere que Platão esboça/introduz posições que pretende defender posteriormente, de maneira mais elaborada.

De modo semelhante, Murgier (2017) acredita que a disputa travada entre Trasímaco e Sócrates no Livro I levanta demandas que serão convenientemente tratadas somente no Livro IV. No entanto, para ela, a noção de *oikeion* desempenha um papel importante, senão fundamental, na composição da definição de Justiça entendida como *oikeiopraxia*. Esse ponto é importante para a nossa pesquisa pois representa um dos poucos usos filosóficos do termo *oikeion* em fontes pré-

³⁹ ‘Queres que acrescentemos à definição de justiça, tal como a formulámos primeiro - de que é justo fazer bem ao amigo e mal ao inimigo - que acrescentemos agora que é justo fazer bem a um amigo bom e mal a um inimigo mau?’ (Κελεύεις δὴ ἡμᾶς προσθεῖναι τῷ δικαίῳ ἢ ὡς τὸ πρῶτον ἐλέγομεν, λέγοντες δίκαιον εἶναι τὸν μὲν φίλον εὖ ποιεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν κακῶς· νῦν πρὸς τοῦτ' ὅδε λέγειν, ὅτι ἔστιν δίκαιον τὸν μὲν φίλον ἀγαθὸν ὄντα εὖ ποιεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν [335.a.10] κακὸν ὄντα βλάπτειν;).

⁴⁰ Não queremos dizer, com isso, que Platão não soube argumentar corretamente enquanto representava as falas da personagem Sócrates. Mas, somente, que é possível encontrar inconsistências na argumentação tanto de Sócrates quanto de Trasímaco, ou pelo menos, que esclarecer objeções relevantes poderiam ser levantadas contra ambos.

⁴¹ (Cf. Inwing, 1995; Purshouse, 2006; Murgier, 2017).

helenísticas, o que pode esclarecer o modo como os estoicos vieram a se apropriar desse campo terminológico, já carregado de sentido no cenário filosófico da época.

Em linhas gerais, a hipótese de trabalho de Murgier pode ser resumida na seguinte passagem:

Vou me concentrar na acusação de Trasímaco precisamente porque ele aponta um divórcio entre a justiça e os próprios (οἰκεῖον) interesses ou bens. Quando Sócrates se esforça para enfrentar o seu desafio e reabilitar a justiça, o seu uso do termo οἰκεῖον visa então negar tal divórcio e fundamentar alguns dos principais conceitos éticos em jogo na República, nomeadamente a justiça e a virtude, nos interesses mais profundos do ser humano. Ao fazer isso, a noção funciona como uma espécie de ‘ligação’ entre eles (Murgier, 2017, p. 67).

1.2.2 Para Trasímaco, a Justiça é um bem do outro (~ *oikeion*), é prejudicial e não é uma virtude:

Ao longo do Livro I, Trasímaco apresenta pelo menos duas teses principais durante a disputa com Sócrates. A primeira delas: (T1) é que a justiça é a vantagem do mais forte – no contexto do governo, seja ele democrático, monárquico e aristocrático, enquanto os mais fortes são aqueles que governam. E, assim, os governantes, os mais fortes, expressam a sua conveniência a partir das leis que estabelecem, sendo justo segui-las e injusto transgredi-las (336b-339a). Essa tese é fortemente esteada nas leis de uma determinada sociedade em que os mais fortes são identificados com o governo que legisla. Nesse sentido, Trasímaco se refere ao que Irwin chama de ‘*Ordem Justa*’ que prevê a dominação dos mais fortes prescrita por lei por um corpo de comandantes reconhecidos. A lei é justa quando, de fato, prescreve o interesse do mais forte, e o mais forte é o governante que conhece o interesse do regime⁴².

A segunda tese (T2) argumenta que a injustiça é mais vantajosa que a justiça, como é explícito em 344c:

⁴² Cf. Irwin (1995, p. 174-5).

[...] Assim, ó Sócrates, a injustiça, quando chega a um certo ponto, é mais potente, mais livre e mais despótica do que a justiça, e, como eu dizia a princípio, a vantagem do mais forte é a justiça, ao passo que a injustiça é qualquer coisa de útil a uma pessoa, e de vantajoso. (Trad. Maria Helena da Rocha Pereira).

οὕτως, ὦ Σώκρατες, καὶ ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον ἀδικία δικαιοσύνης ἐστὶν ἱκανῶς γιγνομένη, καὶ ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, τὸ μὲν τοῦ κρείττονος συμφέρον τὸ δίκαιον τυγχάνει ὄν, τὸ δ' ἄδικον ἑαυτῷ λυσιτελοῦν τε καὶ συμφέρον. (*Rep.* 344c).

As consequências imediatas desta tese são: i) A justiça é um bem alheio; ii) A justiça envolve a vantagem do mais forte e o prejuízo do mais fraco (quem obedece e serve); iii) A injustiça é o contrário da justiça; iv) Os súditos fazem o que é vantajoso para o mais forte e bem algum para si mesmos; v) A injustiça é um bem próprio; vi) O homem injusto está acima do justo em tudo (exemplos); vii) A maior injustiça é a Tirania; viii) Trasímaco chega a acrescentar que a injustiça é prudente e a justiça é ingenuidade (348c–e).

Prestando atenção às ocorrências relevantes de *oikeion* nas passagens relativas à T1 e T2, Murgier (2017) sugere que as duas teses (em especial, a segunda) pretendem oferecer um argumento que conduz à conclusão de que a Justiça tem um impacto negativo e danoso naquele que a pratica, não sendo de modo algum um bem próprio (*oikeion*) mas um bem do outro (*allotrion agathon*). De tal maneira que a Justiça não deve nem mesmo ser considerada uma virtude – uma objeção importante para Sócrates, a quem interessa muito a concepção da Justiça enquanto uma virtude (335b-d12):

Ele articula sua acusação contra a justiça em dois pontos relacionados que trazem à tona a relação problemática – por vezes antagônica – entre a justiça e o próprio. O primeiro ponto consiste em apontar o impacto negativo da justiça na vida de quem a pratica. O segundo ponto, seguindo disso e explicitado um pouco mais adiante (348c5-349a1), é que dados os efeitos nocivos da justiça na vida de alguém, ela não deve ser considerada uma excelência (*ἀρετή*), ou seja, algo valioso para seu possuidor. (MURGIER, 2017, p. 68).

Duas passagens são especialmente importantes para entendermos o modo como Trasímaco constrói essa oposição entre bem próprio e bem do outro, com o

objetivo de descaracterizar a Justiça como algo benéfico e mesmo como uma virtude:

[...] então ignoras que a justiça e o justo como sendo um bem alheio, da vantagem do mais forte e de quem governa, e que é próprio de quem obedece e serve ter prejuízo; enquanto a injustiça é o contrário, e é quem manda nos verdadeiramente ingênuos e justos; e os súbditos fazem o que é vantajoso para o mais do forte e, servindo-o, tornam-no feliz a ele, mas de modo algum a si mesmos. (Trad. Mod. Maria Helena da Rocha Pereira).

ὥστε ἀγνοεῖς ὅτι ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος συμφέρον, οἰκεία δὲ [343.c.5] τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη, ἡ δὲ ἀδικία τοῦναντίον, καὶ ἄρχει τῶν ὡς ἀληθῶς εὐηθικῶν τε καὶ δικαίων, οἱ δ' ἀρχόμενοι ποιοῦσιν τὸ ἐκείνου συμφέρον κρείττονος ὄντος, καὶ εὐδαίμονα ἐκείνον ποιοῦσιν ὑπηρετοῦντες αὐτῷ, ἐαυτοὺς δὲ οὐδ' ὀπωστιοῦν. (*Rep.* 343c3-d1).

Além disso, o outro argumento defende que a Justiça também é capaz de alienar o justo de seus bens, de seus parentes e pessoas próximas. Nesse sentido, temos um prejuízo material, mas também moral⁴³, na medida em que ao descuidar dos bens materiais e negligenciar os serviços para a família e amigos, é possível acabar criando inimizades:

E, se algum dos dois ocupar um posto de comando, o justo pode contar - ainda que não tenha outro prejuízo - com ficar com os seus bens pessoais em má posição, por incúria, e com não ganhar coisa alguma dos do Estado, por ser justo. Em cima disto ainda, com criar inimizades com parentes e conhecidos, por se recusar a servi-los contra a justiça. (Trad. Maria Helena da Rocha Pereira).

καὶ γὰρ ὅταν ἀρχὴν τινὰ ἄρχῃ ἑκάτερος, τῷ μὲν δικαίῳ ὑπάρχει, καὶ εἰ μηδεμία ἄλλη ζημία, τὰ γε οἰκεῖα δι' ἀμέλειαν μοχθηροτέρως ἔχειν, ἐκ δὲ τοῦ δημοσίου μηδὲν ὠφελεῖσθαι διὰ τὸ δίκαιον εἶναι, πρὸς δὲ τούτοις ἀπεχθέσθαι τοῖς τε οἰκείοις καὶ τοῖς γνωρίμοις, ὅταν μηδὲν ἐθέλῃ αὐτοῖς ὑπηρετεῖν παρὰ τὸ δίκαιον· τῷ δὲ ἀδίκῳ πάντα τούτων τάναντία ὑπάρχει. (*Rep.* 343e1-7).

Podemos então concluir que a Justiça, nesse caso, é duplamente danosa, aliena o agente moral dos bens materiais e dos seus familiares. Coisas que podemos

⁴³ Murgier (2017, p. 70).

contar como *ta oikeia* ou próprias, se atentarmos para dois sentidos usuais do termo⁴⁴. A tarefa de Sócrates ao responder Trasímaco será caracterizar novamente a Justiça como uma virtude e preencher a lacuna que foi deixada entre a Justiça e o que é *oikeion* para o agente justo.

1.2.3 Réplica de Sócrates e conexão entre virtude, *ergon* e *oikeion*:

A resposta socrática para o desafio de Trasímaco estabelece uma relação mais clara entre *ergon*, *arete* e *oikeion*, no que diz respeito à Justiça. O argumento marca o primeiro esforço de Sócrates para a internalização da Justiça (neste momento da discussão já reconhecida por ambos como uma virtude), que passará a ser entendida como uma propriedade da alma e não apenas como uma lei responsável por regular as interações com os outros⁴⁵. A estratégia de Sócrates consistirá em identificar a ação própria de cada ser, seu *ergon*, isto é, a atividade que caracteriza aquele ser e que somente ele pode realizar adequadamente. Assim, aquele que realiza a sua atividade própria da maneira adequada, realiza também sua virtude própria.

Ora, algumas coisas têm funções que lhe são específicas: ou somente elas são capazes de realizar ou a desempenham melhor que todas as outras, como mostra o exemplo da faca que é mais capaz de cortar que outros objetos: “[...] a função de cada coisa não era aquilo que ela executava, ou só ela, ou melhor do que as outras” (353a)⁴⁶. Além disso, todas as coisas que possuem funções específicas realizam suas atividades adequadamente ou não, devido à presença de uma virtude própria ou a um defeito (isto é, a privação desta virtude própria), respectivamente. Do mesmo modo, também a alma possui funções específicas como “superintender, governar, deliberar” (*archein kai epimeleisthai*) e a mais importante de todas, *viver* (*biōsetai*). Assim como desempenha adequadamente essas atividades em função da Justiça, que é uma virtude da alma (353d). Desse modo, é forçoso que aqueles que

⁴⁴ Para mais detalhes ver o subcapítulo anterior (1.1).

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Νῦν δὴ οἶμαι ἄμεινον ἂν μάθοις ὃ ἄρτι ἠρώτων, πυνθανόμενος [353.a.10] εἰ οὐ τοῦτο ἐκάστου εἴη ἔργον ὃ ἂν ἢ μόνον τι ἢ κάλλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζεται.

possuem a Justiça e a alma justa desempenhem com excelência as atividades essenciais da alma, enquanto os injustos, de almas más e injustas, desempenhem mal. Consequentemente, os justos vivem melhor e, por isso, são bem-aventurados e felizes; ao passo que os injustos o contrário: ‘Então jamais a injustiça será mais vantajosa do que a justiça, ó bem-aventurado Trasímaco!’⁴⁷.

Para Irwin, Sócrates apela para a conexão entre a virtude e função específica de algo⁴⁸. De modo que, se uma alma virtuosa é uma alma que vive bem, a Justiça é uma virtude da alma, na medida em que o justo vive bem e o injusto vive mal. Esse argumento assume que se a Justiça é uma virtude, ela deve promover a felicidade do agente. Ora, Trasímaco assumiu a conexão entre Justiça e a felicidade quando afirmou que a injustiça é uma virtude, ao passo que a Justiça não. Isto é assente. No entanto, Sócrates não prova que a Justiça é uma virtude humana nem o argumento do conflito psíquico concede essa afirmação, mostrando que a injustiça é ruínosa. Porém, ainda que o argumento seja contestável, a conclusão é que a Justiça é uma virtude (350d).

Sócrates é apressado em argumentar que se o justo vive bem, então ele seria, por conta disso, feliz. Purshouse⁴⁹ aponta o problema identificado por Annas⁵⁰, segundo a qual a premissa de que “a virtude que melhor promove uma vida humana bem-sucedida seja a justiça”, não é justificada. Não é claro porque Sócrates considera tal ponto demonstrado, dando ensejo para Trasímaco objetar que os injustos são os mais bem-aventurados. Enfim, os argumentos precedentes também não fornecem base sólida para a resposta de Sócrates nesse ponto.

A análise de Murgier (2017) reconhece que a réplica de Sócrates apresenta problemas internos evidentes. O argumento não explica adequadamente por que a Justiça é uma virtude da alma; ao contrário, parece tomar isso como evidente. No entanto, estamos justificados ao dizer que esta última réplica de Sócrates é capaz de reconciliar a noção de Justiça com aquilo que é *oikeion* para o agente justo, enquanto estabelece que realizar a sua ação *própria* significa performar sua virtude *própria* (*oikeia aretê*). Firmando uma relação clara entre virtude, *érgon* e *oikeion*.

⁴⁷ Οὐδέποτε ἄρα, ὦ μακάριε Θρασύμαχε, λυσιτελέστερον ἀδικία δικαιοσύνης (Rep 354 a).

⁴⁸ Irwin (1995, p. 179).

⁴⁹ (2006, p. 44-46).

⁵⁰ *Apud* Purshouse (2006, p. 45).

Essa noção de ação própria (*tó autōn ergon*) será extremamente importante para a definição de Justiça esclarecida no Livro IV, antecipando um princípio basilar da organização social da cidade platônica.

1.2.4 A *oikeioprágia* no Livro IV:

Seguimos o caminho trilhado por Murgier (2017) também neste ponto. Segundo ela, a definição de Justiça como *oikeioprágia* gera implicações que pretendem dar uma resposta ao desafio de Trasímaco, ainda no Livro I. Para ela, é importante entender ambas as partes que formam o neologismo platônico a partir da junção de *oikeion* e *prattein*, a *oikeioprágia*. Nesse sentido, será importante entender o diálogo entre esses dois termos dentro da definição de Justiça, para compreender a “dimensão específica” da noção de *oikeion* na República.

A definição de Justiça aparece no Livro IV no contexto do chamado argumento da *virtude restante*. Depois que Sócrates e seus companheiros já haviam identificado e localizado cada virtude em relação a cada *genos* da cidade, ele assume então que a Justiça, a virtude que ainda restava, deve estar localizada no todo da *polis*. É nesse cenário que surge então a primeira definição de Justiça como *tá autou prattein* (em tradução livre “o fazer aquilo que é próprio”) em 433a8.

Essa intrigante fórmula utilizada para definir a Justiça, neste primeiro momento, pode ser remontada a outras expressões famosas em língua grega que perfazem, de certa forma, a noção de uma atitude virtuosa no imaginário grego. Primeiro, podemos encontrar ocorrências dela na própria obra de Platão no *Cármides* (161b) e no *Timeu* (72a). No entanto, notamos que elas estão ligadas a outra virtude, a Temperança (*sophrosyne*), e não à Justiça (*dykaiosyne*). Do mesmo modo, essa fórmula também parece estar associada à *sophrosyne* dentro do cenário político de Atenas do séc. V a.C., na medida em que a sentença *tá autou prattein*

identifica uma marca distintiva dos valores aristocráticos, característica do embate entre facções oligárquicas e democráticas⁵¹.

Por outro lado, *ta autou prattein* (τὰ αὐτοῦ πράττειν) pode ser considerada familiar aos ouvidos gregos por estar próxima, de algum modo, da definição corrente de Justiça enquanto *ta autou echein* (em tradução livre “ter o que é seu”) – uma definição tradicional baseada na propriedade (declarada de algum modo por Céfalo no Livro I). Noutro sentido, o *ta autou prattein* também se relaciona com a caracterização negativa da Justiça como *mê polypragmonein* (em tradução livre “não se intrometer nos negócios alheios”). Noutras palavras, aquele que realiza o que é próprio para si, não se intromete nos assuntos alheios e, por isso, age de modo adequado. Após essa definição provisória, Platão passará a trabalhar com o neologismo *oikeioprágia*.

Para Murgier, Platão opera uma importante modificação do bordão anterior quando define a Justiça como *oikeioprágia*⁵². Neste momento, torna-se clara a função e o sentido de *oikeion* dentro dessa definição. Ora, se levarmos em conta o contexto da cidade ideal politicamente organizada em diversos *genos*, podemos dizer que *oikeion* se refere à função *própria* de cada um tal como é determinada pela natureza – como Sócrates declara explicitamente em 433a6. Cabe notar que o sentido de *próprio* aqui não é autocentrado, mas, uma vez que é a natureza que atribui a função própria para cada classe e o desempenho dessa função serve ao bem do todo da cidade, então trata-se de um sentido também externo e político.

Além disso, a nova definição cumpre o requerimento de ser uma virtude, assim como se relaciona com a cidade e com a alma. Murgier nota que, embora a ideia geral seja semelhante ao argumento do Livro I (isto é, que cada um deve realizar sua tarefa própria), a nova definição está já atrelada a uma noção mais clara de virtude, haja vista que a Justiça já é caracterizada como uma virtude no início do Livro IV. Nesse sentido, Murgier salienta que, se entendemos corretamente a caracterização da Justiça enquanto uma virtude, isto significa que Platão entende

⁵¹ Cf. Guthrie, 1975, p. 166 a 167; Schmid, 1998, p. 4 a 5; North, 1966, p. 111 a 112 apud Murgier, 2017, p. 77.

⁵² Cabe notar que esta expressão é uma invenção platônica cuja única ocorrência em textos antigos é essa da *República*.

que o desempenho da Justiça tanto no sentido político do realizar a sua atividade própria ou adequada às suas habilidades inatas, como também deve ser estendida à alma tripartida. Assim, do mesmo modo que a cidade é justa quando cada uma das partes realiza aquilo que a natureza lhe impõe, a alma é justa quando as suas partes realizam a atividade que lhes é própria. Obviamente, isto depende do isomorfismo entre a alma e a cidade. Por outro lado, a ligação com a motricidade do conceito de *oikeiopraxis* se explica tanto pela necessidade de se referir de algum modo ao senso comum de 'ações' incorretas, como também têm o objetivo de reforçar a noção de uma atividade interna, não se restringindo a aderência a uma função ou dever social. Referindo-se ao isomorfismo entre a alma e a cidade, separando cada parte da alma para a atuação na sua tarefa específica:

Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste género, ao que parece, excepto que não diz respeito à actividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras [...]. (Trad. Mod. Maria Helena da Rocha Pereira).

Τὸ δὲ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἑάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη (Rep. 443c9 ff.).

Neste momento, é conveniente lembrarmos do desafio de Trasímaco no livro I, de que a Justiça fere aquilo que é *oikeion*. É diante deste requerimento que a resposta socrática, no Livro IV, consiste numa reavaliação do que é *oikeion* passando agora a se referir às partes da alma (443d-e). A hipótese de Murgier é que o 'próprio' aqui assume um papel mais essencial e interno, separando-se da concepção de *oikeion* enquanto bens materiais ou elementos separados, declarado por Trasímaco. Sócrates afirma que a Justiça beneficia o agente ao invés de feri-lo. Praticar a Justiça e realizar a sua função própria significa, de certo modo, tornar-se aquilo que se é, ou o que a natureza determinou ser. Cumprir a função que lhe é própria, dado que seja apropriada para sua natureza, significa realizar o que se é. Do mesmo modo, a alma, ao manter todas as partes ocupadas com sua função e seus objetos próprios, também mantém o todo anímico em harmonia. Nesse sentido, a *oikeiopraxis* consiste na unificação/harmonização das partes da alma. E, desse

modo, garante a identidade dos agentes (quando realizam suas tarefas próprias, sua natureza própria) e a ordenação da cidade.

A justiça é de fato a virtude que expressa a si mesma na ação. Porque tal ação é apropriada e peculiar à natureza de alguém, ao fazer a sua própria, a pessoa torna-se ela e si mesma. Contrário ao que Trasímaco afirmou enfaticamente, a justiça não é o que nos separa do que é nosso (*own*). Consiste antes em fazer o que é seu/próprio (*own*), em encontrá-lo e realizá-lo. Como resultado, uma vez compreendida a natureza deste “próprio” «*own*», e uma vez que o tímido argumento esboçado do final do Livro I tenha sido complementado com os desenvolvimentos do Livro IV, estaremos plenamente em posição de compreender que a justiça, ao encontrar e alcançar o que é seu, definitivamente promove a felicidade. (Murgier, 2017, p. 83).

Se Murgier está correta, podemos dizer que a concepção de *oikeion* platônica, tal como é apresentada no livro IV, refere-se aos bens interiores, nomeadamente, a harmonização das partes da alma pela performance adequada de cada uma delas, bem como à realização da natureza própria de cada *genos* através do desempenho da função específica de cada um. Nesse sentido, essa noção de *oikeion* pode ter sido influente para os estoicos enquanto descrevem a *oikeiōsis* como um caminho para a virtude humana. Se atentarmos ao fato de que uma etapa, ou aspecto, da *oikeiōsis* estoica conhecida como *oikeiōsis hairetike*⁵³ (propriamente humana e responsável pela apropriação dos bens morais) descreve o que é próprio do homem enquanto ser racional, isto é, as ações adequadas (*kathekon*) e os bens morais (como a virtude). Pretendemos destrinchar esse ponto no subcapítulo que se segue no qual trataremos dos aspectos gerais da teoria estoica da *oikeiōsis*, momento em que teremos mais informações sobre como os estoicos compreendiam e estruturavam essa teoria.

⁵³ Hier, *EE*, 9.1- 10.

1.3 A PRIMEIRA APROPRIAÇÃO (*PROTON OIKEION*).

Tendo em mente que trabalhamos até aqui a etimologia do termo *oikeiōsis*, além dos sentidos de *oikeion* na *República*, podemos começar a pincelar um quadro conceitual da *oikeiōsis* compreendida no contexto do estoicismo. Desde já, consideramos conveniente avaliar esse tema partindo da chave de leitura de que a *oikeiōsis* é um processo fisicalista estoico que visa explicar pontos como o surgimento da nossa moralidade e das nossas relações com os outros. Assim, nesse primeiro momento, não encontraremos deduções ou afirmações peremptórias acerca da natureza humana nos argumentos ligados a essa doutrina, mas descrições sobre como esses aspectos humanos/animais surgiram ao longo do desenvolvimento natural dos seres.

Vimos que há um campo semântico que permeia o nosso vocábulo e que é caracterizado pelo radical *oik-*. Além disso, avaliamos que a voz verbal não é determinante para a ‘constelação semântica’ que estamos buscando. Por fim, fomos capazes de avaliar como o verbo *oikeiousthai* indica um processo em que um agente se apropria ou é apropriado a outra coisa que se torna para ele, de certo modo, íntima (isto é, *própria*). Tais elementos nos permitem reconhecer os usos terminológicos desse e de outros termos que compõem essa ‘constelação’ semântica envolvida na noção de próprio (*oikeion*).

Além disso, avaliamos as ocorrências do termo *oikeion* no contexto da *República* de Platão, uma fonte pré-helenística. Nessa investigação, avaliamos as modificações que este conceito sofre desde a sua introdução no Livro I, onde Trasímaco e Sócrates discutem o que é *oikeion* para cada *genos*, até a concepção da Justiça enquanto *oikeioprágia* (*Rep* 434c). Nesse sentido, *oikeion* passa a se referir aos bens da alma trabalhados a partir do desempenho da função própria de cada um, tendo em vista o projeto de harmonização da alma na *República*.

Acreditamos que esse repertório será útil para compreendermos as dinâmicas envolvidas no desenvolvimento da teoria da *oikeiosis* no sistema estoico, na medida em que a compreensão do *próprio* se tornará basilar para entender o ‘duplo movimento’ da apropriação estoica. No que se segue, buscaremos: 1)

descrever a chamada *proton oikeion* assim como foi preservada nas fontes antigas mais relevantes; 2) apresentar os principais problemas identificados pela tradição de comentários; bem como 3) mostrar os temas filosóficos relacionados ao desenvolvimento da *oikeiosis*.

1.3.1 Da autopercepção à autopreservação.

O tema da *apropriação* é um assunto espinhoso e lacunar no Estoicismo. Com efeito, além das fontes realmente apresentarem lacunas textuais nos suportes físicos, os problemas se agravam, especialmente, quando consideramos uma possível inconsistência entre um sentimento altruísta e outro egoísta decorrentes da *apropriação*. Poderíamos dizer, resumidamente, que a teoria da *oikeiosis* descreve como a Natureza/Providência dotou os seres animados, desde o seu nascimento, de uma capacidade de autopercepção responsável por orientá-los no impulso de autopreservação⁵⁴. A partir deste procedimento um tanto quanto primitivo e impulsivo, os estoicos inferem um certo sentimento de amor-próprio, decorrente do impulso de autopreservação. Em seguida, o suposto amor-próprio tende a se expandir de ‘si’ em direção aos *outros*⁵⁵, a tendência dessa expansão é seguir exponencialmente desde a família, a sociedade, para toda a comunidade humana e, por fim, para todo o *cosmos*.

É possível notar nas fontes relevantes que o processo ou doutrina da *oikeiosis* é tratada como: 1) uma explicação da finalidade (*telos*) da vida humana enquanto a busca da felicidade e dos bens morais (*i.e.*, as virtudes); 2) princípio basilar da Justiça, entendida como a principal virtude social; 3) explicação principal da sociabilidade nos seres animados em geral, mas especialmente nos humanos. Por conta disso, a teoria da *oikeiosis* toma lugar de destaque no sistema ético estoico.

⁵⁴ Isto é, preservação da sua constituição [*constitutio/sustasis*]), de onde surge um impulso (*horme*) de autopreservação (Cf. Sên. *Cartas* 121; Hier. *EE*; DL 7.85; Cic. *De Fin* III).

⁵⁵ Nesse primeiro momento, se referem aos familiares imediatos, o que é explicado inicialmente por um sentimento natural de amor pela prole, mas tende a expandir-se em ‘círculos’ afetivos (Cf. Hier. *EE* IX.5; Cic. *De Fin* 3.62; *Off* 1.53-60).

No entanto, uma longa discussão se implementou na tradição de comentários acerca das possíveis inconsistências identificadas nos relatos antigos. Uma das principais objeções surge no seio da tensão entre formas de impulsos direcionados para *si* e para os *outros*, uma suposta descontinuidade que afeta fortemente a justificação tanto da busca pelo bem comum quanto do bem pessoal⁵⁶. Noutras palavras, é possível alegar que haveria uma ‘contradição’ entre um impulso egoísta e um outro altruísta, que se materializa na distinção entre o modo de atuação dos animais e crianças, e dos humanos adultos plenamente racionais. Seguindo a mesma ideia, seria possível dizer que a teoria não seria capaz de confirmar e funcionar como uma justificação para a *finalidade (telos)* da vida humana⁵⁷ ou para a sustentação da Justiça enquanto uma das virtudes socráticas⁵⁸. Ora, como uma doutrina tão lacunar parece desempenhar um papel tão importante no sistema estoico, tradicionalmente conhecido pelos seus paradoxos, mas também pela clareza expressiva dos seus argumentos?

Neste capítulo, nosso objetivo será apresentar os princípios desta doutrina, tal como são relatados nas fontes antigas, bem como destacar os principais problemas encontrados e algumas reconstruções propostas pela discussão entre os comentadores. Nosso objetivo aqui não é propor uma nova reconstituição, mas apresentar criticamente o *estado de arte* da questão da maneira mais clara possível. Posteriormente, pretendemos alcançar nossa proposta principal, qual seja, descobrir se, de fato, a *oikeiosis* é a melhor explicação para justificar o que chamamos de ‘ação comunitária’ na obra de Epicteto.

1.3.2 Fontes primárias para a *proton oikeion*: Sêneca, Cícero, Hierocles e Diogenes Laercio.

Nos comentários modernos é costume dividir os momentos ou aspectos da *oikeiosis* através de uma partição ‘didática’ entre a chamada *oikeiosis* social e a

⁵⁶ Cf. Klein, 2016; Magrin, 2018; Brink, 1956; Inwood, 1983, 1985; Reydam-Schills, 2002, 2005; Pembroke, 1971 etc.

⁵⁷ Cf. Striker, 1983.

⁵⁸ Cf. Schofield, 1995; Klein, 2016; Magrin, 2018.

peçoal. Nesse sentido, essas duas faces do processo descrevem o procedimento segundo o qual um agente Y é familiarizado ou se apropria de Z, pela Natureza. Ou, como descreve Annas⁵⁹, a Natureza (X) torna Z *oikeion* a Y, numa estrutura em que: (a) a natureza familiariza um ser humano consigo mesmo; e (b) a natureza familiariza um ser humano com outra coisa ou outro ser humano. Entendendo aqui que a Natureza é o agente dessa ação que o ser humano/animal sofre⁶⁰. No caso da chamada *oikeiosis* pessoal, o agente apropria-se ou familiariza-se consigo mesmo e sua própria constituição, percebendo também o que é exterior e aquilo que o rodeia. Já na chamada *oikeiosis* social, o objeto deste processo são os *outros* e os bens morais. No presente subcapítulo, trataremos especialmente da *proton oikeion*, ou seja, esse primeiro momento de apropriação em que se notabilizam a autopercepção e o impulso de autopreservação. As melhores fontes antigas de que dispomos para tratar desta fase inicial do processo de *oikeiosis* é Diógenes Laércio (DL 7.85-6), Cícero (*De Fin.* 3.16-22), Sêneca (*Ad Lucilium* 121) e Hierocles (*Elementos de Ética*).

Essas fontes são provenientes de períodos muito posteriores ao surgimento da escola estoica e a maioria delas presente no contexto do estoicismo romano, considerado o último período de sua ‘vigência’. No entanto, temos bons motivos para pensar que a doutrina estoica da *oikeiosis* não é um advento do estoicismo romano, mas fazia parte da ortodoxia estoica. De fato, essa parte da ética é atribuída textualmente pelas fontes⁶¹ aos primeiros escolarcas, nomeadamente, Crisipo de Sólis e Zenão de Eléia. Em Diógenes Laércio, por exemplo, há uma referência direta a Crisipo, sendo citado nominalmente e se referindo ao livro I da sua obra perdida *Sobre os Fins*. Além disso, segundo Dinucci (2016)⁶², uma evidência de que essa doutrina era considerada ortodoxa é que Cícero pretende fornecer no livro III do *De Finibus* uma visão panorâmica do estoicismo. Não podemos deixar de considerar que a mesma teoria não parece ter sofrido grandes alterações desde Crisipo, pelo que também Von Arnim (1905) recolhe as passagens ciceronianas no volume do *Stoicorum Vetera Fragmenta* dedicado ao filósofo de Sólis.

⁵⁹ Cf. Annas, 1995, p. 262-263.

⁶⁰ O que nos indica um processo mais próximo do sentido carregado pelo verbo na voz passiva *oikeiousthai* (Ver subcapítulo 1.1 desta tese).

⁶¹ Cf. DL 7.85.

⁶² Cf. Pembroke, 1971; Ramelli, 2009.

1.3.3 A autopercepção.

A primeira grande tese da *oikeiosis* se sustenta na hipótese de que os animais percebem continuamente a si mesmos desde o momento do seu nascimento. Essa tese sofreu críticas por parte de autores e pensadores de outras escolas⁶³. Assim, tanto na *Carta* 121 de Sêneca como nos *Elementos de Ética* de Hierocles, nós temos uma série de respostas aos críticos da autopercepção (chamados por Hierocles de pessoas ‘lentas’). A maior parte das críticas explora a possibilidade de os estoicos exagerarem quanto à sofisticação da autopercepção atribuída aos animais e crianças neste primeiro momento de apropriação de si, a *proton oikeion*. Para Aoiz, as respostas contra as objeções apelam para três campos distintos: ‘1) comportamentos ou supostos comportamentos observáveis de animais e crianças, 2) comportamentos observáveis e experiência interna de adultos e 3) teses da física estoica sobre a natureza do animal’⁶⁴.

Além disso, Aoiz (2012) reforça que as fontes estoicas descrevem a percepção a partir de três características básicas: “(1) a índole eminentemente prática, (2) a inclusão de referencialidade ao mundo circundante do animal e (3) ao carácter contínuo e ininterrupto”⁶⁵. Querendo dizer com isso que a percepção descrita pela *proton oikeion* é marcada especialmente por uma teleologia, na medida em que têm como objetivo a autopreservação, inculcada em todos os animais pela Natureza. Além de direcionar-se para a constituição do agente e seu entorno, e possuir um carácter ininterrupto que nos indica uma espécie de atividade *não* refletida⁶⁶.

Nesse sentido, nossas fontes nos auxiliam a entender como os estoicos compreendiam a percepção de si e a sua relação com o surgimento do primeiro impulso dos animais, o impulso de autopreservação. Ora, todos os seres animados no primeiro momento do seu desenvolvimento têm uma percepção (*aisthesis*) da

⁶³ Comentadores consideram que os oponentes teóricos dos estoicos nesse aspecto eram os cétricos acadêmicos e os peripatéticos da época. Cf. Brink (1956); Ramelli (2009).

⁶⁴ Aoiz, 2012, p. 24.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Isto é, teria um funcionamento semelhante a uma função orgânica do corpo, como é o caso da respiração.

sua própria constituição (*systasis /constitutio*). A partir de Hierocles, temos que os seres percebem a si mesmos (*aisthanetai heatou*) assim que nascem (*eythys hama toi genesthai*)⁶⁷. Sêneca, por sua vez, introduz o tema a partir do seguinte questionamento: “será que todos os animais têm a percepção da sua constituição?”⁶⁸; em seguida, citando uma série de exemplos, conclui, assim como Hierocles, que os animais têm essa percepção a partir do momento em que nascem, conscientes também das suas capacidades para se defender: “[...]a melhor prova de que eles fazem a sua entrada na vida já com essa noção está em que todo o animal se mostra imediatamente perito no uso das suas aptidões”⁶⁹. Cícero também nos dá a entender que a percepção de si (nesse caso já acompanhado de um interesse em sua conservação) inicia-se no momento do nascimento: “Todo animal, assim que nasce (é por aqui que se deve começar), preocupa-se consigo mesmo e cuida de se preservar”⁷⁰. Aoiz, partindo da psicologia estoica, entende que a percepção de si deve mesmo começar no momento do nascimento ao prestar atenção ao ‘movimento cinético’ da alma. Afinal, a alma deve sempre realizar um movimento perceptivo primeiramente para si mesmo para só depois direcioná-lo para o que é externo⁷¹.

Em DL 7.85, aprendemos que esse primeiro momento do desenvolvimento dos animais é marcado não só pela relação com a percepção da sua constituição, mas também pela consciência/ciência desse processo: “ele [Crisipo] diz ser a primeira coisa apropriada (*proton oikeion*) para todo animal, sua própria

⁶⁷ ‘Alguém deve falhar ao considerar que o animal não percebe a si mesmo assim que nasce’ (Ὁὐκ ἄγνοητέον ὅτι Χ τὸ ζῷον εὐθὺς ἅμα τῷ γενέσθαι αἰσθάνεται ἑαυτοῦ), (Hier. *EE* I. 39).

⁶⁸ Seguimos as traduções, por vezes modificada, do J. A. Segurado e Campos (2004), edição da Calouste Gulbenkian: *Quaerebamus an esset omnibus animalibus constitutionis suae sensus*. (Sên. *Cartas* 121.5).

⁶⁹ [...] *maius indicium habemus cum hac illa ad vivendum venire notitia quam quod nullum animal ad usum sui rude est*. (Sên. *Cartas* 121.9).

⁷⁰ [...] *simulatque natum sit animal – hinc enim est ordiendum –, ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque*. (Cíc. *De Fin* III 16).

⁷¹ Aoiz, 2012, p. 30-31. Sobre esse tema, teremos oportunidade de tratar com mais atenção no próximo tópico, relativo aos argumentos de Hieroclés para justificar a percepção de si desde o nascimento.

constituição (*autou systasin*) e a consciência (*synaisthesis*⁷²) disso”⁷³. Hierocles justifica a consciência da própria constituição a partir da observação empírica dos exemplos em que os animais estão conscientes das partes do seu corpo e suas respectivas funções⁷⁴. Ora, as aves logo que nascem têm noção da sua capacidade para voar assim que percebem as suas asas (I.55); do mesmo modo, nós mesmos utilizamos as mãos para agarrar algo e não os pés (I.60). Portanto, a consciência inata da constituição perpassa a noção das partes do corpo e suas funções. Curiosamente, podemos identificar no conjunto de termos que formam o vocabulário da percepção⁷⁵, a reunião em torno da ideia de um inatismo da autopercepção, junto à ‘reflexividade’⁷⁶ representada pela menção a um estado mental de consciência da percepção.

Como dissemos, as principais críticas direcionadas contra a teoria estoica da *proton oikeion* (ou essa etapa pré-racional) se concentram na suposta impossibilidade de crianças e animais serem capazes de uma forma considerada pelos críticos como ‘sofisticada demais’ de percepção⁷⁷. Do mesmo modo, concentram-se na acusação de que os estoicos estariam ‘desnaturalizando’ o bem humano ao deslocarem o bem do prazer para a virtude somente⁷⁸.

⁷² Existe uma certa discussão acerca do estabelecimento do texto grego nesse ponto: em algumas fontes ocorre o termo συνείδησις. Um termo pouco usual no chamado léxico *aisthetico* da percepção. Dyroff (1897) sugeriu trocar por συναίσθησις por conta da proximidade com o verbo συναίσθάνεσθαι; já Marcovich optou por manter συνείδησις. Ramelli (2009) nota, junto a Bastianini e Long (295, 399–400), que Hieroclés não é estritamente preciso quanto a terminologia utilizada para se referir à percepção ‘consciente’ de si, tratando como sinônimos os verbos αἰσθάνομαι, συναίσθάνομαι, ἀντιλαμβάνομαι, bem como os substantivos derivados αἴσθησις, συναίσθησις, ἀντίληψις. Aoiz (2012) descreve a polemica a partir de algumas constatações sobre os possíveis motivos de Diógenes Laércio ter optado por um ou outro termo: Inwood (1984) considera que o primeiro pode ter ocorrido por uma influência acadêmica sobre o próprio doxógrafo, enquanto é possível encontrar vestígios de que Crisipo utilizou o verbo συναίσθάνεσθαι ao tratar da disputa sobre onde se localizava a parte diretriz da alma em Galeno (*Sobre as doutrinas de Hipócrates e Platão*). Nesse último caso, o verbo é utilizado para se referir a uma ‘impresión verdadera pero confusa’ (Aoiz, 2012). Para discussão ver Inwood (1984), Aoiz (2012), Klein (2016).

⁷³ Tradução nossa do seguinte trecho: πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῳῇ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συναίσθησιν (DL7.85).

⁷⁴ Hier. *EE* II.3; III.55.

⁷⁵ Aoiz (2012) chama de ‘vocabulário *aisthetico*’ (Cf. nota 9 do seu artigo). Seu apanhado nos indica os seguintes usos: em Hieroclés encontramos ‘αἰσθάνεται ἑαυτοῦ’ (I 37-38), συναίσθάνεται ἑαυτοῦ (IV 58), ἑαυτοῦ συναίσθησιν ἐπελθεῖν (III 55-56), ὡς ἀντίληψιν γίνεσθαι (IV 51-52, V 46-47). Sêneca fala de *constitutionis suae sensus* (*Cartas* 121, 5, 9) e do animal *esse sentit* (*Cartas* 121, 11). Cícero emprega a expressão *sensus sui* (*De Fin* III 16). ”

⁷⁶ Trataremos desse tema mais adiante, no tópico ‘Hieroclés e Sêneca sobre a autopercepção’.

⁷⁷ Temos em mente aqui a objeção retratada por Sêneca de que os estoicos compeliem a crianças e animais a compreensão da psicologia estoica por atribuir-lhes a autopercepção. Ver Sên. *Cartas* 121.10; Hiér. *EE* I.38.

⁷⁸ Cíc. *De Fin.* IV 25-26, 32-36.

Mais detidamente, comentadores indicam que os textos de Sêneca e Hierocles focam em defender a *oikeiosis* contra a crítica dos seus contemporâneos, em sua maioria peripatéticos e acadêmicos⁷⁹. Representados por Hierocles, enquanto 1) críticos que acreditam que os animais não apresentavam percepção continuamente desde o nascimento⁸⁰; 2) aqueles que julgam que a percepção só se direciona para o que é externo⁸¹. Ora, Antíoco e seus seguidores se enquadram no primeiro grupo de críticos, já que consideram que a autopercepção se construía gradualmente após o nascimento⁸². Enquanto os peripatéticos se enquadrariam no segundo grupo, pois pareciam concordar que a percepção se direciona somente ao que é exterior⁸³.

Além disso, tendo em mente que a filosofia peripatética e acadêmica praticada na época considera haver uma cisão na alma (isto é, considera a alma sendo constituída por partes) então, seria possível pensar numa atividade perceptiva que não envolve a consciência dessa percepção. Por outro lado, o mesmo não ocorre segundo a doutrina estoica da unidade da alma, sustentada pela famosa tese de que a alma é completamente racional, indo de encontro à concepção platônica de alma tripartida⁸⁴. Fora, é claro, a similaridade entre alma e corpo – ora, para eles, a alma também é corpórea⁸⁵. Além disso, as respostas às críticas nos dão conta da forma como os estoicos concebiam essa consciência da percepção. Não se trata de uma consciência sofisticada, uma vez que podemos encontrá-la nos animais e em crianças, mas, sim, de uma espécie mais simples. Porém, essa forma de consciência é necessária para compreendermos o impulso primeiro da *oikeiosis*, isto é, o impulso para a autopreservação. De fato, aprendemos, a partir Hierocles, que as características distintivas do animal são impulso e sensação (*aisthesei te kai hormone*)⁸⁶. Assim, seu esforço é estabelecer as bases da autopercepção e sustentar o surgimento do impulso de autopreservação.

⁷⁹ Cf. Ramelli (2009); Aoiz (2012); Klein (2016).

⁸⁰ Hier. *EE* I.39.

⁸¹ Hier. *EE* I.42.

⁸² Cic. *De Fin.* 5.15.41.

⁸³ Jamb. *De an.* 417a2.

⁸⁴ Cf. *Rep.* 443d.

⁸⁵ Sobre a corporeidade da alma para Zenão: ver *SVF* 1.137–139; 134–136.

⁸⁶ Hier. *EE* I.33.

Nesse sentido, as duas primeiras formas gerais de respostas são caracterizadas pelo uso de argumentos analógicos fundamentados em observações empíricas do comportamento animal. Hierocles, por exemplo, destaca a capacidade inata dos touros para utilizar suas partes do corpo como uma defesa diante de um inimigo⁸⁷, ou a da tartaruga que, ciente de uma ameaça, retrai suas partes mais vulneráveis para o interior do casco⁸⁸. Por sua vez, Sêneca destaca a destreza e complexidade da atuação de animais como as abelhas e aranhas na luta por sua conservação⁸⁹, mostrando que a natureza dotou esses animais com habilidades inatas refinadas para a busca da própria preservação, sustentada por um conhecimento débil e simples⁹⁰, mas dotado de forte caráter prático e eficiente. Por outro lado, como destaca Aoiz (2012), Hierocles identifica uma *antilepsis* (apreensão) coordenando e mediando a relação entre a percepção de si (e de suas partes) e o mundo externo, uma espécie de *feedback* que orienta as ações mais adequadas para a autopreservação.

Não obstante, a autopercepção consciente das partes do corpo é tratada a partir de uma antinomia em relação ao que é externo, o ‘mundo circundante’. Os exemplos apresentados por Hierocles e Sêneca evidenciam que a percepção das partes do corpo revela uma relação inerente com o mundo externo, na medida em que as funções próprias dessas partes se cumprem na efetividade de preservação dessa constituição. Assim, ao perceber o chifre, o rinoceronte percebe também a sua utilidade, isto é, os seus *usos*, por exemplo, avaliando como ferir um inimigo e reconhecendo quais partes desse inimigo são vulneráveis. Desse modo, a característica teleológica da percepção de si se harmoniza com a percepção do mundo circundante, direcionada para preservar essa constituição.

⁸⁷ Hier. *EE* II.5.

⁸⁸ Hier. *EE* II.21.

⁸⁹ Sen. *Cartas* 121.22.

⁹⁰ ‘Mais ainda ela apercebe-se de qual seja a sua constituição natural de forma confusa, global e obscura’ ‘*Praeterea ipsam constitutionem suam crasse intellegit et summatim et obscure*’ (Sên. *Cartas* 121.12). Daqui em diante todas as traduções das *Cartas* são da J. A. SEGURADO E CAMPOS (2004).

1.3.4 Hierocles e Sêneca sobre a autopercepção.

Nesse subcapítulo, apresentaremos as respostas dos estoicos às objeções levantadas contra os argumentos da autopercepção. Notadamente, Hierocles e Sêneca foram os autores que preservaram com mais detalhes a descrição estoica da autopercepção, ainda que possamos encontrar escritos relevantes em Diógenes Laércio e em Cícero. Apresentaremos, a seguir, um esboço resumido e comentado do texto de Hierocles, destacando as principais teses e sua conexão íntima com a ortodoxia estoica. Num segundo momento, avaliaremos os paralelos com outras fontes estoicas e o esforço do filósofo em defender a teoria da *oikeiosis* das críticas.

O texto de Hierocles segue um esquema primariamente construído para defender a doutrina da autopercepção estoica, uma vez que está na base do argumento da *proton oikeion*. Desse modo, encontraremos nos *Elementos de Ética* argumentos que visam sustentar a tese estoica de que os animais, assim que nascem, percebem tanto o seu exterior quanto a si mesmos. Os adversários teóricos são retratados como “lentos e distantes da compreensão”⁹¹ e sustentam a opinião de que “a percepção (*aisthesis*) é dada pela natureza para a apreensão (*antilepsis*) do que é externo, mas não para a apreensão de si”⁹². Com o objetivo de combater essa crítica, o filósofo argumenta em favor de três teses principais: 1) os animais percebem as suas partes desde o seu nascimento⁹³; 2) os animais percebem as capacidades nos outros animais; e 3) os animais se percebem continuamente⁹⁴.

É possível encontrar indícios de que os argumentos utilizados estão em sintonia com o que é atribuído à doutrina ortodoxa estoica. Sinal disso são algumas referências a princípios filosóficos atribuídos a Crisipo e Zenão, importantes escolarcas do estoicismo antigo. Por exemplo, Hierocles se refere à transformação do *pneuma*, que passa de ‘natureza’ (*physis*) e se torna alma (*psyche*) a partir do florescimento da ‘semente’ (*sperma*) inicial, produzida na fecundação⁹⁵. Nesse

⁹¹ οὕτω [...] βραδεῖς καὶ πόρρω συνέσεως ἔνιοι (Hier. EE I.42-3).

⁹² τὴν αἴσθησιν ὑπὸ τῆς φύσεως αὐτῷ δεδοσθαι πρὸς τὴν τῶν ἐκτὸς ἀντίληψιν, οὐκέτι δὲ καὶ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ. (Hier. EE I.45).

⁹³ Hier. EE I.49-50.

⁹⁴ Hier. EE 1a;1b.

⁹⁵ Hier. EE I.11-15.

contexto, podemos traçar paralelos com a descrição do *pneuma* encontrada em textos da ortodoxia estoica, nos quais o *pneuma* é tratado como um “fogo produtivo que caminha metodicamente em direção à criação do cosmos”⁹⁶. A similitude revela-se na identificação, no *pneuma*, do desenvolvimento da razão seminal (*logos spermatikós*) que orienta tanto a gênese do cosmos quanto o desenvolvimento da alma nos embriões até o parto. Em passagem célebre, Hierocles caracteriza os animais como seres dotados de impulso e percepção⁹⁷, alinhando-se novamente com as doutrinas antigas da escola⁹⁸. Além disso, podemos notar que a sua descrição da interação entre alma e corpo⁹⁹ segue bastante o modelo psicológico atribuído a Crisipo¹⁰⁰.

Essas considerações nos autorizam a ler esses argumentos como inspirados, senão diretamente derivados, dos princípios da ortodoxia estoica. Desse modo é possível estabelecer de antemão que as descrições apresentadas por Hierocles remetem ao estoicismo antigo. Isto conta para a hipótese mais geral de que a teoria estoica da *oikeiosis* era vigente durante o estoicismo antigo. Outra consequência que podemos extrair é que havia um debate acerca do desenvolvimento dos animais nos primeiros momentos de vida com fortes implicações éticas. Talvez não seja possível dizer se o referido debate sobre a *proton oikeion* (ao menos nos termos que apresentamos aqui) ocorria durante esse primeiro momento do Estoicismo, mas certamente a discussão floresceu durante o estoicismo imperial, dada a datação das fontes mais relevantes.

Seguindo o texto dos *Elementos de Ética*, Hierocles pretende mostrar que **T1**) os animais têm a autopercepção das partes do seu corpo e suas respectivas funções, desde o nascimento¹⁰¹. Dessa forma, ele pretende responder ao segundo grupo de ‘pessoas lentas’ (*bradys enioi*) que acreditam que a faculdade perceptiva

⁹⁶ πῦρ τεχνικὸν ὁδῶ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου (SVF 2.1027 ou Aécio. *Plac.* I 7, 24). Ramelli (2009, nota 5) lembra que a expressão ὁδῶ κινούμενον é análoga a ὁδῶ βαδίζον que aqui traduzimos por ‘que caminha metodicamente’.

⁹⁷ Hier. *EE* I.33.

⁹⁸ DL 7.85; Cic. *De Fin.* 3.4.16. Também se atribui à explicação corrente da *Stoa* antiga um papel preponderante para a percepção de si na primeira *apropriação* (SVF 2.274).

⁹⁹ Hier. *EE* III.56-IV.38.

¹⁰⁰ Ver Inwood (1985); Long (1982).

¹⁰¹ O objetivo aqui é mostrar “os animais percebem as próprias partes do corpo [...]e isso os sucede desde o começo” (μὲν τὸ τῶν μερῶν ἐαυτῶν αἰσθάνεσθαι τὰ ζῷα, πειρᾶσθαι δ’ ἐπαγαγεῖν ὅτι καὶ ἄνωθεν αὐτοῖς τοῦτο γίνεται) (*EE* I.50). Para outras referências estoicas para o mesmo processo argumentativo ver Cic. *De Fin* 2.5.17; Sen, *Cartas* 121.6-8.

animal é apenas destinada a perceber o que lhe é exterior e não a si mesma¹⁰². A estrutura do argumento consiste em quatro provas para a autopercepção: 1) os animais percebem as partes do corpo e suas funções¹⁰³; 2) os animais percebem as partes do corpo como ‘armas’¹⁰⁴; 3) percebem suas fraquezas e aptidões¹⁰⁵; 4) percebem os pontos fortes e fracos dos seus inimigos¹⁰⁶.

A primeira prova possui um caráter explicitamente empírico. Trata-se, portanto, da constatação a partir da observação dos dados da experiência. Nesse sentido, encontramos exemplos de que os animais apresentam uma ‘consciência’ das partes do seu corpo e das suas respectivas funções/usos. Como podemos observar em *EE* I.55-II.1, Hierocles indica que temos ciência das partes do corpo e dos usos para os quais elas foram produzidas, pois: quando desejamos ver, viramos os olhos e não os ouvidos¹⁰⁷. Assim, os exemplos pretendem confirmar que: “a primeira prova que os animais percebem a si mesmos por completo é a percepção consciente das suas partes e funções para as quais as partes foram dotadas”¹⁰⁸.

Paralelamente, em *Cartas* 121.5-9, Sêneca argumenta de modo semelhante ao sustentar que “todos os animais têm a noção das suas faculdades naturais e, por isso mesmo, utilizam expeditamente os membros”¹⁰⁹. Ao estabelecer uma analogia com as artes humanas, Sêneca defende que os animais se movem conscientes do uso adequado de suas partes, da mesma maneira que os dançarinos são capazes de transmitir sentimentos através de seus gestos¹¹⁰: “esta faculdade que a arte lhes deu possuem-na os animais por natureza”¹¹¹. Consequentemente, os animais nascem já

¹⁰² Hier. *EE* I.45.

¹⁰³ Hier. *EE* I.50-II.3.

¹⁰⁴ Hier. *EE* II.3-19.

¹⁰⁵ Hier. *EE* II.18-III.19.

¹⁰⁶ Hier. *EE* III.19-54.

¹⁰⁷ Segundo estudos contemporâneos sobre o tema dos sentidos na Neurociência, os sentidos podem interferir simultaneamente em diversas sensações. Ver Bear, Connors, Paradiso (2020); Stein (2012); Meredith, Stein (1986).

¹⁰⁸ διὸ πρώτη πίστις τοῦ αἰσθάνεσθαι τὸ ζῶιον ἅπαν ἑαυτοῦ ἢ τῶν μερῶν καὶ τῶν ἔργων, ὑπὲρ ὧν ἐδόθη τὰ μέρη, συναίσθησις (*EE* II.1-3).

¹⁰⁹ *Ergo omnibus constitutionis suae sensus est et inde membrorum tam expedita tractatio* (*Cart.* 121.9).

¹¹⁰ “Habitualmente admiramos os dançarinos que sabem transmitir com as mãos toda a gama de situações e sentimentos e imitar com gestos a fluidez do discurso” (*Mirari solemus saltandi peritos quod in omnem significationem rerum et affectuum parata illorum est manus et verborum velocitatem gestus adsequitur*) (*Cartas* 121.6). Essa posição se alinha com a concepção de *usus sui* que encontramos na doutrina da *oikeiosis*. De fato, Sêneca compara o uso das partes do corpo como uma espécie de expertise inata presente em todos os animais, assim como um artesão está ciente da sua arte, os animais estão cientes do modo como devem utilizar as partes do corpo para se preservar.

¹¹¹ *quod illis ars praestat, his natura* (*Cartas* 121.6) [Trad SEGURADO E CAMPOS].

cientes de como mover seus membros¹¹², e tampouco realizam os seus movimentos característicos simplesmente porque sentiriam dor se se movessem de outra forma. Isso pode ser verificado, segundo Sêneca, no caso de uma tartaruga que, quando virada com o casco para baixo, esforça-se para se revirar, mesmo não sentido dor¹¹³. Sêneca comprova, então, que os movimentos adequados são realizados de forma natural pelos animais e isto indica que eles carregariam essas noções de maneira inata. Desse modo, como Hierocles, Sêneca oferece respostas aos críticos da doutrina da autopercepção estoica sustentando que a percepção das partes do corpo é acompanhada da consciência das suas funções.

Aoiz considera que a volição no movimento dos agentes é, para Hierocles, sinal da nossa experiência interna, quando constatamos ‘nossa própria experiência de utilização das partes do corpo’¹¹⁴. Para ele, Hierocles pensa em algo similar ao que ocorre com os animais na performance do *usus sui*, isto é, na utilização das partes do corpo com o objetivo de autopreservação. Além disso, é possível enxergar nesse movimento uma relação de poder entre o ‘eu’ e a sua ‘constituição’:

A percepção de si significa uma representação do corpo como algo submetido ao poder do animal, o que oferece outro exemplo mais de como a percepção de si fundamenta a apropriação e familiarização expressa pelo termo οικειωσις.¹¹⁵

A experiência interna da ‘percepção de si’ se complementa num duplo movimento: o animal percebe sua constituição e a ‘si’ mesmo simultaneamente, na medida em que tem poder sobre esse corpo, através da volição.

Essa concepção de reflexividade está no centro da ideia de um procedimento semelhante ao uso das técnicas: o *usus sui*. Destacado por Hierocles e Sêneca, essa ideia representa a noção de que os animais fazem uso das partes do seu corpo assim como utilizam uma espécie de *arte* inata para autopreservar-se¹¹⁶. Seus membros e seu corpo representam os objetos sobre os quais devem agir, enquanto o fim é dado pela autopreservação. As principais características são a

¹¹² Sen. *Cartas* 121.6.

¹¹³ Sen. *Cartas* 121.8.

¹¹⁴ Aoiz, 2012, p. 27-28.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Como podemos verificar no caso da analogia entre o *usus sui* das partes do corpo e a destreza dos dançarinos proposta por Sêneca em *Cartas* 121.6.

continuidade e a ‘ciência’ sobre o que estão a fazer, além do caráter eminentemente prático e efetivo:

Sêneca entende que no caso da arte que a natureza proporciona ao vivente, o próprio vivente constitui o instrumento e o objeto de tal arte. [...] A natureza coloca o animal em condições de uso de si mesmo, *usus sui*, visando seu cuidado, cura, tutela e diligência (CL 121, 17, 21, 24). A ideia de familiarização expressa pelo termo "*oikeiosis*" parece abarcar e intensificar, entre outras, a experiência de lidar com utensílios no cotidiano e o conhecimento peculiar que lhe é inerente [...]. Sêneca também enfatiza que o animal nunca esquece sua tutela e cuidado, nunca descuida de si mesmo (CL 121, 20, 24). Toda busca pelo prazer, toda fuga da dor, todo comportamento do animal tem o autocuidado como referência final (CL 121, 17)¹¹⁷.

Desse modo, podemos concluir que a praticidade e continuidade da *proton oikeion* devem ser entendidas como aspectos essenciais do impulso de autopreservação que surge da *oikeiosis*. Ora, como veremos, tanto a atenção (*prosokhé*) dispensada sobre essa atividade quanto o caráter efetivo deste impulso nos indicam as características ainda embrionárias dos impulsos mais elaborados que surgirão no desenvolvimento do processo da *oikeiosis*, especialmente no que diz respeito aos humanos racionais. Esta é uma parte da proposta de Klein (2016) para reconstituir teoria da *apropriação*. Para ele, seria possível identificar este mesmo impulso de autopreservação num outro contexto ético, representado no desenvolvimento moral de agentes plenamente racionais¹¹⁸. Por outro lado, podemos dizer que a consciência de que trata Hierocles e Sêneca é uma forma muito simples de compreensão da função das partes do corpo em relação às formas de utilizá-las. O que enfatiza a subordinação do *usus sui* em relação a autopreservação, sua finalidade principal.

A reflexividade atribuída aos animais e crianças nos revela uma forma de percepção marcada tanto por um conteúdo sensível, mas também por um conteúdo cognitivo (algo como um juízo¹¹⁹). Ora, essa *apropriação* mediada pela

¹¹⁷ Aoiz, 2012, p. 23.

¹¹⁸ Ver Klein, J. ‘The Stoic Argument from Oikeiōsis’. Oxford Studies in Ancient Philosophy 50, 2016, p. 143-200. Trataremos este ponto com mais atenção no terceiro capítulo.

¹¹⁹ Ora, conteúdos proposicionais nos indicam tanto uma realidade linguística como uma capacidade lógica, própria da razão, ainda não plenamente desenvolvida em crianças. A ideia de que a teoria da *oikeiosis* providencia os *starting-points* que serão desenvolvidos posteriormente no âmbito do

autopercepção é carregada de uma consciência dessa percepção, o que indica desde já a consideração de uma realidade interna aos agentes. Hierocles fala da instauração ininterrupta da atenção (*prosokhé*) que se mantém até em estado de sono¹²⁰. Ou seja, os animais mostram uma forma de percepção das partes do corpo que é ela mesma ininterrupta, permanecendo até em estados *não* refletidos de percepção – o caso do sono. Sêneca, por sua vez, refere-se à consciência presente na autopercepção a partir de algo semelhante a uma intuição pouco clara, distante de um conhecimento proposicional ou de uma definição. No entanto, o senador romano compara essa percepção ininterrupta com a intuição que temos de ter alma, ainda que ignoremos vários dos seus atributos. Nesse sentido, os animais e crianças ‘sentem’ (*sensit*) algo que permite sentir, a que obedecem, que os condiciona, que é origem dos seus movimentos e de suas tendências, mesmo que desconheçam o que seja¹²¹. Portanto, é plausível supor que os estoicos concebiam essa consciência da percepção como um fenômeno interno, porém não proposicional e não linguístico, mas ainda assim cognitivo e teleológico, visto que se orienta para um fim.

A segunda prova da autopercepção apresentada por Hierocles descreve como os animais possuem ciência daquilo que serve para sua defesa. Um exemplo recorrente na literatura estoica é o do touro e seus chifres¹²². Para os estoicos, os touros reconhecem naturalmente os seus chifres como armas de defesa pois, assim que entram em batalha com outro animal logo apontam seus chifres em direção ao oponente¹²³, utilizando-os para se defender. Novamente, trata-se de uma ‘consciência’ prática das funções das partes do corpo, direcionada para a preservação do animal.

A terceira prova segue uma linha argumentativa semelhante à anterior. Nela, Hierocles busca confirmar através de exaustivos exemplos empíricos que os animais reconhecem seus pontos fracos e fortes. Um exemplo ilustrativo é o da

florescimento da racionalidade é compartilhada tanto por Klein (2016) quanto por Magrin (2018). No entanto, cabe salientar como o faz Long (2001), que se trata de um momento pré-conceitual, ou mesmo não conceitual.

¹²⁰ Hier. *EE* V 5; IV 54-V 10.

¹²¹ Cf. Sên. *Cartas* 121.11-13. Não podemos deixar de notar nessa passagem a possível noção de um ‘Eu’ que se percebe. A descrição em questão, nos remete diretamente a uma noção de interioridade muito próxima daquela de indivíduo.

¹²² Argumentos semelhantes podem ser encontrados em Epic. *Diss.* 3.1.22; 22.6.

¹²³ Hier. *EE* II.5.

tartaruga que, ciente de suas partes vulneráveis, recolhe-se ao casco diante de um ataque iminente¹²⁴. É interessante perceber como o argumento mostra ao leitor que preservação do animal é o motivo para a autopercepção ‘consciente’ das partes. Como veremos, esses dados serão importantes para sustentar o argumento principal da *proton oikeion*.

A quarta prova consiste na constatação empírica de que os animais percebem os pontos fortes e fracos dos outros animais. A partir de diversos exemplos, o estoico mostra como os animais se comportam em batalhas contra inimigos. Em um deles, ele descreve o caso do leão que, em batalha, atenta aos chifres do touro ao passo que desdenha das outras partes do corpo do seu inimigo¹²⁵. O objetivo aqui é mostrar como os animais fazem uma leitura instintiva das situações de perigo, escolhendo as circunstâncias mais favoráveis para atacar ou se defender, de acordo com a constituição do seu oponente. Talvez de uma maneira mais negativa, Sêneca irá salientar o medo da morte como um marcador de que os animais estão cientes da sua constituição, na medida em que reconhecem de maneira inata o que pode danificá-los. Segundo ele, os animais intuem naturalmente quais animais podem ser perigosos e quais não oferecem perigo¹²⁶.

É interessante notar que o vocabulário utilizado para se referir à autopercepção não se restringe a termos mais frequentes na literatura como *aisthánomai*, *synaisthánomai* e *antilambanomai*. No entanto, notamos que Hierocles utiliza também uma terminologia mais ligada a estados cognitivos de conhecimento como *katagignosko*, *me agnoeo* e *amathes*¹²⁷. Isto indica, portanto, que Hierocles não utiliza uma terminologia tão rígida para se referir à autopercepção, mas também observamos que a presença do vocabulário, mais ligado à epistemologia, aponta para a intenção de conectar a percepção à cognição.

Nesse sentido, não podemos deixar de tratar dos estados mentais ligados à percepção, descrito pelos estoicos como representação (*phantasia*). Para os estoicos, a percepção (*aisthesis*) produz as famosas *phantasiai*, o conceito estoico

¹²⁴ Hier. *EE* II.22.

¹²⁵ Hier. *EE* III.20.

¹²⁶ Sen. *Cartas* 121.19-21.

¹²⁷ Respectivamente: αἰσθάνομαι, συναισθάνομαι, ἀντιλαμβάνομαι; e, καταγινώσκω, μὴ ἄγνοέω, ἀμαθής. Cf. Hier. *EE* II.27; II.39, 41, 52, 53,55; III.5-6, 12-13.

mais próximo do que entendemos por *impressão* (se pensamos no sentido atribuído pela filosofia moderna a essa palavra). Acontece que a *phantasia* carrega uma série de peculiaridades próprias da epistemologia estoica que se relaciona com as outras partes do Estoicismo como a Física, a Lógica e a Ética. Ela comporta tanto esse conteúdo perceptivo da sensibilidade como também um conteúdo linguístico, cujo conceito estoico é referido pelo termo usual grego: *lekta*, ou ‘dizível’. Os ‘dizíveis’ contam como parte das coisas (*tí*) que são incorpóreas (*asomátikos*), os *lektai* estoicos subjazem (*hypokeimenon*) nas *phatasíai*¹²⁸. Esses conceitos serão importantes para compreendermos a diferença entre o modo que a percepção ocorre nos adultos racionais e nas crianças ou animais. As *phatasíai* são compreendidas como uma forma de alteração (*heteroiosis*) na parte dominante da alma (*hēgemonikon*)¹²⁹, e, portanto, são também corpóreas, como o é a alma. Desse modo, não há uma separação, em termos ontológicos, entre a mente/alma e o corpo. Aprendemos a partir de Cleantes¹³⁰, que a alma é um composto entre fogo e ar, um ‘sopro ígneo’ (*plege pyros*), e que, numa certa tonalidade, ele se sofisticava a ponto de concentrá-la na sua parte diretriz. É justamente nessa parte da alma que se localizam os pensamentos e sua função cognitiva. É precisamente pelo fato de a alma e o corpo serem ambos corpóreos que não há motivo, dentro da física estoica, para concebermos uma separação entre sensação (*aisthēsis*) e a consciência dessa percepção (*synaisthēsis*).

Em seguida, o próximo argumento em favor da autopercepção estoica pretende sustentar que **T2**) os animais se percebem continuamente¹³¹ desde o nascimento¹³². Essa linha argumentativa não se apoia apenas em dados empíricos, mas fundamenta-se em considerações teóricas da física e da psicologia estoicas acerca da complexa interação entre corpo e alma. Cabe notar, mais uma vez, que a argumentação de Hierocles apresenta fortes paralelos com o estoicismo antigo no que concerne à atividade da alma no corpo. Escolhemos seguir Ramelli¹³³, e

¹²⁸ Cf. S. E. *Adv. Math.* 8.70 (= *SVF*, 2.187).

¹²⁹ Para discussão sobre o desenvolvimento crispeano da noção de *phantasia* no estoicismo Cf. Dinucci (2017, 2019).

¹³⁰ Cf. S. E. *Adv. Math.* 7.228-31; D.L. 7.50 ss.

¹³¹ ‘E, em seguida, não seria descabido avançar algumas poucas sobre o fato de que a percepção consciente do animal de si mesmo é contínua e ininterrupta.’ (καὶ ἐφεξῆς οὐ χειρόν ὀλίγα καὶ περὶ τοῦ διανεκῆ καὶ ἀδιάλειπτον εἶναι τῷ ζῴῳ τὴν ἑαυτοῦ συναίσθησιν ἐπελθεῖν) (Hier. *EE* III.55).

¹³² Hier. *EE* V.38-52.

¹³³ Ramelli, 2009, nota 22.

dividimos o argumento a partir de quatro premissas básicas: “(1) a alma é corpórea e tangível e capaz de exercer e suportar pressão (III.56-IV.3); (2) alma e corpo são completamente misturados um com o outro (IV.3-22); (3) a alma é uma faculdade perceptiva (IV.22-27); e (4) alma e corpo participam no movimento tensivo (IV.27-38)”.

Como veremos, a alma cumpre um poder de *coesão* com o corpo por tratar-se do princípio ativo dos viventes ou seres animados. Para isso, a alma realiza movimentos de expansão e contração percorrendo todo interior do corpo. Nesse duplo processo, alma e corpo interagem a partir de pressão e resistência recíprocas, permitindo à alma, enquanto faculdade perceptiva, alcançar (e, portanto, perceber) todas as partes do corpo. Desse modo, o movimento *tônico* da alma é tratado como sinal da continuidade da percepção de si, que se inicia desde o momento do nascimento.

Nessa mesma linha, Hierocles confirma a sua tese fundamentando-se no conceito de atividade cinética ou ‘coesiva’, tema que abordaremos mais adiante. Para tanto, ele assinala os distintos graus de coesão baseados em estágios de refinamento: disposição (*hexis*), natureza (*physis*) e alma (*psyche*). Para que a causa cinética possa ocorrer é necessário que ela se realize primeiramente sobre si mesma. Portanto, o modo mais refinado de coesão (isto é, a alma) exerce, antes de tudo, uma atividade coesiva sobre si. Ora, se pensarmos na alma como um equivalente da faculdade perceptiva, compreendemos que, para a alma perceber e unificar aquilo que é exterior, é necessário, antes, perceber o seu interior, ou seja, exercer a percepção de si. Esse é o esboço geral do argumento que apresentaremos agora.

Primeiro, Hierocles declara que a alma e o corpo são corpóreos (*somatikós*) e, portanto, são capazes de exercer e sofrer pressão entre si, cada um ao seu modo¹³⁴. Trata-se de uma premissa básica da ortodoxia estoica, a ideia de que a alma também é corpórea¹³⁵. Essa consideração é importante porque podemos encontrar diferenças básicas com relação aos peripatéticos e acadêmicos nesse ponto¹³⁶. Além disso, essa premissa está intimamente conectada com as outras pois ela permite descrever os

¹³⁴ Hier. *EE* III.55-57.

¹³⁵ Ver *SVF* 1.134-136; 1.137-139.

¹³⁶ Ver Brink (1956).

movimentos cinéticos entre a alma e o corpo que caracterizam a descrição ‘fiscalista’ da percepção, e que seria impossível caso a alma não fosse corpórea.

A segunda premissa se caracteriza pela descrição da conexão ‘fisiológica’ entre alma e corpo, utilizada para justificar a referida *sympatheia*, ou a ‘mútua causação’, que existe entre elas. O estado físico descrito na conexão entre corpo e alma é de um composto que “foi misturado divinamente e mesclado por completo [...] semelhante ao que ocorre com o ferro incandescente”¹³⁷. Esta caracterização têm o objetivo de esclarecer a afetação compartilhada entre as duas, a descrita *sympatheia*, o que se explica pela sua constituição tão fisicamente interconectada, como ferro incandescente, de tal modo que o que afeta uma, afeta também a outra, e vice-versa:

Pois, a mistura é semelhante ao que ocorre com o ferro incandescente. Pois aqui, do mesmo modo que lá, a justaposição se dá através de todos (completos). A esta e também a ambos, as coisas que pertencem à afecção mútua [συμπάθεια] são completas. Pois, quem compartilha afecções as compartilha entre si, nem a alma é surda em relação às afecções do corpo, nem o corpo, por sua vez, está completamente surdo aos terrores da alma.

προσφερεστάτη γὰρ ἡ κρᾶσις τοῖς ἐπὶ τοῦ διαπύρου σιδήρου γινομένοις· ἐκεῖ τε γὰρ ὁμοίως κἀνταῦθα [10] δι’ ὅλων ἐστὶν ἡ παράθεσις. ταύτη καὶ τὰ τῆς συμπαθείας ἐστὶν ἀμφοῖν κατακορῆ. θάτερον γὰρ τῷ ἑτέρῳ συμπαθὲς καὶ οὔτε τῶν σωματικῶν παθῶν ἀνήκοος ἡ ψυχὴ οὔτε αὖ τέλος ἐκκεκώφεται πρὸς τὰ τῆς ψυχῆς δεινὰ τὸ σῶμα (EE IV.8-13).

Em seguida, são descritos exemplos que mostram uma relação de causação mútua entre respostas fisiológicas e eventos psíquicos – algo semelhante à discussão da psicossomática¹³⁸ na psicologia. Ou seja, quando as realidades internas afetam o corpo, ou quando coisas externas afetam nossa realidade interna (como as emoções e juízos). Um bom exemplo são os efeitos físicos das emoções: o ranger de dentes, a palpitação etc. quando se sente medo. Por outro lado, um dos objetivos

¹³⁷ ‘συμπεφύραται δὲ δαιμονίως καὶ συγκέκρται κατὰ πᾶν [...] προσφερεστάτη γὰρ ἡ κρᾶσις τοῖς ἐπὶ τοῦ διαπύρου σιδήρου γινομένοις’ (EE IV.6; 8). Cabe notar que o verbo συμπεφύραται, cuja forma no presente é συμφύρω têm um sentido de uma mescla confusa, mas neste caso está acompanhado do adverbio δαιμονίως que traduzimos por ‘divinamente’. Acredito que se trata de um jogo de linguagem que exprime uma contraposição de opostos. Além disso, ecos dessa metáfora do ferro incandescente podem ser encontrados em SVF 2.437-475.

¹³⁸ Cf. Selye, 1976; Lipowski, 1986; Mello Filho, 2005.

é refutar aqueles que acreditam que “a alma está compassada pelo corpo como em um jarro ou container”¹³⁹, isto é, como se estivesse separada do corpo como a água se separa da superfície do jarro¹⁴⁰. Aqui novamente Hierocles se aproxima da psicologia estoica, declarando a doutrina da completa mistura entre corpo e alma¹⁴¹.

Em terceiro lugar, é necessário reconhecer que a alma é tratada por Hierocles como uma faculdade ou capacidade perceptiva (*dýnamis aisthetiké*), uma vez que o que diferencia a alma (*psyque*) de uma ‘natureza’ (*physis*) é a percepção (*aisthesis*) e o impulso (*horme*)¹⁴². Ramelli acentua que, nesse ponto, Hierocles se distancia da opinião corrente do estoicismo antigo. Eles acreditavam que a alma não era uma ‘faculdade’ (*dynamis*) mas uma entidade corpórea e substancial dotada de ‘partes’ e ‘qualidades’ (*poiotetes*). A partir de *SVF* 2.826.1-2¹⁴³, aprendemos que a opinião da ortodoxia estoica:

Mas aqueles mesmos filósofos seguidores de Crisipo e Zenão, e todos que também consideram a alma corpo concluem que as faculdades/capacidades são qualidades [ποιότητες] no substrato, e postulam que a alma é a substância que subsiste antes (προϋποκειμένην) das faculdades/capacidades; trazem junto a natureza composta destes ambos os diferentes.[...] O modo único das presenças deles está de acordo com estes <modos>: ou em participação ou na mistura de todo o animal [κεκρᾶσθαι τῷ ὅλῳ ζῳῷ]. Como, então, são distinguidos? De acordo com os estoicos, algumas <misturas> são distinguidas por meio de diferenças entre os corpos subjacentes. Pois, dizem que esses *pneumas* se estendem do *hēgemonikon* para outros itens: alguns para os olhos, uns para os ouvidos e outros para outros órgãos sensoriais. Algumas <misturas> são distinguidas pela qualidade [ποιότης] do seu substrato: pois, assim como a maçã tem a doçura e a doce fragrância em seu próprio corpo, também o *hēgemonikon* compreende neste mesmo <corpo> apresentação, assentimento, impulso e razão.

Ἀλλὰ μὴν οἷγε ἀπὸ <Χρυσίππου> καὶ <Ζήνωνος> φιλόσοφοι καὶ πάντες ὅσοι σῶμα τὴν ψυχὴν νοοῦσι τὰς μὲν δυνάμεις ὡς ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ποιότητας

¹³⁹ καθάπερ ἐν ἀγγεῖῳ τῷ σώματι περιείργεται ἡ ψυχὴ (*EE* IV.4-5).

¹⁴⁰ Esse tipo de refutação é comum no estoicismo antigo. Encontramos uma passagem compatível em Alexandre de Afrodísias Cf. *An.* 115.32 (*SVF* 2.797).

¹⁴¹ Uma descrição semelhante da mistura entre corpo e alma já era atribuída a Crisipo em *SVF* 2.473; 2.471–472, 474. Para discussão ver Long, A. A. (1982).

¹⁴² Hier. *EE* IV.23-27.

¹⁴³ Isto é, Jâmblico *De anima apud Stob. Ecl.* I p. 367, 17 W (Wsch 1.49.33.8).

συμβιβάζουσι, τὴν δὲ ψυχὴν ὡς οὐσίαν προϋποκειμένην ταῖς δυνάμεσι τιθέασιν, ἐκ δ' αμφοτέρων τούτων σύνθετον φύσιν ἐξ ἀνομοίων συνάγουσιν. [...] κατὰ τούτους εἷς ἐστὶν ὁ τρόπος τῆς παρουσίας αὐτῶν ὁ ἐν τῷ μετέχεσθαι ἢ ἐν τῷ κεκρᾶσθαι τῷ ὅλῳ ζῳῳ. Πῶς οὖν διακρίνονται; Κατὰ μὲν τοὺς <Στωικοὺς> ἔναι μὲν διαφορότητι <τῶν> ὑποκειμένων σωμάτων· πνεύματα γὰρ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ φασιν οὗτοι διατείνειν ἄλλα κατ' ἄλλα, τὰ μὲν εἰς ὀφθαλμούς, τὰ δὲ εἰς ὠτα, τὰ δὲ εἰς ἄλλα αἰσθητήρια· ἔναι δὲ ιδιότητι ποιότητος περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον· ὥσπερ γὰρ τὸ μῆλον ἐν τῷ αὐτῷ σώματι τὴν γλυκύτητα ἔχει καὶ τὴν εὐωδίαν, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ταῦτῳ φαντασίαν, συγκατάθεσιν, ὁρμὴν, λόγον συνείληφε. (Stob *Ecl.* I p. 367, 17 W [Wsch 1.49.33.8]).

Podemos concluir então que, para os estoicos antigos, a alma pode ser entendida como um substrato (*hypokeimenon*) no qual subjazem as qualidades (*poiotes*), e a substância (*ousia*) como aquilo no qual *primeiro* subsistem (*proupokeimenen*) as faculdades (*dynameis*). Então, *ousia* se relaciona com *dynamis*, enquanto *hypokeimenon* se relaciona com *poiotes*. No entanto, as qualidades são determinadas a partir da *diferença* entre os substratos que compõem uma mistura (como por exemplo a mistura entre alma e corpo); assim, os sentidos se desvelam, na medida em que há *pneuma* distribuído em determinadas partes do corpo, como as orelhas ou a língua, por exemplo, dando origem à audição ou ao paladar. Por outro lado, podemos considerar também as qualidades individuais (*idioteti poiotos*) de cada substrato independentemente (distinguido ou em separado na mistura); por isso, Hierocles fala de assentimento (*synkatathesis*), impulso (*horme*) e etc. como essas qualidades próprias do *hēgemonikon*. Nesse sentido, salvaguarda-se a qualidade individual de cada substrato enquanto determina-se as peculiaridades da mistura. Consequentemente, por qualidades podemos entender as faculdades ou capacidades que se apresentam nas ações.

Por outro lado, Hierocles se aproxima de Crisipo ao enfatizar que a faculdade perceptiva se estende a todos os pontos do corpo através da completa distribuição da alma no corpo. De fato, Crisipo descreve a percepção da alma como dividida em oito¹⁴⁴ ou sete partes¹⁴⁵, e, como dissemos há pouco, as partes nas quais a alma se espalha/divide no corpo de acordo com o órgão em que ela se estende, dá

¹⁴⁴ SVF 2.879.

¹⁴⁵ SVF 2.836.

origem aos sentidos. Essa premissa será importante para caracterizar o argumento em favor da continuidade da autopercepção. Noutras palavras, a completa integração entre alma e corpo “faz de todo o organismo um campo sensível cujas diversas condições são registradas na alma”¹⁴⁶, de tal modo que a percepção se distribui pelo corpo na mesma medida que a alma.

A quarta premissa é descrita pelo autor a partir da forma como “a alma alcança movimento”¹⁴⁷. Infelizmente essa parte do papiro se encontra muito prejudicada (especialmente as linhas IV 36-38) e o grego permaneceu lacunar. No entanto, a premissa é construída a partir das considerações estoicas sobre o movimento *tensivo* que caracteriza a dinâmica ‘fisiológica’ da alma no corpo e mantem a coesão entre elas. Assim, para Hierocles, o que mantem um animal coeso (isto é, sua constituição de alma e corpo) é o chamado movimento *tensivo* (*tonike kinesis*¹⁴⁸), ao qual tanto o corpo quanto a alma estão sujeitos. O que está em jogo aqui é mostrar que a alma também está submetida ao movimento *cinético* ou *tensivo*, sendo que este se estende da parte central do animal até as suas extremidades. Portanto, se consideramos que a alma é descrita por Hierocles como uma faculdade perceptiva, seria também necessário considerar que os animais têm uma percepção contínua de si, sustentada por esse movimento *cinético* da alma sobre si mesma e em relação às partes do corpo¹⁴⁹. Como veremos adiante, este movimento da alma sempre começa em si mesma e posteriormente se dirige às outras coisas – o que prova a continuidade da autopercepção.

A quinta premissa tem por objetivo mostrar que os animais possuem percepção de si até mesmo durante o sono. Com isso, Hierocles acentua a característica contínua da autopercepção. Nesse passo, a estratégia é semelhante à empregada no argumento sobre a percepção das partes do corpo e das suas funções: consiste em reunir exemplos empíricos da vida animal e humana que evidenciam a autopercepção durante o sono. Um exemplo clássico é o ato de cobrir-se em situações de baixa temperatura; observa-se que as pessoas, mesmo dormindo, buscam proteger as partes expostas ao frio¹⁵⁰. A estrutura do argumento pode ser

¹⁴⁶ Bastianini and Long, 415 *apud* Ramelli, 2009.

¹⁴⁷ εἰληχεν ἡ ψυχὴ τῆς κινήσεως (EE IV.28).

¹⁴⁸ τονικὴν κίνησιν.

¹⁴⁹ Aqui também Hieroclés se encontra justificado pela teoria estoica da Velha *Stoa*. Cf. SVF 2.458.

¹⁵⁰ Hier. EE V.1.

sintetizada da seguinte maneira: embora o sono seja o estado em que notamos menor atenção aos sentidos nos animais, observamos no comportamento animal sinais de que estão se percebendo. É interessante notar que, para os estoicos, o sono é um estado de relaxamento da tensão coesiva do *pneuma* no corpo¹⁵¹ e, portanto, indica a menor capacidade perceptiva da alma; já que sua capacidade de percepção está ligada diretamente ao grau de coesão que mantém consigo mesma e com o corpo. Portanto, se, mesmo diante de uma situação de baixa capacidade perceptiva, é possível notar a autopercepção; logo, ela não cessa em nenhum momento.

Resta mostrar que a autopercepção se inicia desde o nascimento. Essa cláusula é importante porque indica uma capacidade inata e não aprendida (mesmo que possa ser aprimorada). Podemos observar que se trata de um dos ‘princípios’ (*theoremata/katarchê*) que a natureza confere aos seres e que terão desenvolvimentos significativos na ética, no caso dos humanos plenamente racionais. Ora, o objetivo aqui é mostrar como essas capacidades inatas se desenvolvem em direção aos chamados *kathēkonta*, ou ações adequadas. Evidenciando que a ética estoica, assim como outras éticas helenísticas, busca no comportamento animal, na natureza ou no desenvolvimento natural, os princípios que poderão ser justificados no campo moral. No caso da *oikeiosis*, percebemos o esforço dos estoicos em compreender a conexão entre a autopercepção, o impulso de autopreservação e o sentimento de amor-próprio.

Hierocles segue então para a justificação da **T3**), isto é, de que os animais percebem a si mesmos desde o nascimento. Creditando a esse primeiro momento aquele mais conveniente para que o animal obtivesse uma percepção de si¹⁵², sem muitas justificativas para isso. A premissa seguinte se estrutura num formato mais argumentativo, sustentando que os animais já nascem com a ‘faculdade perceptiva’ (*dynamis aisthetiké*) e, portanto, nascem capacitados a perceber¹⁵³. Além disso, o texto segue considerando exemplos empíricos que confirmam que os animais percebem coisas externas desde o momento em que nascem. Para, em seguida,

¹⁵¹ Ver SVF 2.766-767: “Ocorre o sono quando relaxa o tónos perceptivo em volta do *hégemonikon* O sono acontece através do relaxamento do *pneuma* perceptivo” (τὸν δὲ ὕπνον γίνεσθαι ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου περὶ τὸ ἡγεμονικόν τὸν μὲν ὕπνον γίνεσθαι ἀνέσει τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος οὐ κατ’ ἀναγκασμόν).

¹⁵² Hier. *EE* V.44-50.

¹⁵³ Hier. *EE* V.54-VI.10.

justificar a autopercepção desde o nascimento a partir da percepção das coisas externas:

Pois, em geral, a apreensão consciente não é completada por alguma coisa externa, à parte da percepção de si. Pois, junto a percepção do branco é convém dizer percebermos a nós mesmos 'embranquecendo', junto a percepção da doçura percebemos a nós 'adocicando', junto a percepção do quente percebemos a nós mesmos 'aquecendo' e o mesmo com outras coisas segundo mesmo raciocínio. De modo que, invariavelmente, uma vez tendo nascido, imediatamente o animal percebe algo, e reúne a percepção de algo diferente com a percepção de si; assim, é manifesto que desde o princípio o animal percebe a si mesmo.

καθόλου γὰρ οὐ συντελεῖται τῶν ἐκτός τινος ἀντίληψις δίχα τῆς ἑαυτῶν αἰσθήσεως. μετὰ γὰρ τῆς τοῦ λευκοῦ φέρε εἰπεῖν αἰσθήσεως καὶ ἑαυτῶν αἰσθανόμεθα λευκαينوμένων καὶ μετὰ <τῆς> τοῦ γλυκέως γλυκαζομένων καὶ μετὰ τῆς τοῦ θερμοῦ θερμαινομένων καὶ τῶν ἄλλων τὰνάλογον· ὥστ' ἐπειδὴ πάντως μὲν γεννηθὲν εὐθὺς αἰσθάνεταιί τινος τὸ ζῶιον, τῇ δ' ἐτέρου τινὸς αἰσθήσει συμπέφυκεν <ἡ> ἑαυτοῦ, φανερόν ὡς ἀπ' ἀρχῆς αἰσθάνοιτ' ἂν ἑαυτῶν τὰ ζῶια. (Hier. EE VI.1-10).

Esse argumento se alinha às características gerais da descrição corrente na ortodoxia estoica sobre a força coesiva/cinética (*dynamis synetiké*) existente nas ditas estruturas coesivas (*héxis*). Assim, a própria ‘tonicidade’ (*tonos*) impele que as ‘estruturas coesivas’ preservem uma ‘força coesiva ou tencionante’ em relação a si mesma, antes mesmo de realizar esse movimento coesivo em relação às suas partes. Assim, “mantendo a coesão, preservando, nutrindo e crescendo a planta, ela compartilha primeiro a partir de si mesma, <e depois> para essas <atividades>”¹⁵⁴. Analogicamente, a percepção, na medida em que é considerada uma ‘faculdade inicial’ (*dynamis arkhetiké*), deve ser mais ‘conectiva’ (*synecheteros*) que uma ‘natureza’ (*physis*) e, portanto, deve perceber a si mesma ao perceber as coisas externas¹⁵⁵.

Assim, o argumento segue a seguinte estrutura: C) todos os animais têm autopercepção desde o momento do nascimento; pois P1) nascem com uma

¹⁵⁴ συνέχουσα καὶ σώζουσα καὶ τρέφουσα καὶ αὔξουσα τὸ φυτόν, αὐτῶν τούτων πρότερον αὐτὴ μετέχει παρ' αὐτῆς. (Hier. EE VI.15-17).

¹⁵⁵ Hier. EE VI.10-26.

faculdade perceptiva; P2) não haveria motivo para que houvesse percepção no primeiro momento da vida, e não num segundo ou terceiro; P3) eles apresentam percepção das coisas externas desde que nascem; P4) toda percepção externa pressupõe a autopercepção.

Cabe notar que a ‘representação de si’ (*phantasia tinós heatou*) é tão persuasiva (*pithanós*) que o agente assente (*synkatatithetai*) a ela assim que surge¹⁵⁶. Isso parece explicar por que não se questiona a percepção que temos de nós mesmos, como se fosse uma autopercepção irrefletida, que parece estar num campo mais intuitivo e primitivo da percepção animal. Algo como uma condição de possibilidade da percepção, sem a qual nenhuma representação externa seria possível. Assim, estamos habilitados a afirmar que a todo momento em que percebemos algo, estamos simultaneamente percebendo a nós mesmos¹⁵⁷.

Por conseguinte, conhecemos através de Hierocles a melhor descrição da autopercepção ligada à teoria da *oikeiosis* que podemos encontrar nos relatos antigos. O passo seguinte consiste em conectar a autopercepção com o impulso de autopreservação. Para tanto, os estoicos recorrem ao chamado ‘argumento teleológico’. Segundo este argumento, não é razoável pensar que a Natureza produziu os animais para a sua própria destruição. A partir dessa consideração, concluem que os animais buscam aquilo que concorre para a preservação da sua constituição e fogem daquilo que pode destruí-la¹⁵⁸. Além disso, eles argumentam que os animais também estão ‘contentes’ (*euairestei*) com a representação de si mesmos. Esta última consideração será importante para caracterizar o amor-próprio que os animais sentem por si mesmos.

Paralelamente, Hierocles sustenta que a Natureza não realizaria o esforço em vão de criar um ser que exista de tal modo descontente com a sua representação para perseguir a sua própria destruição. Resulta disso que, segundo Hierocles: “O animal, tendo tomado a primeira percepção [*aisthesis*] de si, logo se apropria de si [*oikeiothe prós heautoi*] e da sua constituição [*systasis*]”¹⁵⁹. Essa premissa é crucial para viabilizar a naturalidade do impulso de autopreservação. Ora, se o animal está

¹⁵⁶ Hier. *EE* VI.26.

¹⁵⁷ Ver última oração de *EE* VI.1-10.

¹⁵⁸ Sên. *Cartas* 121.3; DL 7.85; Hier. *EE* VI.29-54; DL 7.85.

¹⁵⁹ τὸ ζῷον, τὴν πρώτην αἴσθησιν ἑαυτοῦ λαβὼν, εὐθὺς ὀικειώθη πρὸς ἑαυτὸ καὶ τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν. (*EE* VI.50).

contente com a representação que possui de si mesmo, é natural que lute para conservá-la. O amor-próprio (*philautía*) se torna então a origem da autopreservação e condição de possibilidade da sobrevivência, pois ‘sem o amor-próprio a sobrevivência seria impossível’¹⁶⁰.

Também esse ponto será justificado com exemplos empíricos que visam mostrar que os animais temem a própria aniquilação. Um exemplo ilustre é o da criança no escuro: segundo Hierocles, as crianças choram desesperadas quando estão no escuro porque temem a sua destruição ao serem privadas do sentido da visão¹⁶¹. O filósofo do séc. II considera que o surgimento do amor-próprio marca também o processo de apropriação consigo mesmo¹⁶². Sêneca, por sua vez, trata do ‘interesse’ por si mesmo ao descrever a capacidade de adaptação do animal à sua constituição: segundo ele, nossa constituição modifica-se desde o momento do nascimento, mas o processo de adaptação/cuidado (*cura*) a ela permanece o mesmo¹⁶³. A partir desse momento, segundo Sêneca, “o animal começa por se interessar por si mesmo, porquanto necessita de um ponto central de referência”¹⁶⁴; desse modo, o centro do cuidado e proteção passa a ser esse ‘eu’, o que implica no ‘medo da morte’ e isto leva o animal a discernir o que é perigoso e o que não é. Além disso, Sêneca pontua que esta capacidade é inata e não apreendida. Assim, tanto Sêneca como Hierocles inferem o surgimento do amor-próprio a partir da tendência inata dos animais de autopreservarem-se, tornando o primeiro condição para o último.

A conclusão é que, uma vez apropriados ou familiarizados consigo mesmos, os animais estão dotados de ‘princípios’ (*katarché*) que o possibilitam reconhecer aquilo que é ou não suportável (*aphoretos*) para si¹⁶⁵. Nesse sentido, o amor-próprio é o que explica porque passamos por coisas repugnantes para nos salvar¹⁶⁶. Diante disso, novamente em *EE* VII.48, Hierocles declara: ‘Por isso, parece que o animal, desde o nascimento, percebe a si mesmo e se apropria de si e

¹⁶⁰ δεινὴ γὰρ ἡ φύσις καὶ τοῖς τοιοῖσδε σφῶν αὐτῶν ἐντῆξαι σφοδρὸν ἥμερον, τῷ τὴν σωτηρίαν ἄλλως ἄπορον ὑπάρχειν (Hier. *EE* VII.3-5).

¹⁶¹ Hier. *EE* VII.5-15.

¹⁶² Hier. *EE* VII.15.

¹⁶³ Sen. *Cartas* 121.16.

¹⁶⁴ *Primum sibi ipsum conciliatur animal; debet enim aliquid esse ad quod alia referantur* (Sen. *Cartas* 121.17).

¹⁶⁵ Hier. *EE* VII.18-21.

¹⁶⁶ Hier. *EE* VII 20-25.

da sua constituição’¹⁶⁷. Nessa linha de pensamento, encontramos em Sêneca o medo da morte como evidência desse princípio de autopreservação. Ainda que o argumento de Sêneca assuma os contornos empíricos análogos aos que observamos em Hierocles, é justamente a necessidade da autoconservação que indica aos animais o que é útil e o que é nocivo. Todo esse processo é inato e instintivo “sem qualquer reflexão, sem a mínima deliberação, o animal age segundo o que a natureza lhe indica”¹⁶⁸.

Neste ponto, Cícero traz contribuições importantes ao destacar o *apetecimento* (*appeto*) com a própria constituição e o impulso de autoconservação. O sugerido ‘apetecimento’ naturalmente caminha para a consideração do tema do amor-próprio como um dos princípios para a ética. Assim, distanciando os estoicos dos epicuristas, Cícero descreve o primeiro impulso de autopreservação como distinto do binômio prazer e dor; argumentando que as crianças e animais se apetece com o que contribui para sua conservação (isto é, o saudável), e fogem do contrário. Isto é sinal do seu amor pela constituição e medo da morte inatos:

E provo isto observando que antes que sintam deleite ou dor, as crianças apetece o saudável e fogem do contrário. E tal não sucederia se não amassem a sua própria conservação e não temessem a sua própria destruição. Nem seria possível que apeteceassem algo senão tivessem o senso de si mesmas e com ele amassem a si mesmas e a todas as coisas que lhe pertencem. Daí se infere que é inato o princípio do amor de si. (Trad. Carlos Nougé).

id ita esse sic probant, quod ante quam voluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parvi aspernenturque contraria, quod non fieret, nisi statum suum diligerent, interitum timerent. fieri autem non posset ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se diligerent. ex quo intellegi debet principium ductum esse a se diligendo. (De Fin 3.16.13-17.1).

Assim como Sêneca, Cícero infere do impulso de autoconservação tanto o amor-próprio como o medo da morte, duas emoções/sentimentos que acompanham os animais e crianças na luta pela manutenção da própria constituição. Ambas as reações são inatas e sustentados por um *sensus sui*, que condiciona a

¹⁶⁷ διὸ φαίνεται τὸ ζῷον ἅμα τῇ γενέσει αἰσθάνεσθαι τε αὐτοῦ καὶ οἰκτιροῦσθαι ἑαυτῷ καὶ τῇ ἑαυτοῦ συστάσει’.

¹⁶⁸ *sine ulla cogitatione quae hoc dictet, sine consilio fit quidquid natura praecepit. (Cartas 121.22).*

autoconservação. Visando distanciar os estoicos dos epicuristas, Cícero declara que o deleite (*voluptas*) não reside no amor de si. Embora não se detenha longamente na argumentação, ele considera que as consequências deste raciocínio seriam inadequadas¹⁶⁹, visto que amamos primeiramente a nossa constituição. Ao contrário, o apetecimento também se direciona para o conhecimento das coisas (*katalepsis* ou *cognitio*) pois abarca também a verdade. Para Cícero, haveria, portanto, uma aversão natural à falsidade, em oposição ao apetecimento ao conhecimento.

1.3.5 Conclusão.

Considerando o que analisamos até aqui, o tratamento da *proton oikeion* nas fontes estoicas possui o objetivo de descrever o processo natural de *apropriação* de si e do seu meio pelos animais e crianças. Desse modo, os conceitos basilares que podemos extrair desse primeiro momento da *oikeiosis* são: 1) autopercepção; 2) consciência/reflexividade; 3) autopreservação; 4) amor-próprio. Esses princípios serão importantes para conhecermos os desenvolvimentos da vida ética nos agentes plenamente racionais.

É importante mencionar que há um certo debate acerca da originalidade dessa teoria. Ora, encontramos paralelos tanto em Platão, como tivemos a oportunidade de avaliar no subcapítulo 1.2, bem como na tradição peripatética especialmente em Teofrasto e no próprio Aristóteles¹⁷⁰. Ainda que as aproximações sejam inevitáveis, acreditamos que os estoicos apresentaram características originais em relação a essas outras fontes. Junto a Platão, os estoicos propuseram extrair de uma noção de *próprio* uma concepção de Justiça, mas as duas abordagens se diferenciam especialmente pelo contexto. Se na *República* o que é *oikeion* realiza o papel de uma noção *aranha*¹⁷¹, isto é, presente no desenvolvimento

¹⁶⁹ Cic. *De Fin* 3.17.5.

¹⁷⁰ Cf. Brink (1956); Pembroke (1971).

¹⁷¹ Como descreve Murgier (2013, p. 7) citando Foucault: “Ele entende por ela uma noção que é frequentemente ‘utilizada, mencionada sem ser muito diretamente refletida ou tematizada como tal’, um ‘tema que percorre de um sistema a outro, de uma doutrina a outra, de um registro a outro, de tal forma que é bastante difícil definir seu sentido com exatidão e identificar sua economia exata’”.

argumentativo, mas não necessariamente preponderante para o argumento. Na teoria da *apropriação* estoica, o *oikeion* é a base de um princípio para a ação ética, que se desenvolve desde o nascimento e floresce a partir do desenvolvimento da racionalidade. Por outro lado, se o conceito teofrastiano de *oikeiotes* descreve uma familiaridade entre os humanos e toda a natureza; nos estoicos, a *oikeiosis* descreve tanto o desenvolvimento animal como influenciará decisões éticas¹⁷². O que atribui à teoria da *oikeiosis* um lugar de preponderância dentro da ética estoica¹⁷³, talvez de uma maneira distinta do que podemos observar em outros constructos filosóficos anteriores. Outrossim, temos boas razões para acreditar que esta doutrina era, de fato, ortodoxa. Como mostramos, diversas premissas e consequências das considerações que chegamos a partir da *oikeiosis* estão alinhadas a doutrinas atribuídas aos antigos escolarcas estoicos, como Crisipo e Zenão. Notamos também que havia um intenso debate com outras escolas, razão pela qual avaliamos o tom de resposta em alguns relatos, como Sêneca e Hierocles. Portanto, tudo indica que a teoria da *oikeiosis* estoica era ortodoxa e original.

Como vimos, os argumentos principais desse primeiro momento da *apropriação* seguem um viés bastante empírico, e o objetivo é mostrar como os animais naturalmente possuem percepção da sua constituição de maneira inata e ininterrupta. Essa cláusula será importante para destacar como esses princípios de ação decorrentes da autopercepção adquirem uma força ancorada na Natureza; isto é, segundo os estoicos, a *physis* incutiu nos seres os princípios entendidos como constituintes da sua própria natureza.

Além disso, a percepção deve ser consciente, deve ter o peso de uma *arte* (lembramos aqui do *usus sui* de Sêneca), ainda que impulsiva. Talvez porque, para os estoicos, há uma intrínseca relação entre o *hēgemonikon*, isto é, esse princípio diretriz da alma, e qualquer tipo de ação ou deliberação. Da mesma forma, isto se harmoniza com a concepção estoica de alma una e não partida, que está continuamente percebendo as suas partes e si mesma. No entanto, a consciência adquire um status de um *senso*, algo muito simples, compartilhado pelos animais e crianças. Hierocles utiliza a descrição corrente do Estoicismo sobre a relação entre

¹⁷² Porfírio, *De Abstin.*, ii. 22, p. 151.13-23, p. 152.18. Cf. Brink (1956).

¹⁷³ Em favor dessa posição ver Rist (1969), Pembroke (1971). Para uma opinião contrária ver Striker (1983).

corpo e alma para defender a continuidade da percepção de si. Um claro movimento de aceno à tradição, mas também marca um momento mais demonstrativo da sua argumentação, amplamente carregada de observações empíricas do comportamento animal e humano. Ora, Hierocles cita os ‘movimentos coesivos’ da alma sobre si e sobre o corpo para defender que a condição para a percepção das partes do corpo é percepção sobre ela mesma. E, assim, marcando a continuidade da autopercepção.

Podemos perceber que o amor-próprio (*philautía*) desempenha um papel de condição de possibilidade para a autopreservação. Ora, sem o referido *apetecimento* que os animais sentem pela sua constituição, não haveria motivo para preservá-la. Esta consideração encontra respaldo no argumento estoico de que a natureza não haveria de produzir os seres para a própria destruição, de tal forma a desprezarem a si mesmos.

Por fim, nos parece muito acertada a opinião de Gourinat (2016) de que os *Elementos de Ética* funcionam como um propedêutica à ética estoica. Para ele, não se trata de um texto sobre ética, mas sobre psicologia animal. De fato, a um leitor moderno se assemelharia mais acertadamente a um escrito sobre uma medicina antiga ou algo do gênero, os argumentos são, em sua maioria, empíricos e possivelmente muito persuasivos para uma audiência antiga. Mas se distanciam, em alguma medida, das grandes questões éticas que assolam o sistema estoico. Efetivamente, este tipo de escrito se alinha à tendência geral das éticas helenísticas de buscar na natureza o padrão ético da vida humana. Ainda assim, os escritos de Hierocles iluminam as bases da ética estoica ao apresentar os princípios mais basilares do que chamamos de cuidado de si, alguns princípios éticos que se originam a partir da tendência inata de autopreservação. A grande questão que se segue é como esses princípios se transmutam na natureza racional do ser humano, e de que forma haveria uma continuidade entre ética e natureza. Assim, o ponto que trabalharemos a seguir é a continuidade desse mesmo processo em direção aos *outros*, agora num contexto dos agentes plenamente racionais, e o que alguns comentadores chamam de *oikeiosis* social.

1.4 OS ESTOICOS E A PREOCUPAÇÃO COM O OUTRO:

Nosso objetivo neste capítulo é tratar de questões relacionadas ao modo como os estoicos lidavam com as relações interpessoais e a preocupação/cuidado com o outro. O caminho que pretendemos percorrer perpassa pela conhecida tensão entre as supostas *oikeiōsis* pessoal e a social, bem como pela discussão sobre as atitudes adequadas (*kathekon*) e a concepção de indiferentes. Nosso problema será descobrir como os estoicos lidam com o conflito entre o dever de buscar o bem do outro partindo de uma ética eudemonista que considera tudo aquilo que é externo é também indiferente. Esse trabalho se insere dentro de uma discussão recente sobre algumas características da ética estoica no que diz respeito ao seu pensamento social ainda pouco explorado.

Antes de começar a descrever a forma como os estoicos pensam as relações interpessoais, é necessário compreender qual o espaço ocupado pelo *outro* na ética estoica. Para tanto, talvez um bom ponto de partida seja o primeiro capítulo do Manual de Epicteto:

Das coisas existentes algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa 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. (Trad. Aldo Dinucci).

Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, 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. (*Ench.* 1.1).

Nesse excerto, Epicteto propõe uma releitura da célebre máxima axiológica dos estoicos de que existem coisas boas, más e indiferentes¹⁷⁴, substituindo por uma distinção entre aquilo que “está sob nosso encargo” e o que não está (*eph hemin* e *ouk eph hemin*). Com isto, Epicteto entende que as coisas indiferentes são aquelas que não estão sob nossa responsabilidade, enquanto as coisas que podem ser boas ou más estão. Partindo dessa distinção, Epicteto opta por

¹⁷⁴ “Ταὐτ' <εἶναι> φησιν ὁ Ζήνων, ὅσα οὐσίας μετέχει· τῶν δ' ὄντων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακά, τὰ δὲ ἀδιάφορα. (Ario Dídimo *Stob.* 2. 57-58 Wachsmuth). “Isso existe, dizia Zenão, tanto quanto participa da substância. Dos existentes, uns são coisas boas, outras más e outras indiferentes”.

uma leitura descritiva que estabelece um critério mais simples e objetivo para reconhecer aquilo sobre o que a nossa ação ética pode se debruçar. Em contraste com uma discriminação baseada basicamente em valores morais, i.e. bom, mal e indiferente. Mas nosso ponto aqui é mostrar que o *Outro*, seu pensamento, suas opiniões e ações são coisas que não estão sob nosso encargo e, portanto, *poderiam* contar como coisas indiferentes¹⁷⁵.

Enquanto os bens se restringem à Virtude e tudo aquilo que pertence à Virtude, e os males aos Vícios e tudo aquilo que pertence ao Vício; os Indiferentes (*adiáphora*) compreendem todas as demais coisas. Contudo, relacionamo-nos com os indiferentes na medida em que constituem os materiais para a nossa ação¹⁷⁶. Nas palavras dos estoicos, os Indiferentes são “coisas entre as boas e as más”¹⁷⁷, assim como “não trazem mais danos do que benefícios”¹⁷⁸ – ou seja, não contém um valor moral em si. Assim, podemos contar entre os Indiferentes: a fama, a saúde, a quantidade de fios de cabelo na cabeça etc. Seguindo essa linha de pensamento, o relato encontrado em Diógenes Laércio acentua que os Indiferentes não contribuem mais ou menos para a felicidade (*eudaimonia*) e nem são capazes de determinar impulsos ou aversões (*horme* e *aphormé*)¹⁷⁹. No entanto, ainda que não sejam coisas boas ou más, são ‘meios’ ou dão oportunidade para atitudes e escolhas boas ou más¹⁸⁰ e o seu ‘uso’ pode ser ou não constituinte da felicidade¹⁸¹. Nesse sentido, os estoicos estão comprometidos com a posição de que a felicidade e a sua proposta moral não são afetadas necessariamente, por exemplo, por estar doente ou saudável, por ter fama ou não.

Entretanto, alguns estoicos concordam em considerar uma subdivisão entre os Indiferentes: os chamados ‘Indiferentes preferíveis’ ou ‘escolhíveis’ (*proēgmenon*), bem como o seu oposto. As principais fontes para este tema são os

¹⁷⁵ Reydam-Schils (2002, p. 227) considera que os estoicos romanos têm dificuldade em listar as relações sociais entre os indiferentes.

¹⁷⁶ DL 7.101-3 (LS 58A); *Diss.* 1.29.2.

¹⁷⁷ *Stob.* 2. 57-58 (ed. Wachsmuth).

¹⁷⁸ DL 7.102 (LS 58A).

¹⁷⁹ DL 7.104 (LS 58 B).

¹⁸⁰ Um exemplo corrente nas fontes estoicas é o da faca que pode ser utilizada tanto para matar e realizar uma má ação ou para preparar uma refeição e, portanto, uma boa ação, enfatizando seu caráter indiferente. Cf. Epict. *Diss.* 1.16.7-9.

¹⁸¹ Cf. nota 33.

textos de Diógenes Laércio¹⁸², Cícero¹⁸³ e Ário Dídimo¹⁸⁴. De um modo geral, essas fontes nos informam que os Indiferentes, ainda que não sejam estritamente bons ou maus (isto é, não sejam constituintes daquilo é Virtude ou Vício), podem ser ‘selecionados’ em relação a outros Indiferentes. Um exemplo claro dessa noção é a preferência pela Saúde em detrimento da Doença.

Uma possível justificação para isso é a concepção estoica da *proton oikeion*, que descreve o surgimento do impulso para a autopreservação¹⁸⁵. Nesse sentido, os impulsos desse primeiro aspecto da *oikeiōsis* (como por exemplo, o impulso de buscar a saúde do corpo) está ‘de acordo com a natureza’. Por isso, como interpreta Long & Sadley¹⁸⁶, entre os Indiferentes podemos contar aqueles que são ‘primariamente de acordo com a natureza’ (PAN) e ‘primariamente contra a natureza’ (PCN), quanto a sua relação com a *proton oikeion* e sua propensão a contribuir ou não para a constituição do ser vivo – capazes, portanto, de gerar um impulso no mecanismo animal. Com o amadurecimento e o prosseguimento do processo de *oikeiōsis* (a etapa que Hierocles chama de *oikeiōsis hairetike*¹⁸⁷), deve surgir uma compreensão mais refinada sobre a seleção das coisas nas categorias *de acordo* ou *contra a natureza*, isto é, bens morais (que Long & Sadley chamam de AN e CN). Os Indiferentes Preferíveis possuem ‘mais valor’ (*axios*), são ‘escolhíveis’ por si mesmos, estão de acordo com a natureza (e não estão contrárias a ela) e devem ser tomados (*lēpta*) ou são aptos a serem selecionados (*ekletiké*). Ainda assim, é preciso notar que as coisas que contam nessa subdivisão não são boas ou más estritamente falando, porque não têm uma relação de necessidade com a Virtude ou o Vício, bem como com o benefício ou o dano. Seu valor é circunstancial/acidental e não necessário, mesmo que sejam capazes de gerar ou não impulsos em nós.

A partir de Estobeu, podemos interpretar que as coisas AN têm um certo componente objetivo quanto ao seu valor, isto é, ainda que dependa do juízo de um

¹⁸² DL 7. 101-10.

¹⁸³ *De Fin.* (3. 20; 50-61).

¹⁸⁴ Stob. 2. 79-86 (ed. Wachsmuth).

¹⁸⁵ Tema que trabalhamos no subcapítulo 1.3.

¹⁸⁶ *Cf.* LS I p. 357.

¹⁸⁷ Hier. *EE* IX 1-10.

agente moral, a Saúde, por exemplo, parece ser objetivamente ‘escolhível’ nas diversas situações:

Todas as coisas em acordo com a natureza possuem valor, enquanto todas as coisas contra a natureza não possuem valor. O valor é dito de três modos: a contribuição ou o valor em si e o benefício do examinador. E em terceiro, o qual Antípatro chama ‘seletiva’, segundo isto, quando as coisas são postas, são escolhidas essas coisas <as seletivas> em completa oposição a essas <circunstâncias>, por exemplo: a saúde em oposição à doença, a vida em oposição à morte, a riqueza em oposição à pobreza. Segundo a mesma proporção, o desvalor é dito de três modos: quando colocados em oposição aos sinais indicados diante dos três valores mencionados.

Πάντα δὲ τὰ κατὰ φύσιν <ἀξίαν> ἔχειν καὶ πάντα τὰ παρὰ φύσιν <ἀπαξίαν.> Τὴν δὲ <ἀξίαν> λέγεσθαι <τριχῶς,> τὴν τε <δόσιν> καὶ <τιμὴν καθ' αὐτὸ> καὶ τὴν <ἀμοιβήν> τοῦ δοκιμαστοῦ· καὶ τὴν <τρίτην,> ἣν ὁ Ἀντίπατρος ἐκλεκτικὴν προσαγορεύει, καθ' ἣν διδόντων τῶν πραγμάτων τάδε τινὰ μᾶλλον ἀντὶ τῶνδε αἰρούμεθα, οἷον ὑγίειαν ἀντὶ νόσου καὶ ζωὴν ἀντὶ θανάτου καὶ πλοῦτον ἀντὶ πενίας. Κατὰ τὸ ἀνάλογον δὲ καὶ <τὴν ἀπαξίαντριχῶς> φασὶ λέγεσθαι, ἀντιτιθεμένων τῶν σημαινομένων [2.7.7f.10] τοῖς ἐπὶ τῆς τριττῆς ἀξίας εἰρημνοίς. (Stob. *Ecl* 2.83,10-84,2 [*SVF* 3.124]).

Long & Sadley¹⁸⁸ consideram que não há motivos para julgar que a ‘Saúde’, por exemplo, não cumpriria todos os requisitos de algo que esteja entre as coisas AN, e, por isso, seu ‘valor’ seria dado *per se* e de maneira objetiva no mundo. Contudo, ainda recai sobre o agente moral o juízo/assentimento (*synkathathesis*) sobre os Indiferentes, bem como a escolha de selecioná-los em relação a outros. Noutras palavras, ainda que a ‘Saúde’ tenha algum valor objetivo como algo preferível (ainda que indiferente), haverá situações em que escolher o seu oposto, isto é, a ‘doença’ estará em acordo com a natureza. Porém, dada a nossa incompreensão do Destino, na maioria dos casos será mais adequado escolher as coisas AN. Um excerto de Epicteto descreve com alguma clareza esse raciocínio:

Por isso, Crisipo disse belamente que: na medida em que as coisas que se passam permanecem obscuras para mim, sempre me atenho, diante do acontecer, ao que é melhor adaptado/mais bem ordenado segundo a natureza.

¹⁸⁸ Long & Sadley. *Hellenistic Philosophers*, Tomo II (p. 351).

Pois, o próprio Deus me fez de modo a ser capaz de exercer seleções. Se eu percebesse que foi ordenado <pelo Destino> que eu adoeça agora, me impulsioneira em direção a isso. Pois também o pé, se tivesse entendimento, prontamente se impulsioneira em direção à lama <para salvar o corpo>.

διὰ τοῦτο καλῶς ὁ Χρῦσιππος λέγει ὅτι ‘μέχρις ἂν ἄδηλά μοι ᾗ τὰ ἐξῆς, αἰ τῶν εὐφροσύνων ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν· αὐτὸς γάρ μ' ὁ θεὸς [2.6.10.1] ἐποίησεν τούτων ἐκλεκτικόν. εἰ δέ γε ᾗδειν ὅτι νοσεῖν μοι καθεύμαρται νῦν, καὶ ὥρων ἂν ἐπ'αὐτό· καὶ γὰρ ὁ πούς, εἰ φρένας εἶχεν, ὥρμα ἂ ἐπὶ τὸ πηλοῦσθαι.’ (*Diss* 2.6.9-10).

Neste fragmento, Epicteto Epicteto evoca a discussão sobre a liberdade no interior de um sistema ético que compreende o Destino como ordenador dos eventos. Nesse sentido, o filósofo reitera que os seres humanos possuem a capacidade distintiva de seleção (*eklektikon*) e que o caminho para a tranquilidade reside em realizar as seleções entre os indiferentes considerando o ordenamento dos eventos pela Providência. Contudo, ao citar Crisipo, deixa claro que, dada a incapacidade do agente moral em prever os acontecimentos ordenados pela Providência, convém selecionar o que contamos entre os AN. Embora sejam indiferentes, tais coisas parecem conduzir mais facilmente para a felicidade do que outras.

Por outro lado, seria necessário conhecer o Destino para selecionar deliberadamente aquilo que contamos entre as CN. Essa ressalva é fundamental para Epicteto construir seu argumento sobre a relação ‘Parte x Todo’. Pois, através desse raciocínio, é possível compreender por que, às vezes, o dano da parte serve ao bem do todo: se o pé raciocinasse, por exemplo, seria racional para ele mergulhar na lama para salvar o corpo¹⁸⁹. Epicteto reconhece, de certa forma, algum tipo de objetividade na representação de certos objetos. Existem algumas representações que possuem uma força persuasiva que impele o *hēgemonikon* a assentir a uma determinada proposição. Essa hipótese ganha alguma força quando avaliamos consideramos que ele opera com a noção de *phantasia pithané*¹⁹⁰, entendendo-a como um tipo de *phantasia* capaz de nos levar a uma certa opinião específica. A

¹⁸⁹ *Diss.* 2.5.24-25. Ver também *Diss.* 1.2.

¹⁹⁰ *Diss.* 1.20.7-8; 1.27.3; 2.18.24; 3.8.4; *Ench.* 1.5.

morte de um ente querido, por exemplo, leva-nos facilmente à crença de que a morte é um mal e uma perda para nós.

Contudo, essa classe dos Indiferentes preferíveis não era ponto pacífico entre primeiros estoicos e será questionada posteriormente pelos cétricos acadêmicos. É notória a opinião divergente entre os estoicos de Hersilo e Aristão, que consideravam essa divisão inconsistente com a finalidade da vida ética do sábio estoico. Considerando, em linhas gerais, que uma distinção como esta inviabiliza a proposta do sábio seguir exclusivamente o que é bom e ser perfeito em todas as suas ações¹⁹¹. Além disso, é claro que não podemos deixar de notar o caráter contraditório de conceber Indiferentes preferíveis ou não. Ora, como algo pode ser indiferente e ainda assim ter alguma característica que o torne ‘escolhível’ em relação a outro – isto não deve ser completamente indiferente, pelo menos. Este será o cerne da crítica cétrica contra a axiologia estoica.

Voltaremos a esse ponto mais adiante com o intuito de identificar como os outros filósofos se inserem nessa discussão. O que é importante salientar aqui é a ética epictetiana (assim como a ética estoica) centra-se nas atitudes internas, sendo acusada constantemente de um “*ensimesmamento*”, que busca exclusivamente a tranquilidade pessoal da alma, o ‘egoísmo socrático’. Advogando o exercício filosófico sobre as coisas que são “encargos nossos” e deixando de lado aquilo que não é “encargo nosso”¹⁹². Nesse viés, apresenta-se uma tensão bem estabelecida nos estudos de filosofia antiga: ainda que se trate de uma filosofia centrada na busca da felicidade e do bem pessoal, há uma preocupação constante com o outro, abrangendo o desempenho dos papéis sociais e atitudes voltadas ao bem do próximo.

Diante dessa tensão, pretendemos aqui mostrar algumas características do pensamento social dos estoicos. Ao contrário de outras escolas helenísticas, o estoicismo sempre esteve preocupado com a dimensão social da vida humana. Essa preocupação com a sociedade assume uma centralidade na obra dos autores do chamado estoicismo imperial, como Cícero, Sêneca, Musônio, Epicteto e Marco

¹⁹¹ Cf. *SVF* III, 18; III, 545; III, 549; III, 560; Sên. *Cartas* 92, 3; M. Aur. *Meditações*, IV, 25.

¹⁹² Exemplos dessas posições podem ser encontrados em Epict. *Ench.* I; Mus. *Frag.* 38.

Aurélius. Todos eles autores romanos fortemente influenciados pelas preocupações e dinâmicas da sociedade romana de sua época.

Retornando ao Estoicismo Antigo, podemos encontrar algumas passagens atribuídas a Zenão de Cítio e Crisipo de Sólis que afirmam explicitamente os deveres sociais do sábio estoico, demonstrando a preocupação com a dimensão social da vida desde os primórdios da escola. A figura do sábio estoico talvez seja o conceito ético mais emblemático do Estoicismo, considerado o paradigma da ação moral adequada. Contudo, em oposição ao Epicurismo, a excelência moral do sábio implica o envolvimento em questões públicas e o zelo com a sociabilidade natural. Pautado no exercício das funções sociais como, por exemplo, o cumprimento do dever de contrair matrimônio¹⁹³ com o objetivo de beneficiar a sociedade ao constituir família¹⁹⁴.

Diógenes Laércio preserva em suas *Vidas* a concepção de Crisipo sobre os deveres (*kathēkonta*) em que lista deveres sociais como respeitar os pais, cuidar da família e da pátria dentre outras¹⁹⁵. O doxógrafo registra ainda a tese de que os sábios detêm a realeza, isto é, possuem a capacidade plena de governar¹⁹⁶. Zenão escreveu uma *República* na qual descreve uma sociedade ideal em que as mulheres e os filhos são tomados em comum¹⁹⁷. Além disso, argumenta que o homem sábio é útil à sociedade, uma vez que a exercício de suas virtudes é necessariamente benéfico para os outros: o Sábio é um amigo extremamente confiável¹⁹⁸, seu autocontrole e sua capacidade de não reagir às situações de maneira emocionalmente carregada permite se relacionar de maneira mais proveitosa com o outro¹⁹⁹.

No contexto do chamado Estoicismo imperial, Epicteto argumenta que só é possível amar verdadeiramente alguém se é capaz de fazer julgamentos de valor corretos²⁰⁰. Musônio, por sua vez, caracteriza o filósofo como alguém filantropo,

¹⁹³ Cf. *SVF* III. 63; III. 255.5; Cic. *Fin.* 3.68; Mus. *Diat.* xiv; DL 7.121, 123.

¹⁹⁴ Esse tópico retorna constantemente nos escritos dos estoicos romanos, que se esforçam na direção de defender que o casamento está em consonância com a vida filosófica. Cf. Mus *Diat.* XIV.

¹⁹⁵ DL 7.108-109.

¹⁹⁶ DL 7.122.

¹⁹⁷ DL 7. 121-131. Ao longo da história a República de Zenão é acusada de conter um tom cínico.

¹⁹⁸ DL 7. 117-18; Cic. *Fin.* 3- 71; Ario Dídimos ap. Stob. *Ecl.* 2. 21-102. 3 W.; Plut. *Con. not.* 1076 A.

¹⁹⁹ Sen. *Clem.* 2 .5.3; 2. 6.1.

²⁰⁰ *Diss.* 2.22.

capaz de beneficiar o próximo²⁰¹. Eles defendiam, portanto, que a vida filosófica ou virtuosa não era incompatível com as obrigações sociais²⁰². Além disso, tal posição pode ser remetida à ortodoxia estoica, o que é atestado pelos fragmentos que acessamos sobre a opinião dos primeiros escolarcas estoicos.

Mas o que motiva o agente moral a preocupar-se com o outro, diante da ética eudemonista defendida pelos estoicos? A resposta que parece fazer mais sentido perpassa a doutrina estoica da *oikeiōsis* ou apropriação. Nesse contexto, insere-se a tensão entre essas duas abordagens ou concepções da doutrina estoica da *apropriação*. Muitos comentadores²⁰³ consideram que há uma *oikeiōsis* pessoal, direcionada à busca da felicidade e ao melhoramento pessoal; e uma social, direcionada ao bem da comunidade e ao cuidado dos *outros*. Assim, podemos entender que a *oikeiōsis* descreve os nossos impulsos para a nossa própria conservação, a busca dos verdadeiros bens que conduzem à *eudaimonia*, bem como nossa tendência para a sociabilidade. Segundo Magrin²⁰⁴, as duas formas de *oikeiōsis* são designadas para explicar coisas distintas: a pessoal, pelo seu apelo à consideração de si, é evocada para explicar como os humanos progridem moralmente para alcançar a felicidade, enquanto a social é utilizada para explicar como os humanos criam comunidades e promovem a Justiça. Klein (2016), por sua vez, considera que os padrões de motivação presentes na *proton oikeion* permanecem no caso dos agentes plenamente racionais, implicando numa falsa oposição entre formas distintas de *oikeiōsis*.

Um outro modo de compreender a *apropriação* em relação à sociabilidade humana e as atitudes adequadas (*kathēkonta*) no campo social, é apresentado pela professora Reydam-Schils em seu artigo intitulado *Human Bonding and Oikeiosis in Roman Stoicism* de 2002. Segundo a estudiosa, há dois níveis segundo os quais o princípio divino se manifesta em nossa natureza social: a) *natureza de baixo nível*: aquela que engendra em nós, humanos, tanto um impulso de autopreservação

²⁰¹ *Diat.* viii.117; xx.48; xiv.80; xvii.25.

²⁰² A diatribe xiv de Musônio intitulada “O casamento é um impedimento para o exercício da filosofia?” (ΤΙ ΕΜΠΙΟΔΙΟΝ ΤΩΙ ΦΙΛΟΣΟΦΕΙΝ ΓΑΜΟΣ) se dedica precisamente a discutir as razões que tornam a atitude de casar-se compatível com a vida filosófica. Entendemos melhor a relevância desse tipo de questão nessa época a partir do texto de Cícero em *De Officiis* III.20.69, em que argumenta que a vida política e do serviço público não é incompatível com a dedicação à filosofia.

²⁰³ Cf. Brink (1956), Inwood (1983), Brennan (2005), Pembroke (1971) entre outros.

²⁰⁴ Magrin, 2018, p. 294.

quanto um sentimento cuidado pela prole, o *starting-point* para a nossa sociabilidade²⁰⁵; b) *A natureza que os humanos compartilham com os deuses*: visão estoica de que vivemos numa cidade cósmica regida pela Razão e compartilhada por deuses e humanos²⁰⁶. Trata-se, portanto, de duas formas ou aspectos da Natureza em nós, em níveis supostamente distintos. Ora, a primeira natureza é primitiva e instintiva, não leva em conta o desenvolvimento da racionalidade dos agentes e está em um nível *impulsivo* que compartilhamos com os animais. Já a segunda, manifesta-se na figura do agente moral e do adulto plenamente racional, leva em conta tanto a nossa agência moral quanto a relação com os planos da Providência e a ideia da cidadania cósmica. No entanto, segundo Reydam-Schils, mesmo que os estoicos considerem as leis e deveres da cidade cósmica para a sua atuação ética, as atitudes e ações sempre se materializam numa sociedade real. Pois, a Razão, para os estoicos, está sempre contextualizada na sociedade concreta e, portanto, leva em conta as relações tradicionais e comunidades específicas²⁰⁷.

Seguindo uma linha de pensamento semelhante, Schofield (1995) chama a atenção para o modo como os estoicos recorrem a abordagens convergentes para explicar a nossa preocupação com o outro e como isso se estabelece como fundamento para a Justiça. Por um lado, podemos considerar que os estoicos concebiam a Justiça fundamentada na Razão e na lei da Natureza; por outro, há evidências de que também consideravam a *apropriação* o fundamento da Justiça. Schofield denomina essa primeira via de teológica, na medida em que se sustenta, em última análise, na Providência divina, ao passo que a segunda recebe a designação de ética, por basear-se na natureza humana. É importante salientar que a abordagem ética possui um caráter probabilístico e recorre a analogias com os animais, enquanto a vertente metafísica possui um caráter argumentativo apoiado na estrutura da cidade cósmica e da providência divina²⁰⁸.

Há algumas respostas interessantes para essa suposta tensão. Reydam-Schils e Schofield parecem considerar que ambas as abordagens justificam a mesma tendência à sociabilidade e os princípios que fundamentam a Justiça. Nesse sentido,

²⁰⁵ Cic. *Fin.* 3. 62=LS 57F.

²⁰⁶ Cf. Cic. *Fin.* 3. 64=LS 57F. E, como dissemos, os sábios também devem se envolver em questões públicas e tomar parte na sociedade (3. 68=LS 57F).

²⁰⁷ Reydam-Schils, 2002, p. 225-226.

²⁰⁸ Schofield, 1995, p. 210-211.

tanto a natureza de *baixo nível* quanto aquela que compartilhamos com os deuses são orientadas à sociabilidade: a primeira, por descrever o impulso de cuidado da prole, e a segunda, por fundamentar a sociabilidade humana a partir de um alto padrão ético que se espelha nos deuses e na ordenação do *cosmos* determinado pela Providência. A consideração da atuação ética humana espelhada na cidade cósmica de deuses e humanos é um tema bastante espinhoso nos estoicos. De certo modo, talvez um *puzzle* que realmente faz parte da doutrina e que possivelmente não passava por questionamento dentro da escola, mas talvez tenha sido tratado como um aspecto intrínseco.

Consideramos que a leitura da professora Reydam-Schils uma resposta autêntica e pertinente à referida tensão (a saber, entre as duas formas de *oikeiōsis* e a classificação das relações sociais entre os indiferentes). Embora os outros possam ser vistos, sob certos aspectos, como indiferentes preferíveis, a relação intrínseca entre racionalidade e sociabilidade nas fontes estoicas²⁰⁹ indica que eles transcendem tal categoria, não sendo “apenas materiais para o nosso exercício de virtude”²¹⁰. Nesse sentido, Reydam-Schils descreve a distinção que estabelece entre os indiferentes preferíveis e as relações sociais:

Neste último caso, a operação da razão consiste numa seleção racional das coisas passíveis de valor que correspondem às inclinações e necessidades da nossa natureza pré-racional, de nível inferior e *oikeiōsis*; no caso das relações sociais a disposição e inclinação afetiva são intrínsecas à própria razão. Isso faz toda a diferença. Daí podemos compreender que em algumas de nossas fontes os amigos estão aliados à vida da virtude e do bem, como propícios a isso, sem serem classificados entre os ‘indiferentes preferidos’. (Reydam-Schils, 2002, p. 245).

Consideramos que a resposta da Reydam-Schils não soluciona satisfatoriamente a tensão entre a busca do bem próprio e do bem comum. Permanece obscuro tanto o estatuto das relações sociais, entendidas a partir da concepção de indiferentes, quanto a normatividade da razão em prescrever as

²⁰⁹ Cf. Sen. *Car.* 95.33; 124. 14-15; 48. 2-4; M. Aur. *Med.* 11. 4; Epict. *Diss.* 1. 19. 7-15; Cic. *Off.* 3. 52.

²¹⁰ Crisipo citado por Plut. *Comm. not.* 1069 E ff.; Cic. *Fin.* 3. 61; Epict. *Diss.* 1.29.3, 3.3.8; Cf. Sen. *Ben.* 4. 18.2.

atitudes adequadas às relações que mantemos. Parece-nos que a solução da comentadora se limita a afirmar a conformidade das relações sociais com a Razão, estabelecendo uma máxima sem, contudo, resolver problema principal. Sua proposta interpretativa assemelha-se a uma petição de princípio: preocupar-se com os outros é lícito porque está em conformidade com a natureza (i.e., com a razão); mas, por que é conforme à razão tratar indiferentes como bens? A resposta implícita seria: porque manter relações sociais é algo racional. O mero fato de o cuidado com as relações sociais estar em conformidade com a razão não resolve o problema dos indiferentes, nem justifica suficientemente a autorização para preterir, por vezes, a nossa própria felicidade em favor do bem da comunidade. Contudo, é preciso notar um ponto favorável à hipótese da autora: a concepção de que a afeição pelo cosmos e por todos os humanos é algo raro, acessível plenamente apenas aos Sábios. Assim, podemos verificar que há alguma gradação no processo afetivo da *apropriação* do *outro*: quanto mais sábio (i.e. racional), maior a capacidade do agente de se familiarizar com o cosmos e mais próximo está da comunhão (*koinonia*) completa.

1.5 CONCLUSÃO.

Como vimos até agora, o termo *oikeiosis* é pouco usual e de difícil compreensão. As palavras usuais que compõem o seu campo semântico são acentuadamente polissêmicas, tornando a interpretação e a tradução adequada uma tarefa complexa. Por outro lado, buscando esclarecer conceitualmente este filosofema, procuramos estabelecer uma relação histórica com o conceito de *oikeion* tal como avaliado na *República* platônica, uma fonte pré-helenística. Posteriormente, investigamos o tema da *prōton oikeion*, isto é, das primeiras coisas apropriadas, bem como alguns aspectos do que convencionou-se chamar de *oikeiōsis* social.

As fontes relevantes informam que animais se apropriam *continuamente* da sua constituição desde o momento do nascimento. Ora, enquanto percebem a si mesmos, suas vulnerabilidades e habilidades, buscam preservar essa constituição, em um movimento condicionado por um sentimento de amor-próprio. Trata-se,

inicialmente, de um processo um tanto rudimentar e instintivo. Contudo, embora a avaliação estoica se apoie majoritariamente em observações empíricas do comportamento animal, o processo de apropriação não se esgota na autopreservação instintiva da própria constituição. Com o desenvolvimento da racionalidade nos humanos, as fontes estoicas apresentam indícios de que esse mesmo processo fomentará tanto a busca dos bens morais quanto a nossa sociabilidade, revelando-se como o fundamento natural da Justiça.

No que tange à primeira *apropriação*, acreditamos que os conceitos trabalhados mais relevantes sejam: a autopercepção e a reflexividade; o debate contra os críticos a favor da autopercepção; a importância da autopercepção contínua e inata; e a relação entre amor-próprio e autopreservação. O encadeamento argumentativo entre estes pontos constitui o traço mais marcante desta etapa inicial da teoria da *oikeiōsis*, indicando, como sugere o título da obra de Hierocles, os “elementos” primordiais da Ética Estoica.

Em outro momento, caracterizado pela tradição de comentários como *oikeiosis* social, observamos os filósofos indicarem deveres em relação aos outros – em geral, aos familiares, à pátria e aos deuses. O argumento recorrente para justificar o impulso de cuidado em relação ao outro surge no seio da consideração do nosso amor em relação à prole. Trata-se de outro raciocínio ancorado em observações empíricas, recorrendo à natureza para sua justificação: tanto animais quanto humanos nutrem um amor natural por seus descendentes. Nos humanos plenamente racionais, esse cuidado pode expandir-se para outros familiares e até para os concidadãos²¹¹. Seria esse também o fundamento da Justiça, na medida em que a relação com o outro determina nossa compreensão acerca daquilo que é devido a cada um.

No entanto, como frisamos anteriormente, a relação entre o cuidado de si e o cuidado do outro não deixa de ser conflituosa. A literatura estoica oferece diversos exemplos cotidianos que evidenciam essa tensão, como o episódio descrito por Epicteto em *Diss* 1.11, no qual um pai, embora deseje ajudar a filha doente,

²¹¹ Sobre a imagem dos círculos concêntricos, ver Híeroclès *apud* Stob, *Ecl.* 4.84.23, onde o filósofo descreve o dever ético de “trazer os círculos externos para dentro” (συνάγειν τοὺς κύκλους). A mesma metáfora se encontra em Cíc, *Off* 1.53-54, em que descreve a gradação da sociedade (*gradus societatis*) partindo do núcleo familiar até abarcar toda a humanidade.

revela-se incapaz de lidar psicologicamente com o sofrimento dela. Como mostramos, o estatuto axiológico do *outro* na ética estoica é complexo: trata-se de um indiferente, mas certamente não de um indiferente qualquer, o que nos leva a situá-los entre os “indiferentes preferíveis”. Contudo, os *outros* se distinguem dos meros preferíveis materiais por demandarem um tipo específico de agência; assim, as ações a eles direcionadas são compreendidas como *kathēkonta* (ações apropriadas), o que sugere que o tratamento dispensado ao outro compõe a plenitude da nossa racionalidade e a realização da natureza social humana.

No próximo capítulo, pretendemos explorar ainda mais a dimensão social da apropriação, avaliando de perto a obra de Epicteto, não apenas porque nele essa tensão aparece com maior clareza, mas também porque avaliamos que ele trata mais explicitamente do cuidado do outro. Além disso, temos boas evidências de que Epicteto tinha em mente a teoria estoica da *oikeiōsis* ao abordar temas relativos à vida social e a natureza comunitária dos humanos²¹². Demonstrando uma preocupação com o bem da sociedade, a organização das famílias e a estrutura social que permeia a vida ética dos indivíduos. Ele incentiva, assim, ações que cumpram a responsabilidade social de cuidado para com o próximo. Nesse contexto, insere-se o que chamamos “ação comunitária”, isto é, uma concepção de ação ética que visa o bem social (o cuidado dos outros). Contudo, reiteramos a referida incongruência entre o impulso de autopreservação, inerente à *prōton oikeion*, e as inclinações comunitárias.

²¹² Cf. Musônio, *Diat.* XIV; Epicteto, *Diss.* 1.3, 1.9 e 1.19. Concordam com esta posição: Dinucci (2016), Inwood (1996), Magrin (2018), Salles (2012), Ramelli (2009) e Reydam Schils (2006).

2. AÇÃO COMUNITÁRIA EM EPICTETO.

No capítulo anterior abordamos a teoria estoica da *oikeiōsis* tal como temos notícia a partir das fontes antigas. Aprendemos que parte dos comentários separam o processo da *apropriação* em dois momentos ou aspectos distintos, a saber, uma forma de *apropriação* social e outro pessoal. Além disso, consideram haver uma tensão entre essas duas, algo como uma oposição entre um impulso altruísta e/ou egoísta, uma tensão que se traduz, em alguma medida, entre o *cuidado de si* e dos *outros*. No entanto, escolhemos seguir a reconstrução do argumento da *oikeiōsis* de Klein (2016), a quem a premissa mais importante é entender que o impulso de autopreservação permanece o mesmo desde o nascimento até a vida adulta quando se alcança a plenitude da razão²¹³. Isto porque, segundo Klein, a preservação da constituição pode ser entendida como a preservação do *hēgemonikon*, isto é, a parte diretriz da alma. Nesse esforço, outros comentários reúnem argumentos em favor da hipótese de que todas as etapas da *apropriação* têm o sentido orientado para a sociabilidade²¹⁴.

Seguindo essa linha de raciocínio, buscaremos compreender os mecanismos de ação ligados à *oikeiōsis* relevantes para a realização do que chamamos ‘ação comunitária’. Inicialmente consideramos conveniente definir, ainda que de modo operacional, este conceito. Assim, por ‘ação comunitária’ entendemos a atitude individual orientada para o bem comum ou dos outros. Em outras palavras, trata-se de uma forma de ação ética voltada ao cuidado com os outros, em diferentes níveis de proximidade estendendo-se do convívio imediato aos concidadãos e à humanidade como um todo. Nesse sentido, os filósofos estoicos do chamado período imperial ou romano foram os que mais se dedicaram ao tema. Partimos da hipótese de que a ênfase prática e o estilo literário dos textos produzidos nesse período indicam, dentre outros aspectos, uma vinculação dos pensadores às demandas da vida cotidiana. Consequentemente, observa-se um foco específico nas questões relativas ao convívio com os concidadãos na cidade, bem como às relações

²¹³ Cf. Klein, J. ‘The Stoic Argument from Oikeiōsis’. Oxford Studies in Ancient Philosophy 50, 2016, p. 143-200.

²¹⁴ Cf. Magrin (2018); Reydams-Schils (2002, 2005); Klein (2016).

com parentes e membros da família. Por isso, temas que tocam direta ou indiretamente as relações com os outros são tão frequentes nesses escritos.

Com base nas considerações do capítulo anterior, identificamos dois desdobramentos da nossa questão que, por sua particular relevância, exigem um exame mais aprofundado. Por um lado, parece haver uma conexão substancial entre a teoria de *oikeiōsis* e a virtude da Justiça, entendida como uma das principais virtudes sociais da ética estoica. A Justiça, nesse contexto, é uma disposição voltada essencialmente ao outro, na medida em que implica a deliberação sobre a conduta mais adequada em relação ao próximo²¹⁵. Por outro lado, é preciso considerar a relação entre *oikeiōsis* e a teoria da ação estoica. Com o objetivo de investigar como o impulso de autopreservação se manifesta, nos seres racionais, enquanto uma orientação prática voltada para os bens morais – conforme os desdobramentos da *oikeiōsis* encontrados em Hierocles. Essa análise nos conduz à reflexão sobre o conceito de ações apropriadas (*kathēkonta*) e à teoria da ação no Estoicismo.

Outro ponto relevante a ser abordado no início deste capítulo é a fundamentação da hipótese de trabalho que orienta nossa investigação, qual seja, que a doutrina da *oikeiōsis* desempenha um papel fundacional no sistema estoico no que se refere à ética humana. Se isto for confirmado, teremos uma forte evidência de que a ‘ação comunitária’ está ancorada na *oikeiōsis*. E, portanto, poderia ser entendida como um dos desdobramentos da referida doutrina. Noutras palavras, acreditamos que a *apropriação* poderia tornar as ações comunitárias consistentes com a axiologia estoica e, em alguma medida, com os requisitos que conduzem à *ataraxia*. Nesse sentido, essa abordagem pode oferecer uma explicação capaz de harmonizar a busca pela própria felicidade e as ações voltadas ao bem do outro. No entanto, cabe questionar: como lidar com situações em que há uma tensão evidente entre esses dois cursos de ação? O que, nessas circunstâncias, caracterizaria o *kathēkonta* (ação apropriada)? Essas questões serão objeto de investigação no próximo capítulo.

Para iniciarmos a discussão entre a relação da doutrina da *oikeiōsis* e as ações comunitárias, será imprescindível compreender a natureza destas últimas.

²¹⁵ Ver Definições da Justiça na tradição estoica: Stob. *Ecl.* II.7.5b (=SVF III, 264); *Anth.* 2.63.7; 4.671.8–673.11; Cíc. *De Off.* 3.16; 3.21–23; *Diss.* 4.1.62–66; 3.7.1–6; 1.9.1–4; *Ench.* §30 e §31.

Desse modo, o objetivo central deste capítulo consiste em levantar e analisar excertos que elucidem o que denominamos ‘ação comunitária’. Além disso, avaliaremos os aspectos principais da ‘ação comunitária’ a partir de outros temas relacionados como: cosmopolitismo, ética dos papéis, vida familiar, sociabilidade etc. Para tanto, buscaremos na obra de Epicteto dentre outros autores estoicos, passagens que se refiram a esse modo de agir. Nesse percurso, daremos ênfase à teoria epictetiana dos papéis²¹⁶, à dinâmica entre Parte e Todo, bem como às suas opiniões políticas e sociais em geral. Todos esses temas são recorrentes nas obras dos autores da Estoicismo Imperial.

Um obstáculo à nossa investigação reside na dificuldade de distinguir com exatidão tais ações comunitárias em meio ao tecido sociocultural romano que permeia a obra desses pensadores. Como os escritores desse período abordam diversos temas sociais, não é tarefa simples definir com precisão quais atitudes se enquadram na nossa definição de ação comunitária. Portanto, nosso esforço será identificar essas atitudes e compreender o processo de deliberação moral envolvido nesses casos.

Os escritos estoicos do período romano contemplam uma enorme diversidade de temas sociais, como a vida matrimonial, a criação de filhos, o enfrentamento à tirania etc. Por isso, não é surpresa nenhuma que esses autores tenham sido influentes na sociedade romana. Marco Aurélio foi imperador; Musônio Rufo manteve relações estreitas com figuras proeminentes da política e chegou a ser perseguido por Nero²¹⁷; Epicteto conviveu de perto com o imperador Adriano (76–138 d.C.) e foi profundamente admirado por Marco Aurélio e outros políticos notáveis. Quanto a Sêneca e Cícero, ambos se destacaram como proeminentes homens de Estado. O que indica o constante diálogo entre as ideias desses filósofos e o contexto histórico e social de Roma.

Embora nosso objetivo central não seja estabelecer uma relação entre as ideias desses pensadores e sua atuação política, é importante reconhecer que se trata de filósofos profundamente engajados com seu tempo, especialmente no que diz respeito às reflexões de caráter social presentes em seus escritos. No que se segue,

²¹⁶ Considerada por Johnson (2013) uma novidade epictetiana para a ética estoica.

²¹⁷ Cf. Silva (2020, p. 12-25).

propomos levantar e sistematizar passagens na obra de Epicteto que descrevem as atitudes que visam o bem do *outro*, bem como aquelas que tratam de temas sociais. Isso nos permitirá examinar de que modo ele articula o que denominamos ações comunitárias no interior do sistema estoico, tal como o apresenta em suas obras. Poderemos ainda tratar da ética dos papéis, delineada no contexto das diatribes, bem como das noções de cosmopolitismo e de afeto.

As *diatribes* de Epicteto trazem uma tonalidade particular para as exortações estoicas. Em sua obra podemos visualizar com alguma clareza a tensão entre o cuidado de si e dos outros. Se, por um lado, em várias passagens o outro é explicitamente caracterizado como um indiferente²¹⁸, de quem se deve manter certa distância necessária para preservar a parte diretriz da alma livre e desobstruída (*anankaston*). Por outro lado, alguns excertos reiteram a natureza comunitária e social do ser humano²¹⁹, além de descrever as ações relacionadas à convivência social como ‘atitudes adequadas’, ‘funções próprias’ (os *kathēkonta*).

Ao contrário do que ocorre nos escritos atribuídos a Musônio Rufo, os *Discursos* de Epicteto não apresentam referências expressivas ao casamento, nem permitem identificar passagens em que esse tema assuma a centralidade e a importância que lhe são atribuídas por Rufo. Nas *diatribes*, é recorrente a descrição de situações nas quais o *outro* surge como um agente de perturbação²²⁰, exigindo do discípulo estoico o exercício ativo da *proairesis* para manter a autonomia interior e preservar a *ataraxia*. Trata-se, frequentemente, de contextos pedagógicos que tematizam o convívio com o outro como ocasião crítica para o teste e o fortalecimento de uma disposição ‘em acordo com a natureza’²²¹. No entanto, são frequentes as passagens em que Epicteto afirma que a natureza do ser humano é essencialmente social, sendo, portanto, um dever agir em conformidade com essa

²¹⁸ *Diss.* 1.1.15; 1.15; 1.18; 1.19; 1.22; 1.28; 1.29.50; 1.30; 2.1; 2.2.10; 2.5; 2.16.27; 2.17.24; 3.4; 3.10.19; 3.13; 3.20; 3.24.84-88; 4.1.107-112; 4.2; 4.4.24-27; 4.5; 4.6.1-9; 4.8.1-3; 4.10.32; 4.12.9-12; 4.13.

²¹⁹ *Diss.* 1.23; 1.28.20; 2.20.6-20; 3.7.19-28; 3.13; 4.1.107-112; 4.11.1.

²²⁰ Cf. *Med.* 2.1; 4.3; 4.18; 6.27; 10.36; 11.9; 12.16.

²²¹ Como veremos, um exemplo paradigmático é o das injúrias: como para Epicteto nada externo é, em si mesmo, bom ou mau, uma injúria não pode ser considerada um mal verdadeiro (Cf. *Diss.* 1.9.15; 2.22.36). Trata-se, no máximo, de um mal aparente, que deve ser suportado com indiferença racional. A resposta apropriada é a preservação da *proairesis* e da tranquilidade da alma, segundo os princípios estoicos (Cf. *Diss.* 1.18.23). Além disso, assim como Musônio, Epicteto se esforça por argumentar em favor da posição de que não devemos processar judicialmente ninguém (Cf. *Diss.* 1.18; 4.5; *Ench* 42) seguindo o mesmo raciocínio.

sociabilidade. Ao longo da obra, tal tema representa um tópico de divergência em relação ao epicurismo, descrito pelo próprio Epicteto como uma doutrina antissocial, na medida em que prescreve a ‘vida afastada’ como um ideal virtuoso²²². Assim, os exemplos das atitudes que visam diretamente o bem do outro, ou mesmo o bem comum, permitem descobrir o papel do outro na ética epictetiana.

Em contrapartida, encontramos em Caio Musônio Rufo, influente filósofo estoico e figura pública do séc. I, um outro olhar para os temas sociais. Nas *diatribes* de Musônio, identificamos uma forte preocupação com temas da vida cotidiana²²³, dentre os quais, alguns assuntos relativos à esfera da convivência social ganham relevo. No que sobreviveu da obra de Musônio, observamos a frequência do tema do casamento²²⁴ (muito caro ao Estoicismo), do caráter do governante²²⁵, da atuação dos legisladores²²⁶ bem como da educação dos filhos²²⁷. Temas que revelam uma visão de sociedade fortemente ancorada nos princípios estoicos (e, em alguma medida, cínicos²²⁸) e manifestam uma preocupação com atitudes direcionadas ao bem social. Talvez de uma maneira mais explícita que Epicteto, Musônio revela-se voltado para uma sociedade baseada no altruísmo e na Justiça. Musônio parece se preocupar com uma sociedade estruturada, enquanto Epicteto situa na atuação do indivíduo o foco de sua noção de Justiça.

Diante disso, propomos sistematizar, na obra atribuída a Epicteto, as passagens relativas aos seguintes temas: 1) conflito entre cuidado de si e do outro; 2) a indiferença dos *outros*; 3) o afeto e cuidado do *outro*; 4) a influência positiva da ação virtuosa; 5) cosmopolitismo, parentesco com os deuses, relação parte x todo; 6) a ética dos papéis; e 7) as ações comunitárias como *kathēkonta*. Acreditamos que, a partir desse levantamento, é possível delinear um panorama da

²²² A máxima "λάθε βιώσας" (*lathe biōsas*), frequentemente traduzida como "vive escondido" ou "viva despercebido", é atribuída a Epicuro (341–270 a.C.), embora sua formulação exata não apareça nos textos sobreviventes do próprio Epicuro. Ela é, no entanto, frequentemente associada à sua filosofia e foi discutida por autores posteriores. Cf. Plutarco, *Adversus Colotem*, 1126C–D; DL x, 119; x, 147. Para críticas de Epicteto direcionadas à doutrina epicurista Cf. *Diss.* 3.7.11–24; 1.12; 2.20.15.

²²³ No entanto, é necessário pontuar que a principal fonte para a obra de Musônio Rufo reside nas *Eclogae* de Estobeu, obra que reúne variados textos sobre ética com afinidades estilísticas. Desse modo, não é possível asseverar se esses temas eram realmente tão prementes para Musônio ou se estariam simplesmente circunscritos ao campo temático selecionado por Estobeu.

²²⁴ Cf. *Diat.* 12; 13A.

²²⁵ Cf. *Diat.* 8.

²²⁶ Cf. *Diat.* 31.

²²⁷ Cf. *Diat.* 3; 4.

²²⁸ Cf. Lutz, 1947; Long, 2002; Reydam-Schills, 2005.

concepção epictetiana sobre o que chamamos de ação comunitária. Essa análise será fundamental para avaliar a possível relação entre tais ações e a teoria da *apropriação*, à luz da tensão entre o cuidado de si e do outro que orienta nossa investigação.

2.1 CONFLITO ENTRE CUIDADO DE SI E DO OUTRO.

Como primeiro tema de análise, destacamos passagens que demonstram uma certa tensão entre cuidado de si e do outro. Descobrimos que Epicteto, junto à tradição ortodoxa estoica, considera os outros como indiferentes. No entanto, podemos observar que não se trata de indiferentes quaisquer, mas indiferentes preferíveis que desempenham algum papel no que diz respeito à realização da virtude e dos *kathēkonta*, uma vez que o cuidado direcionado a eles estabelece uma relação com o que Epicteto chama de ‘capacidade de escolha correta’ (*proairesis orthē*). Esse procedimento se traduz em posicionar o ‘bem’, o que orienta a *proairesis*, nos *outros*, permitindo realizar os *kathekonta* sociais. Nesse sentido, *Diss* 2.22.15-21 oferece um caso paradigmático, onde Epicteto se refere à relação entre o interesse próprio e a preocupação com o outro:

[15] Pois, de maneira geral, – não te enganeis – todo animal está tão apropriado a nada como ao seu próprio benefício. Assim, aquilo que pareça a ele fazer obstáculo a isto, seja um irmão, um pai, uma criança, um amante ou um amado, prontamente odiará, rejeitará e amaldiçoará. Pois, de tal modo é disposto por natureza a não amar nada como o seu próprio benefício. Seja seu pai, seu irmão, sua família, sua pátria e Deus. Assim, toda vez que supomos que os deuses nos fazem obstáculos em relação a isso, insultamos até mesmo eles, atiramos suas estátuas ao chão e incendiamos seus templos, assim como Alexandre desejou queimar os templos de Asclépio tendo falecido seu amante. Por isso, enquanto alguém tomar como idênticos ao benefício, o pio, o belo, a pátria, os parentes e amigos, tudo isso está salvo. Mas, se de um lado estiver o benefício e, de outro, os amigos, a pátria, os familiares e o justo ele mesmo, tudo isso está arruinado sendo superado pelo benefício. Pois, onde estiver o ‘eu’ e ‘meu’, para aí o ser vivo está necessariamente inclinado. Se está na

carne, aí se encontra a parte diretriz da alma²²⁹. Se na escolha moral (*proairesis*), aí também. Se nas coisas externas, também. Portanto, se eu estou onde a escolha moral está, somente dessa forma serei o pai, o amigo e o filho que devo [20] ser. De tal forma que também me beneficia cuidar da confiança, da modéstia, da paciência, da moderação e da cooperatividade, como também preservar as relações. No entanto, se eu tiver colocado a mim de um lado, e de outro o belo, consequentemente forte se torna o dito de Epicuro ao declarar que ou não existe o belo, ou se, por acaso, <o belo> é o que for aceito pela maioria.

[2.22.15] Καθόλου γὰρ – μὴ ἐξαπατᾶσθε – πᾶν ζῶον οὐδενὶ οὕτως ὑκείωται ὥς τῷ ἰδίῳ συμφέροντι. ὅ τι ἂν οὖν πρὸς τοῦτο φαίνεται αὐτῷ ἐμποδίζειν, ἂν τ' ἀδελφὸς ἢ τοῦτο ἂν τε πατὴρ ἂν τε τέκνον ἂν τ' ἐρώμενος ἂν τ' [2.22.16] ἐραστής, μισεῖ, προβάλλεται, καταρᾶται. οὐδὲν γὰρ οὕτως φιλεῖν πέφυκεν ὥς τὸ αὐτοῦ συμφέρον· τοῦτο πατὴρ καὶ ἀδελφὸς καὶ συγγενεῖς καὶ πατρίς καὶ θεός. [2.22.17] ὅταν γοῦν εἰς τοῦτο ἐμποδίζειν ἡμῖν οἱ θεοὶ δοκῶσιν, κάκείνους λοιδοροῦμεν καὶ τὰ ἰδρύματα αὐτῶν καταστρέφομεν καὶ τοὺς ναοὺς ἐμπιπρῶμεν, ὥσπερ Ἀλέξανδρος ἐκέλευσεν ἐμπρησθῆναι τὰ Ἀσκήπεια ἀποθανόντος τοῦ [2.22.18] ἐρωμένου. διὰ τοῦτο ἂν μὲν ἐν ταῦτῳ τις θῇ τὸ συμφέρον καὶ τὸ ὅσιον καὶ τὸ καλὸν καὶ πατρίδα καὶ γονεῖς καὶ φίλους, σώζεται ταῦτα πάντα· ἂν δ' ἀλλαχοῦ μὲν τὸ συμφέρον, ἀλλαχοῦ δὲ τοὺς φίλους καὶ τὴν πατρίδα καὶ τοὺς συγγενεῖς καὶ αὐτὸ τὸ δίκαιον, οἴχεται πάντα [2.22.19] ταῦτα καταβαρούμενα ὑπὸ τοῦ συμφέροντος. ὅπου γὰρ ἂν τὸ 'ἐγὼ' καὶ τὸ 'ἐμόν', ἐκεῖ ἀνάγκη ῥέπειν τὸ ζῶον· εἰ ἐν σαρκί, ἐκεῖ τὸ κυριεῦον εἶναι· εἰ ἐν προαιρέσει, ἐκεῖ[νο] [2.22.20] εἶναι· εἰ ἐν τοῖς ἐκτός, ἐκεῖ[νο]. εἰ τοίνυν ἐκεῖ εἰμι ἐγώ, ὅπου ἢ προαίρεσις, οὕτως μόνως καὶ φίλος ἔσομαι οἷος δεῖ καὶ υἱὸς καὶ πατήρ. τοῦτο γὰρ μοι συνοίσει τηρεῖν τὸν πιστόν, τὸν αἰδήμονα, τὸν ἀνεκτικόν, τὸν ἀφεκτικόν [2.22.21] καὶ συνεργητικόν, φυλάσσειν τὰς σχέσεις. ἂν δ' ἀλλαχοῦ μὲν ἐμαυτὸν θῶ, ἀλλαχοῦ δὲ τὸ καλόν, οὕτως ἰσχυρὸς γίνεται ὁ Ἐπικούρου λόγος, ἀποφαίνων ἢ μηδὲν εἶναι τὸ καλόν ἢ εἰ ἄρα τὸ ἐνδοξόν. (*Diss* 2.22.15-21).

Esse excerto revela, em alguma medida, o estatuto axiológico do *outro* para Epicteto. Embora os *outros* sejam considerados como 'indiferentes',

²²⁹ O termo grego aqui não é ἡγεμονικόν como esperaríamos naturalmente. Mas sim o particípio κυριεῦον, literalmente 'o dominante'. Como a passagem aqui não se refere ao famoso argumento do "Dominante" optei, seguindo Hard, traduzir por 'parte diretriz', me referindo a essa parte da alma responsável por deliberações de toda ordem.

percebemos que a ação altruísta surge do esforço do indivíduo em reposicionar o *outro* como algo próprio (*oikeion*), ou seja, integrado à esfera do que lhe é *idia*, *oikeia*. Para tanto, porém, é imprescindível a realização do procedimento ético de reconhecer (nas palavras de Epicteto, “colocar”) o bem ou o benefício na escolha (*proairesis*), de modo a construir um alinhamento entre o agente, o reconhecimento do bem e a capacidade de escolha moral. Além disso, Epicteto trata a busca pelo bem próprio como algo ‘natural’ (*physikós*): para ele, naturalmente, os seres agem visando apenas seu benefício. O que parece estar inteiramente alinhado com o impulsos de autopreservação descrito pela teoria estoica da *oikeiosis*. No caso dos humanos racionais, isso poderia resultar em atitudes egoístas²³⁰. No entanto, Epicteto sugere que, ao esforçarmo-nos para alinhar o ‘bem’ com as nossas relações, de tal modo a incluir o outro em nossa esfera de preocupações (tornando-o ‘benéfico’, ‘vantajoso’), alcançamos o que é tratado como o *kathēkonta*, isto é, a função própria ou atitude adequada. Ele ilustra esse raciocínio com a seguinte analogia: se colocarmos nossos interesses de um lado e o que é correto de outro, deixamos de ser verdadeiramente sociáveis. Porém, quando o que é correto se alinha com nossos interesses, tornamo-nos capazes de agir socialmente enquanto mantemos nossa integridade moral. Mas se atentamos ao fato de que o correto e o que está no meu interesse pessoal podem estar desalinhados, é sinal de que o correto está presente no interesse pelo bem do outro.

Em outras palavras, agir com vistas ao bem do outro é considerado uma atitude apropriada. No entanto, o ‘bem’ é sempre avaliado em relação ao ‘bem’ pessoal. Ainda assim, Epicteto sustenta que é correto cumprir as funções sociais na medida em que, em suas palavras, o ‘eu’ e a escolha moral (*proairesis*) coincidem. Seguindo essa linha, parece haver dois movimentos distintos que possibilitam o cumprimento das funções sociais. Por um lado, talvez num nível mais instintivo e menos refinado, os animais, em geral, inclinam-se para o próprio benefício – inclusive o vocabulário utilizado nessa passagem nos indica alguma influência da doutrina estoica da *oikeiōsis*. Mas é somente a partir do desenvolvimento racional que podemos observar um outro caminho em relação ao *outro*. Em decorrência da maturação moral e racional, o agente está apto a reconhecer e buscar os ‘bens

²³⁰ Vazquez (2022) chama atenção para a noção do “egoísmo socrático” presente nas éticas eudaimonistas.

morais' (como a virtude e tudo aquilo que participa da virtude²³¹), representados neste excerto por algumas características ou aspectos da virtude (a saber, “a confiabilidade, o ‘senso de vergonha’, a ‘paciência’, a ‘abstenciosidade’, a ‘cooperação’). O desenvolvimento da razão se traduz, em alguma medida, na capacidade de reconhecer esses bens morais e, nas palavras de Epicteto, colocar o ‘eu’, o ‘meu’ e a capacidade diretriz (*hēgemonikon*) em alinhamento com a escolha moral correta (*proairesis orthē*). Esse último movimento parece ser uma outra forma de explicar uma propensão moral para agir em acordo com a natureza e assim cumprir a finalidade da ética.

Em outra passagem, Epicteto utiliza a metáfora da moeda²³² de César, algo relativamente constante nas *diatribai*, para se referir à relação entre a alma (*psychē*), o bem (*agathós*) e o verdadeiro (*alethés*). Segundo essa analogia, a mente acena positivamente (*epineuo*) para o *bem*, enquanto se comporta de maneira oposta em relação ao *mal* (*kakós*). Da mesma forma que um vendedor ou um banqueiro jamais se recusaria a vender seu produto em troca da moeda de César. Assim, naquilo em que o agente deposita o valor do ‘bem’, nisso deve se empenhar, deliberando por uma ação:

Por isso, o bem (*agathós*) é preferido entre toda relação <pessoal>. Nada tenho com o pai, mas sim com o bem. ‘Estais sendo ‘duro’ dessa forma?’ Pois sou assim por natureza, Deus concedeu esta moeda a mim. [3.3.6] Por isso, se o bem é diferente do belo e do justo, estão arruinados o pai, o irmão, [3.3.7] a pátria e todas as coisas. Mas devo eu negligenciar o meu bem, para que tu o possuas, e também eu o submeta a ti? Pelo quê? ‘Sou teu pai’, mas não um bem; ‘sou [3.3.8] teu irmão’, mas não um bem. Se colocamos o bem na escolha correta, assim o próprio cuidado com as relações torna-se um bem. E, finalmente, aquele que se afasta de algumas coisas externas, este encontra [3.3.9] o bem. ‘O pai escolhe as posses’, mas não me causa danos. ‘O irmão tem toda a fazenda’, deseja tanto quanto quiser. Desse modo, o que <te priva> da modéstia, da lealdade, [3.3.10] do amor fraternal? O que é capaz de privar de tais substâncias? Não é Zeus. Uma vez que não desejou isso, mas fez essas coisas sob meu encargo e me dispôs tendo coisas tais como ele, livres de entrave, não constrangidas, livres de embaraço.

²³¹ Ário Díd, *Epít.* 2.7.5.1-2.7.5b7.1 (Stob. 2.7.5A–2.7.5B).

²³² Talvez carregue uma relação com a metáfora cínica da moeda de Diógenes (DL VI.20; 56).

Διὰ τοῦτο πάσης οἰκειότητος προκρίνεται τὸ ἀγαθόν. οὐδὲν ἔμοι καὶ τῷ πατρί, ἀλλὰ τῷ ἀγαθῷ. ‘οὕτως εἴ σκληρός;’ οὕτως γὰρ πέφυκα· τοῦτό μοι τὸ νόμισμα [3.3.6] δέδωκεν ὁ θεός. διὰ τοῦτο, εἰ τοῦ καλοῦ καὶ δικαίου τὸ ἀγαθὸν ἕτερόν ἐστιν, οἷχεται καὶ πατήρ καὶ ἀδελφός καὶ [3.3.7] πατρίς καὶ πάντα τὰ πράγματα. ἀλλ’ ἐγὼ τὸ ἐμὸν ἀγαθὸν ὑπερίδω, ἵνα σὺ σχῆς, καὶ παραχωρήσω σοι; ἀντὶ τίνος; ‘πατήρ σου εἰμί.’ ἀλλ’ οὐκ ἀγαθόν. ‘ἀδελφός [3.3.8] σου εἰμί.’ ἀλλ’ οὐκ ἀγαθόν. ἐὰν δ’ ἐν ὀρθῇ προαιρέσει θῶμεν, αὐτὸ <τὸ> τηρεῖν τὰς σχέσεις ἀγαθὸν γίνεται· καὶ λοιπὸν ὁ τῶν ἐκτός τινων ἐκχωρῶν, οὗτος τοῦ ἀγαθοῦ [3.3.9] τυγχάνει. ‘αἶρει τὰ χρήματα ὁ πατήρ.’ ἀλλ’ οὐ βλέπτει. ‘ἔξει τὸ πλεον τοῦ ἀγροῦ <ὁ ἀδελφός>.’ ὅσον καὶ θέλει. μή τι οὖν τοῦ αἰδήμονος, μή τι τοῦ πιστοῦ, [3.3.10] μή τι τοῦ φιλαδέλφου; ἐκ ταύτης γὰρ τῆς οὐσίας τίς δύναται ἐκβαλεῖν; οὐδ’ ὁ Ζεὺς. οὐδὲ γὰρ ἠθέλησεν, ἀλλ’ ἐπ’ ἔμοι αὐτὸ ἐποίησεν καὶ ἔδωκεν οἶον εἶχεν αὐτός, ἀκώλυ[ς]τον, ἀνανάγκαστον, ἀπαραπόδιστον. (*Diss.* 3.3.5-10).

Assim como observamos na passagem anterior, Epicteto estabelece novamente o lugar do *outro* entre as coisas indiferentes (*adiaphora*). Ora, as relações sociais não possuem o ‘bem’ em si mesmas nem são elas mesmas ‘bens’, seu valor é atribuído, assim como uma moeda, de tal forma que seu valor é sempre relativo²³³. Portanto, as atitudes em relação aos *outros* dependem do valor atribuído a essas relações – nas palavras de Epicteto, onde colocamos o ‘bem’. Novamente, notamos que ele considera o cuidado com as relações sociais como resultado de uma escolha sobre o que é correto, bem como equipara o cuidado com o *outro* ao justo e ao belo. Se interpretamos corretamente o excerto, a capacidade de escolha moral bem ajustada ou reta (*proairesis orthē*, que é, sem dúvida, “de acordo com a natureza”) está ligada ao cuidado com essas relações (família, pátria, deuses etc.). Além disso, se levamos a sério a condição apresentada em *Diss* 3.3.7: ‘se o bem é/for diferente de belo e do justo, partem/estão perdidos o pai, o irmão, [3.3.7] a pátria e todas as coisas’. Implica que cuidar da família e da pátria são ações ‘belas e justas’ (*kalós kai agathós*) e, portanto, também devem ser consideradas ‘bens’. Assim, mesmo que as relações sejam, em última instância, indiferentes (de acordo com a axiologia estoica), elas devem ser *preferíveis* devido à sua conexão com a

²³³ Raciocínio semelhante pode ser encontra em *Diss* 4.5.30-32. Reydams-Schills (2002, 2005) argumenta que os outros estão entre os indiferentes ‘preferíveis’ que ‘têm valor em si mesmos’ (2005, p. 59-82).

virtude e com o bem²³⁴. Além disso, o tratamento de Epicteto acerca do cumprimento dos papéis perpassa a noção de que a lealdade (*pistis*). Para ele, essa virtude está atrelada ao cumprimento adequado dos papéis sociais e parece funcionar como uma condição de possibilidade para tal, se atentamos para as leituras de *Diss* 2.10 e 2.22.

O cerne da questão reside no fato de que o estatuto de ‘indiferente’ atribuído aos outros permanece inalterado. As relações e o cuidado com o outro tornam-se preferíveis apenas na medida em sejam compatíveis com a reta escolha moral (*proairesis orthé*). Isoladamente, o cuidado com o outro não é considerado um ‘bem’, ele só adquire valor quando está em harmonia com a proposta moral estoica – que pode ser entendida como viver de acordo com a natureza e com a Providência do cosmos. No entanto, resta questionar: de que modo e por que razão as relações sociais estão, de fato, em acordo com a natureza? Se pensarmos na referida tensão entre o cuidado de si e dos outros, como podemos agir em relação ao que não está sob nosso encargo (*ouk eph' hemin*), mas que integram o campo da ação correta (*prohairesis orthē*)? Como tais ações podem fortalecer aspectos de caráter como a ‘modéstia’ e ‘lealdade’, próprias de uma postura virtuosa? Essas questões são relevantes para compreendermos o papel da ação comunitária dentro da ética epictetiana.

Epicteto oferece uma indicação relevante em *Diss* 3.3.9, no excerto acima. Nesse trecho, o filósofo descreve uma situação na qual, ao adotar uma postura de desapego em relação aos bens exteriores, o agente moral realiza uma ação adequada (*kathēkonta*) que acaba por beneficiar o outro – como uma consequência adicional. Em outras palavras, um agente moral X realiza um *kathēkon* Y, que está sob sua responsabilidade (isto é, dentro do âmbito do *eph' hēmin*), e essa ação produz um efeito benéfico para outra(s) pessoa(s). Dessa forma, Epicteto delinea estratégias para lidar de forma mais racional com os conflitos familiares, frequentemente motivados, como o autor sugere, pelo apego a bens materiais, tais como dinheiro e propriedades. Essa linha de raciocínio reaparece em outras passagens²³⁵, mostrando que a vida conduzida em acordo com a natureza produz benefícios tanto para o agente como para seu entorno, mesmo que a ação não incida

²³⁴ Ver discussão sobre a definição de ‘Indiferente Preferível’ no tópico 1.4.

²³⁵ Cf. *Diss* 1.29; 2.16; 2.10; 3.22; 4.5.

diretamente sobre eles. Uma evidência disso reside nas vidas exemplares²³⁶ mobilizadas por Epicteto a partir de paradigmas históricos e míticos. Ao passo que os personagens descritos exibem a proposta moral pessoal salvaguardando a felicidade e a *ataraxia*, beneficiam também a sociedade como um todo.

Nas primeiras linhas da *Diss* 3.24, intitulada *Que não devemos ser afetados excessivamente pelas coisas que não estão sob o nosso encargo*²³⁷, Epicteto trata do desapego em relação aos outros e às nossas relações. O filósofo inicia o texto recorrendo a exemplos práticos, introduzidos por meio de um interlocutor imaginário – um recurso retórico frequente em suas obras, por meio do qual antecipa possíveis objeções ou dúvidas. Com isso, o autor aborda questões como a angústia de uma mãe diante da distância física em relação ao filho e a empatia perante o sofrimento alheio. Epicteto soa muito duro²³⁸ no seu modo de ensinar seus princípios e mostrar como se relacionam aos casos concretos do cotidiano:

Não torne um mal para ti o que é do outro e contra a natureza. Pois, não dispões por natureza ser reduzido nem ser desafortunado, mas sim ser afortunado. Se alguém for desafortunado, lembre tu, <é> porque encontra uma recusa contra ele. Pois o Deus fez todos os homens para serem felizes e gozarem a tranquilidade.

Τὸ ἄλλου παρὰ φύσιν σοὶ κακὸν μὴ γινέσθω· οὐ γὰρ συνταπεινοῦσθαι πέφυκας οὐδὲ συνατυχεῖν, ἀλλὰ συνευτυχεῖν ἃν δέ τις ἀτυχῇ, μέμνησο, ὅτι παρ' αὐτὸν ἀτυχεῖ. ὁ γὰρ θεὸς πάντας ἀνθρώπους ἐπὶ τὸ εὐδαιμονεῖν, ἐπὶ τὸ εὐσταθεῖν ἐποίησεν. (*Diss* 3.24.1-3).

À primeira vista, esse raciocínio pode parecer contraintuitivo se pensamos em pessoas a quem estamos ligados afetivamente, afinal, é natural (ou até cultural) que desejemos o bem delas. No entanto, o objetivo aqui é mostrar que a busca pela *ataraxia*, ou o bem pessoal, não só é possível, mas pode ser a escolha virtuosa em situações semelhantes. A ideia central a ser abordada é novamente a indiferença

²³⁶ Segundo Johnson (2018), à medida que Epicteto se afasta do ideal moral do sábio estoico, ele acaba se valendo dos exemplos contidos na história romana ou mesmo na filosofia, assim como na cultura mitológica grega.

²³⁷ Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προσπάσχειν τοῖς οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Interessante notar a ocorrência do verbo *prospáschein* nesse contexto: a preposição *pros* parece adicionar algum excesso ao verbo *pascho* que, por sua vez, significa ‘sofrer’ ou ‘afetar’, em geral.

²³⁸ Possivelmente por motivos retóricos. Contam a favor dessa hipótese passagens como em *Diss* 3.3.5 em que retoricamente o próprio autor se acusa de ser duro em relação às próprias opiniões e o modo com que as declara.

que reside em tudo aquilo que diz respeito ao outro. A rigor, seguindo a máxima axiológica epictetiana, caso não seja *eph' hēmin* ‘nada deve ser para nós’²³⁹. Esse raciocínio alinha-se com a ideia de que o sábio estoico pode ser sensível à dor dos outros, mas jamais sentirá essa dor²⁴⁰. No exemplo em questão, o objetivo é mostrar que a distância física não é um mal *real*, e por isso as lamentações de uma mãe que vive longe do filho são infundadas:

‘Mas a minha mãe se lamenta por não me ver’. ‘Por que ela não aprendeu esses ensinamentos?’ Não disse isso, isto é, que não é necessário cuidar para que ela não se lamente, mas que não devemos desejar as coisas dos outros, de modo algum. A dor do outro é do outro, e a minha é minha. Portanto, quanto ao que é meu, eu me deterei completamente, pois está sob meu encargo, quanto ao que é de outrem, tentarei agir conforme minha capacidade, mas de modo algum tentarei agir sobre <isso> a todo custo.

Ἀλλ' ἡ μήτηρ μου στένει μὴ ὁρῶσά με. { – } Διὰ τί γὰρ οὐκ ἔμαθεν τούτους τοὺς λόγους; καὶ οὐ τοῦτό φημι, ὅτι οὐκ ἐπιμελητέον τοῦ μὴ οἰμώζειν αὐτήν, ἀλλ' ὅτι οὐ δεῖ θέλειν τὰ ἀλλότρια ἐξ ἅπαντος. λύπη δ' ἡ ἄλλου ἀλλότριόν ἐστιν, ἡ δ' ἐμὴ ἐμόν. ἐγὼ οὖν τὸ μὲν ἐμόν παύσω ἐξ ἅπαντος, ἐπ' ἐμοὶ γάρ ἐστιν· τὸ δ' ἀλλότριον πειράσομαι κατὰ δύναμιν, ἐξ ἅπαντος δ' οὐ πειράσομαι.
(Diss 3.24.22-23)

Esse excerto nos revela um aspecto da mencionada tensão entre os dois polos de cuidado e atenção que supostamente decorrem da teoria da *apropriação*. Aqui, surge um conflito entre: 1) O dever de cuidar e se preocupar com os familiares (especialmente a mãe), e 2) o princípio estoico de que o verdadeiro mal não está nas coisas externas, incluindo a ausência de alguém, pois nada além da própria opinião têm valor moral. Embora esse exemplo não revele diretamente a tensão entre as duas formas de cuidado anteriormente discutidas, evidencia a preocupação de Epicteto em compreender as angústias da vida cotidiana. Nesse contexto, a tensão em questão assume um caráter mais prático e emocional do que estritamente

²³⁹ Cf. Diss 1.4.27; 1.25.1.

²⁴⁰ Esse raciocínio se alinha com a distinção estoica fundamental entre *propatheiai* (reações afetivas) e *pathē* (emoções), conforme analisado por Sorabji (2000, p. 47-55). Como demonstram as pesquisas de Brennan (2005, p. 84-91) sobre a psicologia moral estoica, o sábio pode reconhecer a dor alheia - mantendo sua *eupatheia* (disposição emocional racional) -, mas não se deixará dominar por uma identificação patológica com o sofrimento externo. Essa dupla capacidade - de sensibilidade sem contaminação emocional - está magistralmente ilustrada no paradoxo descrito por Sêneca em *Cartas a Lucílio* 9.3: "O sábio sentirá compaixão, não sofrerá com ela".

teórico e é precisamente nesse aspecto que reside, a nosso ver, parte da riqueza do pensamento epictetiano.

O episódio que ilustra de forma paradigmática a tensão mencionada entre considerar o outro como algo indiferente e, ao mesmo tempo, desejar sua preservação é o dilema moral vivenciado por um pai que, incapaz de suportar o sofrimento da filha enferma, abandona-a à beira da morte, narrado em *Diss* 1.11. Os dilemas morais desempenham uma função crucial nas éticas das virtudes porque revelam algumas situações limite em que a aplicação dos princípios éticos é posta em questão. Além disso, evidenciam como o caráter moral e a virtude são capazes de orientar a ação adequada em situações complexas e contextos concretos. Assim, os dilemas morais situam o agente em cenários onde diferentes bens morais parecem entrar em conflito (por exemplo, a afeição natural diante da manutenção da tranquilidade), exigindo um processo deliberativo complexo, que pondera fatores distintos. Nesse sentido, a ética das virtudes reconhece que o ‘bem agir’ depende do contexto, da relação com os envolvidos, e das circunstâncias particulares (*peristaseis*).

O caso deste pai evidencia os efeitos dos impulsos gerados pela *philostorgia* (afeição). Assim, Epicteto relata o episódio de um pai que, temendo pela sua morte da sua filha doente, não suporta permanecer ao seu lado e parte. Diante disso, o pai justifica sua conduta alegando ter agido de maneira natural (*physikōs*). Epicteto confronta-o, ao modo socrático, demonstrando que sua atitude não é adequada a alguém que sente afeição (*philostorgia*) por outra pessoa (sua própria filha). A argumentação desenvolve-se em dois momentos distintos: 1) primeiro, Epicteto demonstra que o critério da ‘frequência’ ou ‘costume’ utilizado pelo pai para descrever sua atitude como ‘natural’ não é adequado; 2) segundo, o filósofo esclarece que as atitudes requeridas pela afeição estão em acordo com a natureza.

O sentido de Natureza defendido por Epicteto vincula-se estritamente à concepção estoica de Providência e ordenamento cósmico que transmitem ao ser humano educado padrões éticos. Nesse sentido, Epicteto esforça-se para demonstrar que o pai justifica sua atitude a partir de uma noção equivocada do ‘natural’. Assim, para defender sua atitude, o pai considera ‘natural’ aquilo que acontece com mais

frequência. Epicteto debate essa noção propondo uma analogia com o tumor no corpo: embora o tumor ocorra com frequência, isso não significa que seja natural para o corpo, na medida em que não o beneficia²⁴¹. Seguindo o argumento, Epicteto busca persuadir o pai de que é correto agir segundo a ‘afeição’ (*philostorgia*). Estabelecendo a necessidade de um critério que determine o que é ‘conforme com a natureza’. Dessa forma, Epicteto articula o conceito de *eulogiston* (‘razoável’) com a função normativa da conformidade com a natureza (‘*kata phýsin*’). Para isso, o filósofo recorre a um argumento lacunar, no qual associa a afeição (*philostorgia*) à natureza (*physis*). A estrutura implícita do raciocínio pode ser reconstruída da seguinte forma: P1) A *philostorgia* é *kata physin kai agathós*; P2) não há conflito entre a *philostorgia* e *eulogiston*; logo, C) *philostorgia* e *eulogiston* são simultaneamente *kata physin kai agathós*²⁴².

Assim, Epicteto leva o pai a concluir que agir segundo a *philostorgia* é ‘razoável’ e ‘segundo a natureza’. Portanto, abandonar a filha diante da possibilidade da sua morte não é uma ação em acordo com a afeição e com a natureza. No entanto, pareceu ao pai *correto*, naquele momento, fugir. Assim, numa conclusão bastante estoica, Epicteto retoma o tema da terapia das suposições (*hypolepseis*) e opiniões (*dogmata*): é necessário, portanto, estar constantemente reavaliando nosso critério de ação (isto é, o que é correto) para garantir o alinhamento ético da conduta. Uma espécie de ajuste do ‘razoável’ (*eulogiston* ou *eulogon*). Segundo as fontes estoicas, uma ação adequada é definida a partir da capacidade do agente moral de justificar adequadamente a sua ação a partir de juízos ‘razoáveis’²⁴³. Em *Diss* 1.2, o ‘razoável’ (*eulogon*) é apresentado como uma pré-noção que desempenha a função de critério avaliativo para a ação, estando intrinsecamente ligado ao caráter individual (*kata prosōpon*). Para Epicteto, a determinação do que é razoável articula-se com a noção de ‘suportável’ (*phorētón*), qualificando escolhas que frequentemente recaem sobre indiferentes não preferíveis (incluindo, em casos extremos, a opção pelo suicídio). Um exemplo ilustrativo é o dos lacedemônios: por concordarem que o açoitamento ritual é razoável, perseveraram em realizá-lo.

²⁴¹ *Diss.* 1.11.6-7.

²⁴² Cf. *Diss.* 1.11.15-20.

²⁴³ Para discussão ver Brennan (1997, 2014), Gourinat (2014), Veillard (2014).

Segundo Salles (2012), o dilema enfrentado pelo pai da menina doente reside precisamente em desejar a vida de uma pessoa pela qual se sente afeição e por outro, reconhecer que a vida é algo indiferente, em acordo com a realidade axiológica estoica. Noutras palavras, o impulso que está em consonância com a *philostorgia* nos impele a desejar a manutenção da vida de alguém a quem estamos afeitos. No entanto, a axiologia estoica estabelece que apenas atitudes e deliberações internas podem ser boas ou más e, portanto, objetos adequados de desejo e repulsa. A saída de Epicteto, nesse sentido, seria recorrer a uma forma de impulso com reserva (*hypexairesis*)²⁴⁴, enquadrando o desejo/impulso relacionado ao afeto.

Assim, conforme evidenciado pelas passagens analisadas, a tensão entre o cuidado de si e o cuidado do outro manifesta-se em diversas situações, embora possamos identificar alguns princípios comuns no tratamento apresentado por Epicteto. Em primeiro lugar, Epicteto reconhece que o outro, seu bem-estar, suas necessidades e exigências (como a sobrevivência, o cuidado etc.) pertence, por natureza, ao domínio das coisas indiferentes. Em segundo lugar, reconhece que todo ser vivo, conforme o princípio da *oikeiōsis*, tende naturalmente à preservação de si mesmo e à apropriação daquilo que lhe parece ser um bem ou um benefício. Em terceiro, os agentes plenamente racionais são capazes de orientar corretamente a sua capacidade de escolha (*proairesis*). Por fim, o cuidado dos outros e o cumprimento dos papéis (*prosōpa*) torna-se possível e ‘adequado’ apenas na medida que o agente realiza o procedimento de ajustar a sua capacidade de escolha corretamente, passando a tratar os outros e o seu benefício como ‘bens’. O que implica, a partir da segunda regra que apontamos, a busca de um benefício próprio. É precisamente nesse ponto que reside o núcleo da tensão entre o cuidado de si e o cuidado do outro nas *Diatribes* de Epicteto.

Nesse sentido, poderíamos nos questionar: o cuidado com os outros e o cumprimento dos papéis tornam-se efetivamente virtuosos e apropriados quando o agente racional requalifica certos indiferentes como preferíveis (*proēgmena*)? Nesse processo, o reconhecimento da alteridade se dá por meio da harmonização da *proairesis* aos desígnios da Providência, de modo que o bem do outro só possa

²⁴⁴ Para discussões ver: Salles (2012); Brennan (2000); Inwood (1985).

ser legitimamente buscado enquanto expressão do bem próprio — isto é, enquanto exercício da virtude?

2.2 OS OUTROS SÃO INDIFERENTES PARA NÓS?

Ao retomarmos a qualificação axiológica dos outros no Estoicismo, encontramos em Epicteto uma posição complexa que merece uma análise cuidadosa. É possível encontrar passagens em que o filósofo de fato equipara as relações sociais a outros bens externos (como riqueza ou reputação) no que concerne a seu valor moral²⁴⁵. Isso evidencia que, por um lado, os outros, seus bens, sofrimentos e demandas são de fato incluídos, no plano da axiologia estoica, entre os indiferentes. Por outro lado, Epicteto examina diversas situações concretas em que a ação em benefício do outro, quando orientada por juízo reto e pelo correto ordenamento da *proairesis*, constitui expressão da virtude e, portanto, algo genuinamente ‘bom’. Isso é, portanto, um claro indicativo da tensão já mencionada entre o cuidado de si e o cuidado do outro.

Podemos certamente destacar um elemento comum nos excertos epictetianos que ressaltam o caráter ‘indiferente’ dos outros (especialmente daqueles que nos são mais próximos). Este reside em sua intenção persuasiva e na composição retórica das exposições. Assim, notamos que a estratégia retórica consiste em convencer um interlocutor a considerar que as emoções negativas advindas da estima pela opinião, ação e bem-estar dos outros são injustificadas²⁴⁶. Por exemplo, em *Diss* 1.15, Epicteto aconselha um interlocutor qualquer a não se preocupar tanto com um irmão que parece insistir em se irritá-lo:

A filosofia não promete preservar nenhuma das coisas externas ao ser humano. Caso contrário, admitirá algo exterior à sua própria matéria. Do mesmo modo que a matéria da carpintaria é a madeira; a da estatuária, o bronze; assim também a matéria da arte da vida é a vida de cada um. (Trad. Aldo Dinucci).

²⁴⁵ Cf. *Diss* 1.15.3; 1.18; 3.24.84-86.

²⁴⁶ Uma posição semelhante pode ser encontrada em Marco Aurélio. Cf. *Med.* 2.1; 5.20; 6.50; 9.29.

Οὐκ ἐπαγγέλλεται, ἔφη, φιλοσοφία τῶν ἐκτός τι περιποιήσιν τῷ ἀνθρώπῳ· εἰ δὲ μή, ἔξω τι τῆς ἰδίας ὕλης ἀν<αδ>έξεται. ὥς γὰρ τέκτονος ὕλη τὰ ξύλα, ἀνδριαντοποιοῦ ὁ χαλκός, οὕτως τῆς περὶ βίον τέχνης ὕλη ὁ βίος αὐτοῦ ἐκάστου. (*Diss* 1.15.2).

Essa passagem mostra Epicteto orientando seus interlocutores a estabelecer limites racionais quanto às expectativas depositadas nos outros. Mesmo no caso de vínculos afetivos estreitos (como o de um irmão), esse laço não deve ser considerado de modo a comprometer a tranquilidade (*ataraxia*) e a liberdade interior do agente. Não se trata, no entanto, de negar ou desprezar o vínculo familiar, mas de aprender a relacionar-se com ele em conformidade à razão, preservando a integridade da *proairesis* e mantendo firme o direcionamento ético orientado para a *eudaimonia*.

Um aspecto fundamental dentro do esquema ético epictetiano para a realização do *telos* da vida humana é o tema da aplicação das pré-noções (*prolēpseis*)²⁴⁷ aos casos particulares. Trata-se de um aspecto naturalista da ética estoica, uma vez que identifica na nossa constituição natural alguns ‘princípios’ éticos inatos, como é o caso das pré-noções. Para os estoicos, todo humano nasce com uma propensão inata para a virtude, e, assim, todo indivíduo é dotado de certas *prolēpseis*, representações universais e rudimentares de conceitos como “bem” (*agathon*), “justo” (*dikaion*), “útil” (*sympheron*) ou “belo” (*kalon*). Desse modo, as pré-noções operam como princípios racionais elementares²⁴⁸. O papel da ética estoica é orientar a correta aplicação dessas pré-noções às situações particulares, como, por exemplo, aplicar a pré-noção ‘bem’ às coisas passíveis de escolha (*aproaireta*)²⁴⁹. Nesse sentido, observamos que Epicteto alerta para diversas consequências prejudiciais decorrentes de aplicação equivocada a elementos externos, como parentes e concidadãos:

O que é instruir-se? Aprender a ajustar as pré-noções naturais às realidades particulares de modo adequado à natureza e, além disso, julgar, entre as coisas, quais são encargo nosso e quais não são. Sob nosso encargo estão a capacidade

²⁴⁷ Isto é, noções basilares e inatas que os humanos utilizam para coordenar raciocínios morais. Para discussão ver Gourinat, 2012; Long, 2002, p. 80.

²⁴⁸ Cf. DL 7.53; 7.107–108; *Diss* 1.22.1; 2.11.3–6; 1.6.11–12; Sen. *Cartas* 121.12; S. E. *Adv. Math.* 11.218.

²⁴⁹ Cf. *Diss* 1.19.16, 1.22.8, 2.11.4–8, 2.17.16–24, 3.8.2–3, 4.1.45.

de escolha e todas as ações que envolvem a capacidade de escolha. Não sob nosso encargo estão o corpo, as partes do corpo, as posses, os pais, os irmãos, os filhos, a pátria – em suma: as coisas que nos acompanham. Mas onde colocamos o bem? A que essência o aplicamos? A que é encargo nosso? Então não é um bem a saúde, a boa proporção do corpo, a vida? Nem os pais, nem os filhos, nem a pátria? E quem irá te suportar se sustentares tal opinião? Transfíramos, agora, a denominação “bem” para essas coisas aí. É possível ser feliz ao ser lesado e perdê-las? Não é possível.[...] (Trad. Aldo Dinucci).

Τί οὖν ἐστι τὸ παιδεύεσθαι; μανθάνειν τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις καταλλήλως τῇ φύσει καὶ λοιπὸν διελεῖν, ὅτι τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἐφ' ἡμῖν μὲν προαίρεσις καὶ πάντα τὰ προαιρετικὰ ἔργα, οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, τὰ μέρη τοῦ σώματος, κτήσεις, γονεῖς, ἀδελφοὶ, τέκνα, πατρίς, ἀπλῶς οἱ κοινωνοί. ποῦ οὖν θῶμεν τὸ ἀγαθόν; ποία οὐσία αὐτὸ ἐφαρμόσομεν; τῇ ἐφ' ἡμῖν; Εἴτα οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν ὑγίεια καὶ ἀρτιότης καὶ ζωή, ἀλλ' οὐδὲ τέκνα οὐδὲ γονεῖς οὐδὲ πατρίς; { – } Καὶ τίς σου ἀνέξεται; μεταθῶμεν οὖν αὐτὸ πάλιν ἐνθάδε. ἐνδέχεται οὖν βλαπτόμενον καὶ ἀποτυγχάνοντα τῶν ἀγαθῶν εὐδαιμονεῖν; { – } Οὐκ ἐνδέχεται. (*Diss* 1.22.9-13).

Percebemos que Epicteto considera um sinal de instrução não aplicar a pré-noção ‘bem’ (i.e., vantajoso e preferível) às coisas ‘fora do nosso poder’ (*ouk eph'hemín*). Isso se deve ao fato de que a destruição ou ausência desses objetos externos tende a provocar significativa frustração fenomênica, em virtude do desejo que se nutre por sua preservação e continuidade²⁵⁰. Em última instância, aplicar a pré-noção de ‘bem’ a algo externo nos conduz ao desejo (*órexís*), impulso (*hormē*) e à escolha (*proairesis*). Nesse sentido, trata-se de um tema central na terapia dos desejos, já que aquele que atribui a algo o qualificação ‘bem’ inevitavelmente desejará sua conservação e permanência. No entanto, quando se trata de coisas externas e, portanto, alheias ao nosso controle, esse desejo pode ser frustrado, comprometendo a possibilidade de alcançar a *eudaimonia*.

Essa passagem parece entrar em conflito com o que aprendemos em *Diss* 3.3.8-9. Ora, se, em *Diss* 1.22.9-13, ‘transferir o bem’ para os outros é danoso, em *Diss* 3.3.8-9 essas mesmas relações tornam-se ‘bens’. No entanto, um detalhe sutil

²⁵⁰ Vale lembrar o dilema moral vivido por um pai que não suporta ver a filha à beira da morte e parte sem acompanhá-la no seu tratamento, conforme descrito em *Diss* 1.11.

pode tornar as duas passagens consistentes entre si. Em *Diss* 3.3, as relações sociais, axiologicamente indiferentes, passam a ser encaradas como coisas boas e a demandar uma atitude ética positiva na medida em que se aplica a pré-noção ‘bem’ à escolha correta (*orthē proairesis*). Nesse sentido, a pré-noção ‘bem’ não é atribuída diretamente à pessoa ou relação, mas sim à própria capacidade de moral de escolha (a *proairesis*). Não obstante, o *outro* não é exatamente um ‘bem’, mas cuidar ou agir para o bem do *outro* pode ser um ‘bem’ ou uma atitude correta a se escolher. O mesmo acontece em *Diss* 2.22.15-21: o cuidado sobre as relações sociais se torna justificado quando o ‘bem’ é aplicado sobre a capacidade de escolha moral, isto é, na nossa capacidade deliberativa – o que implica um caso de deliberação moral.

O esquema, portanto, pode ser compreendido da seguinte maneira: quando a pré-noção de ‘bem’ é aplicada à *proairesis orthē*, ela torna possível o cuidado com aquilo que, em si, é indiferente. Em última análise, o cuidado com as relações sociais permanece circunscrito ao âmbito da deliberação moral. Ou seja, não há um caminho normativo prévio que determine, de forma objetiva, qual deve ser a atitude adequada em relação aos *outros* – afinal, eles são indiferentes e não há motivos para buscar ou evitar o que não possui valor moral. Apenas após a devida deliberação moral que envolve, entre outros aspectos, a aplicação correta da pré-noção de ‘bem’, é possível escolher o curso de ação apropriado. Nesse sentido, as situações em que o cuidado do outro pode ser reconhecido e assumido como um *kathēkon* são, necessariamente, situações *kata peristasis*²⁵¹ (de acordo com as circunstâncias em que ocorrem).

Epicteto considera, ainda, que a interação com os outros pode dar ensejo a respostas emocionais negativas (*pathēiai*). O filósofo narra exemplos e situações em suas *diatribes* em que a interação com os outros pode suscitar emoções como tristeza (*lupē*), inveja (*phthonos*), apego (*pothein*, ‘saudade’) e até mesmo raiva (*orgē*). Em todas essas situações, ele recorre sistematicamente aos princípios da ética estoica para propor uma atitude que permita ao agente moral estabelecer sua conformidade com a natureza (*kata physin*) e, com isso, neutralizar os efeitos perturbadores dessas emoções. Em *Diss* 3.3.6-10, como vimos, ele descreve nossa

²⁵¹ Para discussão ver Vicsnija (2021), Vogt (2018). Teremos oportunidade de tratar de maneira detida sobre esse ponto no terceiro capítulo da nossa tese.

capacidade de reordenar a *proairesis* ('faculdade de escolha') para transformar as relações familiares e sociais em bens morais. Ainda dentro dessa perspectiva, Epicteto explora situações em que os laços familiares podem ser encarados como potenciais fontes de *tarachē* (perturbação). Assim, outro aspecto daquilo que poderíamos chamar de "ações comunitárias" é a minimização dos efeitos negativos da nossa interação com os outros, através da 'cláusula de reserva'²⁵² e do alinhamento à axiologia estoica. Nessa linha, Epicteto argumenta que valorizar bens e propriedades (coisas externas) pode entrar em conflito com a manutenção das relações sociais²⁵³.

Por isso, em *Diss* 2.16, Epicteto mostra como a instrução filosófica é útil para evitar o sofrimento causado pela ausência dos entes queridos e da pátria. Um tema bastante comum no estoicismo imperial (possivelmente pela recorrência das penas de exílio²⁵⁴, à qual o próprio Epicteto fora condenado). Aqui podemos observar uma aplicação da noção estoica de cosmopolitismo:

Pois não julgo ser correto sofrer isso por conta de um mísero pedaço de bolo, mas por juízos corretos. [27] E quais são esses? Aqueles julgamentos que o ser humano deve exercitar todo dia para que não seja afetado por nada que seja de outrem, nem por um camarada nem por um lugar como os ginásios, nem mesmo ao seu próprio corpo, deve manter em mente esta lei e ter isto diante dos olhos. [28] E qual é a lei divina? Cuidar das coisas próprias, e não se dedicar às coisas alheias, mas fazer uso do que foi atribuído livremente e não ansiar pelo que não foi dado, quando algo te for tirado, devolve-o com facilidade e prontamente, reconhecendo com gratidão o tempo de que fizeste uso — se quiseres não fazer chorar a ama e a avó.

οὐ γὰρ ὑπὸ πλακουντίου τοῦτο πάσχειν ἀξιῶ, ἀλλ' ὑπὸ δογμάτων ὀρθῶν. τίνα δ' ἐστὶ ταῦτα; ἃ δεῖ τὸν ἄνθρωπον ὅλην τὴν ἡμέραν μελετῶντα μηδεν<ι> προσπάσχειν τῶν ἀλλοτρίων, μηθ' ἐταίρῳ μήτε τόπῳ μήτε γυμνασίῳ, ἀλλὰ μηδὲ τῷ σώματι τῷ αὐτοῦ, μεμνήσθαι δὲ τοῦ νόμου καὶ τοῦτον πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχειν. τίς δ' ὁ νόμος ὁ θεῖος; τὰ ἴδια τηρεῖν, τῶν ἀλλοτρίων μὴ ἀντιποιεῖσθαι, ἀλλὰ διδομένοις μὲν χρῆσθαι, μὴ διδόμενα δὲ μὴ ποθεῖν, ἀφαιρουμένου δὲ

²⁵² Ver discussão no terceiro capítulo da nossa tese.

²⁵³ Cf. *Diss.* 2.22.

²⁵⁴ Stephens (2018) defende que os estoicos reconheciam uma relação entre Cosmopolitismo estoico nos casos de exílio como mais um bom exemplo de indiferentes.

τινος ἀποδιδόναι εὐλύτως καὶ αὐτόθεν, χάριν εἰδότα οὗ ἐχρήσατο χρόνου
εἰ θέλεις μὴ κλάειν τὴν τιτθὴν καὶ μάμμην. (*Diss* 2.16.26-9).

De acordo com este excerto, a instrução e o conhecimento da lei divina proporcionam ao indivíduo a capacidade de suportar de maneira adequada a separação física em qualquer forma de relação. Esse exercício constitui um aspecto terapêutico do cosmopolitismo estoico, pois implica enfrentar a distância geográfica sustentando-se em princípios como a aceitação racional dos desígnios da Providência e o reconhecimento de toda a Terra como pátria comum. Nesse mesmo horizonte, a consciência da perecibilidade dos laços afetivos orienta-se pelo mesmo propósito terapêutico, razão pela qual Epicteto os retoma neste excerto para lembrar que tais vínculos, embora valiosos, são contingentes e não devem comprometer a serenidade da alma. Assim, a experiência do exílio passa a ser incorporada à dinâmica da *oikeiōsis*, ampliando o vínculo natural do ser humano para além dos limites da comunidade local. Tal postura, por fim, configura uma técnica voltada a minimizar, ou mesmo eliminar, os efeitos emocionais negativos que poderiam advir da separação forçada pelo exílio.

Da mesma forma, sempre que aborda o amor e a afeição ao próximo, Epicteto manifesta a preocupação em recordar o caráter momentâneo e perecível das relações. Entre os estoicos romanos, essa lembrança constitui uma marca importante: a vida é transitória e o afeto que nutrimos pelos outros deve acompanhar esse raciocínio, integrando o exercício de relembrar, a todo momento, a condição mortal daqueles a quem sentimos afeição:

[...]quando sentires afeição por algo, que jamais seja em relação às coisas que podem ser separadas de ti, mas de um tipo como este: como um pote de barro ou um jarro de cristal, de tal forma que quando se quebrar em pedaços, se lembre para não se perturbar. [85] Consequentemente, nesse caso, se beijares um filho teu, um irmão, um amigo, de forma alguma dê vazão à representação, nem permita a perda progrida tanto quanto ela deseje, mas contenha-as, detenha-as, como fazem aqueles que caminham atrás dos que triunfam e os recordam de que são humanos.

ἴν' ὅταν τινὶ προσπάσῃς, οὐδενὶ τῶν ἀναφαιρέτων, ἀλλὰ τινὶ τοιούτῳ γένηι, οἷόν ἐστι χύτρα, οἷον ὑάλινον ποτήριον, ἴν' ὅταν καταγῇ, μεμνημένος [μὴν] μὴ παραχθῇς. οὕτως καὶ ἐνθάδ', ἐὰν παιδίον σαυτοῦ καταφιλήῃς, ἐὰν ἀδελφόν,

ἐὰν φίλον, μηδέποτε ἐπιδῶς τὴν φαντασίαν εἰς ἅπαν μηδὲ τὴν διάχυσιν ἐάσης
προελθεῖν ἐφ' ὅσον αὐτὴ θέλει, ἀλλ' ἀντίσπασον, κώλυσον, οἷον οἱ τοῖς
θριαμβεύουσιν ἐφεστῶτες ὀπισθεν καὶ ὑπομινύσκοντες, ὅτι ἄνθρωποι εἰσιν.
(*Diss* 3.24.84-85).

O objetivo de Epicteto é mostrar que nosso afeto deve ser condicionado à precibibilidade de todas as coisas. De modo que, adaptando-se a lei dos deuses, sejamos capazes de viver de acordo com a natureza, materializando a aceitação da ordem cósmica e possibilitando amar o outro em consonância com ordenamento cósmico. Ao mesmo tempo, ele sublinha que o reconhecimento da precibibilidade e indiferença da vida e das nossas relações pode funcionar como um fator de ‘arrefecimento’ dos nossos desejos e impulsos, num movimento de conformação com os desígnios da Providência. Um raciocínio semelhante ocorre no *Ench* 7, onde Epicteto recorre à metáfora de uma viagem marítima para ilustrar que, assim como o viajante deve abandonar o que recolhe nas ilhas ao chamado do comandante, também na vida é necessário usufruir dos bens e das relações sem perder de vista a prontidão para abandoná-los quando o Destino assim exigir. Em uma outra passagem interessante do livro IV, Epicteto descreve como devemos manter alguma reserva em relação ao que não está sob nosso encargo:

Este é o exercício que é necessário praticar da manhã ao entardecer. A partir das menores coisas, daquelas que tendo sido desde o início mais expostas ao dano, um pote de barro ou um copo de vinho; e então, passe ao vestido feminino, ao cachorrinho, ao cavalinho, ao pequeno pedaço de terra. A partir desse ponto, passe então a si mesmo, ao corpo, às partes do corpo, aos filhos, à esposa e os irmãos. Tendo olhado ao redor em todas as direções, jogues para fora de ti mesmo essas coisas. Purifiques tuas opiniões para que não esteja atado a ti coisas que não são tuas, para que não cresça junto de ti, para que, sendo separada de ti, não cause sofrimento. E, treinando cada dia, digas, como aqui agora, que não filosofas (sendo o nome forçado), mas que entrega a si mesmo ao emancipador. Pois isso é a verdadeira liberdade.

Ταύτην τὴν μελέτην ἔωθεν εἰς ἐσπέραν μελετᾶν ἔδει. ἀπὸ τῶν μικροτάτων, ἀπὸ τῶν εὐεπηρεαστο<τά>των ἀρξάμενος, ἀπὸ χύτρας, ἀπὸ ποτηρίου, εἴθ' οὕτως ἐπὶ χιτωνάριον πρόσελθε, ἐπὶ κυνάριον, ἐπὶ ἱππάριον, ἐπὶ ἀγρίδιον· ἔνθεν ἐπὶ σαυτόν, τὸ σῶμα, τὰ μέρη τοῦ σώματος, τὰ τέκνα, τὴν γυναῖκα, τοὺς ἀδελφούς. πανταχοῦ περιβλέψας ἀπόρριψον ἀπὸ σεαυτοῦ· κἀθηρον τὰ

δόγματα, μή τι προσήρτηταί σοι τῶν οὐ σῶν, μή τι συμπέφυκεν, μή τι ὀδυνήσει σ' ἀποσπώμενον. καὶ λέγε γυμναζόμενος καθ' ἡμέραν, ὡς ἐκεῖ, μὴ ὅτι φιλοσοφεῖς (ἔστω φορτικὸν τὸ ὄνομα), ἀλλ' ὅτι καρπιστὴν δίδως. τοῦτο γάρ ἐστιν ἡ ταῖς ἀληθείαις ἐλευθερία. (*Diss* 4.1.111-112)

Talvez Epicteto assume um tom de severidade nesse excerto, o que pode ser atribuído à intenção retórica de ‘chocar’ seus interlocutores para educá-los sobre a transitoriedade das coisas externas. Desse modo, segue em grande medida a ideia desenvolvida na passagem anterior, mas informa outros conceitos envolvidos nessa técnica terapêutica. É interessante notar o uso do verbo *kathairō*²⁵⁵ aplicado às nossas opiniões (*dogmata*) para se referir ao efeito psicológico de considerar a precibilidade daquilo a que nos vinculamos. Nessa breve passagem, podemos novamente observar a referida tensão entre as formas de cuidado. Se, por um lado, o princípio da *oikeiosis* aponta a constante e progressiva apropriação dos outros; por outro, Epicteto alerta para o perigo de considerar os outros como ‘parte de nós’ (ou como elementos a serem atados a nós), revelando um certo distanciamento em relação ao outro. Como vimos, esse distanciamento pode assumir contornos diversos, manifestando-se na lembrança da efemeridade ou na premeditação dos ‘males’ (*premeditatio malorum*), tais como insultos ou danos.

Tal raciocínio parece entrar em conflito com outras passagens de Epicteto, bem como com a imagem dos círculos concêntricos de *apropriação* apresentados por Hierocles. Ora, o objetivo do movimento da *oikeiōsis* é apropriar-se não só de si mesmo (i.e., sua constituição) como também daquilo que o circunda. Podendo estender-se à apropriação dos próximos, dos seus concidadãos e progressivamente até de todo o cosmos. Cumprindo a máxima integração estoica ao Todo cósmico, um discurso frequentemente retomado por Epicteto, Marco Aurélio e outros filósofos estoicos romanos²⁵⁶.

No entanto, essa tensão é fruto da ambiguidade com a qual o Estoicismo, em geral, trata as coisas externas. Se, por um lado, são indiferentes, por outro, são materiais para a nossa ação ética. Nesse sentido, os indiferentes não têm valor moral quanto ao desejo e a repulsa, mas são fundamentais no processo deliberativo. Ora,

²⁵⁵ Esse verbo significa dentre muitas coisas ‘purificar’, ‘expurgar’ etc., sendo muito presente em contextos religiosos.

²⁵⁶ Cf. *Diss* 1.6.19-21, 1.12.24 2.5.26, 2.10.4, 4.1.99, 4.1.155, 4.7.6-7; *Frag.* 3.

qualquer *kathekon* requer os indiferentes na medida em que se dá no mundo real e não somente no campo da opinião. Assim, o corpo é essencial para o impulso de autopreservação, mas é absolutamente indiferente quanto ao seu valor moral. A tensão a que nos referimos se torna, desse modo, cada vez mais abrangente, manifestando-se no ato deliberativo.

Uma técnica terapêutica estoica que recai no disciplina sobre os assentimentos leva em conta a consideração da indiferença do outro para a manutenção da nossa *ataraxia*²⁵⁷. Em *Diss* 4.8.1-3, Epicteto descreve um exemplo da *epoché* estoica (i.e., suspensão do juízo) pondo em xeque o nosso julgamento sobre a ação de outra pessoa:

[1] De forma alguma aplaudíeis nem censureis alguém pelo <o que reside> entre as <coisas> comuns <nem boas, nem más>, nem tomes como certo que algo que é provido ou desprovido de arte. E, em parte, deixes de lado vossos julgamentos precipitados e vossos maus hábitos. [2] 'Este se banha rapidamente', então o faz de maneira incorreta? De forma alguma não. Mas o que? Apenas se banha rapidamente. [3] 'Então, tudo ocorre belamente?' De forma alguma! No entanto, aquilo que surge a partir de julgamentos retos se dá belamente, enquanto aquilo que surge de julgamentos equivocados, equivocadamente. Mas tu, até que examines o mais detidamente possível a opinião a partir do qual alguém realiza cada coisa, nem aprove nem censure o resultado. Não é possível averiguar facilmente o julgamento alheio a partir de coisas externas.

Μηδέποτε' ἀπὸ τῶν κοινῶν τινα μήτ' ἐπαινέσητε μήτε ψέξητε μήτε τέχνην τινὰ ἢ ἀτεχνίαν προσμαρτυρήσητε· καὶ ἅμα μὲν προπετείας ἑαυτοὺς ἀπαλλάξετε, ἅμα δὲ [4.8.2] κακοηθείας, 'οὗτος ταχέως λούεται.' κακῶς οὖν ποιεῖ; [4.8.3] οὐ πάντως. ἀλλὰ τί; ταχέως λούεται. { – } Πάντα οὖν καλῶς γίνεται; { – } Οὐδαμῶς· ἀλλὰ τὰ μὲν ἀπὸ δογμάτων ὀρθῶν καλῶς, τὰ δ' ἀπὸ μοχθηρῶν μοχθηρῶς. σὺ δὲ μέχρις ἂν καταμάθῃς τὸ δόγμα, ἀφ' οὗ τις ποιεῖ [4.8.4] ἕκαστα, μήτ' ἐπαίνει τὸ ἔργον μήτε ψέγε. δόγμα δ' ἐκ τῶν ἐκτὸς οὐ ῥαδίως κρίνεται. (*Diss* 4.8.1-3)

O excerto confirma a máxima axiológica de que as ações do outro são indiferentes. Nesse caso, a origem da perturbação reside, especificamente, no

²⁵⁷ Essa temática reaparece no *Ench* 45, e expressa um exemplo da terapia do assentimento. Cf. *Diss* 1.18.1-5; 1.28.9; 2.22.22-29.

assentimento à opinião de que uma ação de uma outra pessoa é má ou boa. Nesse sentido, a atitude terapêutica consiste em ‘suspender o juízo’ (*epoché*) diante dessa representação (*phantasia*). Essa técnica origina-se no Estoicismo e será tratada pelos cétricos como um conceito-chave. Trata-se de um procedimento epistêmico de controle sobre as impressões que surgem na alma. Como vimos, as *phantasiai* comportam tanto um conteúdo epistêmico como um conteúdo sensível. Se, em casos como estes, nos advém o conteúdo epistêmico de que alguém age de maneira incorreta, podemos prontamente suspender esse juízo, atendo-nos estritamente àquilo que se sustenta pelo conteúdo sensível da *phantasia*. É o caso do exemplo citado: não se deve julgar que alguém come “bem” ou “mal”, mas apenas que come “rápido” ou “lentamente”.

Por outro lado, os *outros*, assim como as diversas coisas externas, também são tratados como materiais para ação. Mesmo que sejam qualificados como indiferentes pela sua própria natureza, o tratamento dispensado a eles não é, ele mesmo, indiferente:

‘Então não vos torneis descuidados quando alguém vos disser que também o uso é indiferente. Nem, quando alguém vos exortar para o cuidado, (2.6.3) vos torneis abjetos e admiradores dos materiais. Mas é bom também conhecer a própria qualificação e a própria força, de modo que, nas coisas nas quais não estás qualificado, mantendas silêncio e não te irrites se (2.6.4) outros forem melhores que tu nelas.’ (trad. Aldo Dinucci).

‘μή ποτ' οὖν, ὅταν εἴπῃ τις ὑμῖν ἀδιαφορεῖν καὶ ταῦτα, ἀμελεῖς γίνεσθε, μήθ' ὅταν εἰς ἐπιμέλειάν τις ὑμᾶς παρακαλῇ, ταπεινοὶ καὶ τὰς ὕλας τεθουμακότες’. καλὸν δὲ καὶ τὸ εἰδέναι τὴν αὐτοῦ παρασκευὴν καὶ δύναμιν, ἵν' ἐν οἷς μὴ παρεσκεύασαι, ἡσυχίαν ἄγῃς μὴδ' ἀγανακτῇς, εἴ τινες ἄλλοι πλεῖόν σου ἔχουσιν ἐν ἐκείνοις. (Diss 2.6.2-4).

Nesse excerto, Epicteto argumenta contra assumir uma disposição absolutamente indiferente em relação ao ‘uso dos indiferentes’, isto é, à forma como escolhemos lidar com as coisas externas²⁵⁸. Por outro lado, não é adequado se dispor de maneira excessiva em relação às coisas externas, como aconselha a máxima epictetiana da distinção entre o que está sob nosso encargo e o que não está. Nesse

²⁵⁸ Para discussão ver Gill, 2023, p. 54-62.

sentido, Epicteto está se referindo às ações que se dirigem às coisas externas, sobre o uso das coisas indiferentes. Para ele, o agente moral deve estar atento tanto ao uso dos indiferentes (o que está inteiramente dentro do escopo de ação), como também à indiferença das coisas externas, buscando assim um equilíbrio na ponderação das suas atitudes. O processo deliberativo deve levar em conta o valor das coisas externas bem como seus *usos*, qual ação é mais adequada em relação à a cada coisa e quais são as consequências dessa escolha – na medida em que for possível prescrevê-las. Além disso, é necessário considerar também as próprias capacidades individuais para agir em uma dada situação²⁵⁹. Por conta disso, citando um exemplo cotidiano, Epicteto continua nesse tom:

Com efeito, tu, nos silogismos, te julgas ser o melhor, e se eles se irritarem por isso, tu os consolarás dizendo “Eu (2.6.5) aprendi, e vós, não”. Assim também, onde há precisão de prática, não busques o ganho para além da precisão, mas deixa-o para os que possuem prática – que te baste estar em equilíbrio (*to eustathein*). (2.6.6) – Vai e saúda fulano. – Saúdo, mas como? – Sem humilhar-se (*ou tapeinōs*). – Mas as portas se fecharam em tua cara. – Como não aprendi a entrar pela janela, quando descobro a porta fechada, me é necessário ou me retirar ou entrar (2.6.7) pela janela. – Mas também fale com ele. – Falarei. – De que modo? (2.6.8) – Sem se humilhar. – Mas não sou bem-sucedido. Pois essa não é ação tua, mas dele. Por que, então, arrogas o que é de outrem? Lembra-te sempre do que é teu e (2.6.9) do que é de outrem, e não te inquietarás. (trad. Aldo Dinucci).

καὶ γὰρ σὺ ἐν συλλογισμοῖς πλεῖον ἀξιῶσεις σεαυτὸν ἔχειν κἂν ἀγανακτῶσιν ἐπὶ τούτῳ, παραμυθήσῃ αὐτούς· ‘ἐγὼ ἔμαθον, ὑμεῖς δ’ οὐ’. οὕτως καί, ὅπου τινὸς χρεῖα τριβῆς, μὴ ζήτηί τὸ ἀπὸ τῆς χρεῖας περιγινόμενον, ἀλλ’ ἐκεῖνου μὲν παραχώρει τοῖς περιτετριμμένοις, σοὶ δ’ ἀρκείτω τὸ εὐσταθεῖν. Ἄπελθε καὶ ἄσπασαι τὸν δεῖνα.’ <‘ἀσπάζομαι.’> ‘πῶς;’ ‘οὐ ταπεινῶς.’ ‘ἀλλ’ ἐξεκλείσθης.’ ‘διὰ θυρίδος γὰρ οὐκ ἔμαθον εἰσερχεσθαι. ὅταν δὲ κεκλ<ε>μένην εὕρω τὴν θύραν, ἀνάγκη μ’ ἢ ἀποχωρῆσαι ἢ διὰ τῆς [2.6.7] θυρίδος εἰσελθεῖν.’ ‘ἀλλὰ καὶ λάλησον αὐτῷ.’ ‘λαλῶ.’ [2.6.8] ‘τίνα τρόπον;’ ‘οὐ ταπεινῶς.’ ‘ἀλλ’ οὐκ ἐπέτυχες.’ μὴ γὰρ σὸν τοῦτο <τὸ> ἔργον ἦν; ἀλλ’

²⁵⁹ Teremos oportunidade de tratar sobre a teoria da ação estoica e o processo deliberativo envolvido no terceiro capítulo.

ἐκείνου. τί οὖν ἀντιποιῇ τοῦ ἀλλοτρίου; ἀεὶ μεμνημένος ὅ τι σὸν καὶ [2.6.9] τί ἀλλότριον [καὶ] οὐ παραχθήσῃ. (*Diss* 2.6.4-9).

Temos, pelo menos, dois pontos a considerar nessa passagem. O primeiro é a noção de “equilíbrio”, mencionada no início do excerto. Trata-se de um equilíbrio entre a capacidade do agente, o aprendizado adquirido pela prática ou estudo, e a demanda da situação concreta ou particular. Assim, por exemplo, a resolução de um silogismo pressupõe um treinamento específico e tudo o que escapa a esse treinamento não pode ser realizado de maneira adequada. O mesmo raciocínio se aplica às interações sociais. Embora o texto não seja inteiramente claro, a ideia principal parece ser que, enquanto a reação do outro permanece desconhecida, é necessário ater-se ao “bom” ou “razoável” (*eulogiston*). No caso apresentado no excerto, Epicteto considera que é ‘razoável’ agir de modo *ou tapeinōs* (‘sem humilhar-se’). Da mesma forma, o mais adequado é suspender o juízo em relação à ação do outro, quando a sua motivação é desconhecida²⁶⁰. O critério do ‘razoável’ que orienta essa postura é justamente o que pode assegurar o equilíbrio destacado por Epicteto. Além disso, podemos entender que também neste caso é possível operar a cláusula de reserva.

Nesse sentido, a deliberação em relação a uma atitude que se direciona ao outro, como é o caso da saudação descrita pelo nosso filósofo, deve levar em conta uma série de critérios. Logo, não podemos dizer que haja um único curso de ação correto nessas circunstâncias, mas é necessário deliberar tendo em mente alguns critérios a serem observados no processo deliberativo: a instrução, o desconhecimento em relação às consequências da ação e a própria capacidade do agente para realizar a ação. No caso em questão, não sabemos a reação do outro, mas podemos agir (por exemplo, saudando-o) considerando a nossa capacidade para realizar essa ação pautada no critério de não se deixar humilhar.

Portanto, vimos que os outros são tratados textualmente como indiferentes por Epicteto e que, em diversas situações, a consideração dessa indiferença é capaz de trazer uma resposta emocional positiva para o agente e amenizar o sofrimento. Nos momentos em que a morte ou a ausência física dos entes queridos poderiam causar perturbação, reconhecer que o outro é igualmente mortal e que a distância

²⁶⁰ Cf. *Diss* 4.8.1-3.

imposta pelo exílio não constitui um mal *verdadeiro* pode trazer conforto em situações difíceis. O que torna os ensinamentos de Epicteto consonantes com a célebre máxima estoica de que a felicidade é possível em qualquer circunstância. Contudo, também podemos perceber que o estilo das *diatribes* possibilita um uso retórico dessa indiferença²⁶¹. Além disso, como decorrência da indiferença inerente ao outro, não é lícito aplicar diretamente a pré-noção de ‘bem’ às outras pessoas, ainda que se trate de entes queridos. O procedimento descrito por Epicteto equivale a ordenar a ‘capacidade de escolha’ (*proairesis*) de modo a torná-la ‘reta’ (*orthé*), consequentemente aplicando o ‘bem’ à própria *proairesis*. Apenas por meio desse processo, o cuidado com os outros se torna coerente com a axiologia estoica. Vale lembrar que o cuidado dos outros (responsabilidades com os filhos, pais, com os deuses e com a pátria) é tratado como *kathekonta*, o que indica a presença de uma consideração deontológica relevante no processo deliberativo no âmbito das “ações comunitárias”. Pois, a ‘ação apropriada’ coincide com a reta ordenação da capacidade de escolha, que se explica pela aplicação da pré-noção ‘bem’ à própria *proairesis*.

A indiferença em relação ao outro, no entanto, revela sua função terapêutica quando o desapego se manifesta em harmonia com a natureza, como nos casos de exílio ou morte. O enfoque em questões relativas à morte dos entes queridos, o exílio, o cumprimento de deveres sociais são essenciais para compreender a influência do contexto sociopolítico da Roma antiga sobre o pensamento desses filósofos. De fato, a alta taxa de mortalidade infantil demandava uma relação mais estreita com a experiência da morte de entes queridos, em especial filhos e esposas²⁶². Enquanto o governo tirânico de certos imperadores tornou as penas de exílio e execução constantes motivos de preocupação para a classe senatorial (a audiência característica de Epicteto).

Além disso, vimos que a ação do outro essencialmente indiferente e pertence ao domínio do que não está sob nossa responsabilidade. Assim, uma disposição conforme a natureza exige cautela (*eulabeia*), que Epicteto descreve a partir de dois comportamentos principais: primeiro, uma vez que não temos acesso ao julgamento (*krisis*) de outra pessoa, os estoicos recomendam a suspensão do

²⁶¹ Cf. M. Aur. *Med.* 2.11; 5.20; 9.3.

²⁶² Para discussão ver Cap. 4 Reydam-Schills (2002).

juízo (*epoché*), a fim de evitar a perturbação (*taraché*) decorrente de julgamentos potencialmente equivocados e, conseqüentemente, a resposta emocional em relação à ação alheia; segundo, é necessário cultivar impulsos que reconheçam nossa incapacidade de prescrever situações com potencial perturbador, mantendo impulsos com reserva (*hypexaïxisis*) e aceitando a impossibilidade de controlar as ações e os acontecimentos que recaem sobre os outros.

2.3 AFETO E CUIDADO DO OUTRO.

Grosso modo, como vimos no subcapítulo anterior, o esquema geral de Epicteto para lidar com eventuais danos ou incômodos provenientes da interação com o outro consiste em considerar as ações, atitudes, julgamentos e emoções alheias, em última instância, como indiferentes. No entanto, encontramos passagens nas *diatribes* em que o afeto pelo outro é apresentado como razão suficiente para a realização de uma ação adequada (*kathekon*). Em outras ocasiões, Epicteto trata de situações em que o *kathekon* se mostra simultaneamente proveitoso tanto para o próprio agente quanto para aqueles em seu entorno. Tais evidências revelam uma dimensão de cuidado para com o outro distinta do tom possivelmente “egoísta”²⁶³, que pode ser associado à retórica epictetiana.

A esse respeito, a *Diatribes* 2.22 (intitulada *sobre a amizade [peri philías]*) tem muito a nos dizer sobre as relações de afeto com os outros. Nesta *diatribe*, Epicteto examina quais critérios permitem distinguir uma amizade autêntica de outra ilusória ou nociva. Sob essa perspectiva, ele retoma princípios tradicionais do Estoicismo, como a ideia de que apenas o sábio é verdadeiramente capaz de amar e de que apenas entre iguais se estabelece uma verdadeira amizade. Contudo, Epicteto reelabora tais máximas em direção a um modelo que seja acessível também ao agente em progresso ético (*prokóptōn*), evidenciando a utilidade desses ensinamentos para situações concretas da vida cotidiana. Assim, começa a *diatribe* a partir do seguinte argumento:

²⁶³ Vazquez (2022) chega a tratar do clássico egoísmo socrático presente nas éticas eudaimonistas.

Aquilo sobre o que se apega, a este ama naturalmente. Os homens se apegam aos males? De forma alguma. Mas será <que se apegam> às coisas que não tem relação com eles? Nem sobre isso. Portanto, resta reconhecer que eles se apegam apenas às coisas boas. Se se apegam, a isso eles amam. Portanto, aquele que é conhecedor dos bens, este também saberia amar. Quem não é capaz de distinguir os bens dos males e o que não é nem um nem outro de ambos, como este ainda seria capaz de amar? Portanto, o amar é apenas do prudente.

Περὶ ἧ τις ἐσπούδακεν, φιλεῖ ταῦτα εἰκότως. μή τι οὖν περὶ τὰ κακὰ ἐσπουδάκασιν οἱ ἄνθρωποι; οὐδαμῶς. ἀλλὰ μή τι περὶ τὰ μηδὲν πρὸς αὐτούς; οὐδὲ περὶ ταῦτα. [2.22.2.1] ὑπολείπεται τοίνυν περὶ μόνα τὰ ἀγαθὰ ἐσπουδακέναι [2.22.3.1] αὐτούς· εἰ δ' ἐσπουδακέναι, καὶ φιλεῖν ταῦτα. ὅστις οὖν ἀγαθῶν ἐπιστήμων ἐστίν, οὗτος ἂν καὶ φιλεῖν εἰδείη· ὁ δὲ μὴ δυνάμενος διακρίναι τὰ ἀγαθὰ ἀπὸ τῶν κακῶν καὶ τὰ οὐδέτερα ἀπ' ἀμφοτέρων πῶς ἂν ἔτι οὗτος φιλεῖν δύναιτο; τοῦ φρονίμου τοίνυν ἐστὶ μόνου τὸ φιλεῖν. (*Diss* 2.22.1-3)

O argumento mostra que apenas aqueles que são capazes de distinguir as coisas boas das más são capazes de amar algo (*tó philein*). Dessa forma, Epicteto subordina o afeto ao conhecimento, podendo sugerir que apenas o sábio, pelo seu conhecimento e pela sua capacidade de discernimento, seria capaz de afeto. No entanto, a nossa hipótese de que Epicteto se refere, nessa passagem, ao indivíduo em progresso moral encontra justificção no uso do termo grego *phrónimos* (φρόνιμος). Embora *phrónimos* seja frequentemente traduzido por ‘sábio’²⁶⁴, não se refere precisamente ao *sophós* (‘sábio’ no sentido estrito, o ideal estoico). A rigor, podemos entender que Epicteto se refere a alguém capaz de agir em acordo com a virtude da *phronesis*, definida exatamente pelo conhecimento do que é bom, mal e indiferente²⁶⁵, ou seja, alguém *prudente* com uma espécie a sabedoria prática. Em seguida, concentra seu esforço em defender que a verdadeira amizade (por conseguinte toda relação afetiva) ocorre apenas entre pessoas que, em suas palavras, colocam o ‘benefício’ ou ‘interesse’ na *proairesis* (na capacidade de escolha) e não nas coisas externas²⁶⁶. Em caso contrário, aqueles que não são prudentes, isto é,

²⁶⁴ Boa parte das traduções em língua inglesa de fato traduzem por ‘wise’ (Cf. Hard, Oldfather) enquanto tradutores franceses traduzem por ‘sage’ (Cf. Souilhé).

²⁶⁵ Cf. SVF 3.205.

²⁶⁶ Exatamente o procedimento que identificamos no subcapítulo anterior.

incapazes de distinguir as coisas boas, más e indiferentes, aqueles que colocam seu interesse (ou benefício) em coisas externas²⁶⁷ apresentam instabilidade emocional²⁶⁸, instabilidade na escolha²⁶⁹ e, por isso, são também incapazes de ser amigos, de amar e confiar. Consequentemente, essa instabilidade incapacita o cumprimento não só do papel de amigo, mas também de toda relação afetiva. Essa conjectura remete, fundamentalmente, ao critério da escolha. Caso o agente seja capaz de posicionar o que considera benéfico e de seu interesse na faculdade de escolha (*proairesis*), ele estará apto a cumprir seus papéis sociais. Por fim, a sociabilidade, no geral, depende da capacidade do agente de considerar as coisas passíveis de escolha como materiais sobre os quais sua atuação ética no mundo deve se dar. Em última instância, a sociabilidade humana está submetida à ética. Ora, o cumprimento dos papéis sociais e o estabelecimento de relações afetivas está condicionado alinhamento ético. Nesse sentido, Epicteto recorre a princípios éticos gerais e basilares, de ordem superior, ligados à ética das virtudes e à cosmologia estoica para definir a agência nos casos particulares, um procedimento argumentativo *top-down*²⁷⁰.

A *diatribe* mostra que o papel de amigo, assim como outros papéis sociais ligados ao afeto e à *philia*, exige confiança (*pistis*), entendida como a certeza de uma relação entre iguais. Tal confiança é garantida apenas pelo correto direcionamento da *proairesis* e pelo reconhecimento da axiologia estoica, segundo a qual o bem reside apenas nas coisas passíveis de escolha. Trata-se, assim, de mais uma das sentenças epictetianas que remetem à virtude e à reta condução da vida. A ideia reiterada ao longo da *diatribe*, por meio de exemplos históricos e míticos, é que a confiança nasce quando as partes deixam de situar o bem nas coisas externas. Caso contrário, multiplicam-se os conflitos, como é apresentado pelo célebre episódio da guerra de Troia na disputa entre Menelau e Páris pelo amor de Helena²⁷¹. Por outro lado, quando alguém “acredita verdadeiramente que o bem não

²⁶⁷ Cabe notar que essas expressões funcionam nessa *diatribe* como sinônimos. Isto é, prudente (*phronimos*) é aquele capaz de distinguir coisas boas e más, e que repousou devidamente aquilo que considera ser um bem, benefício, ou o seu interesse, naquilo que é passível de escolha moral (*proaireta*).

²⁶⁸ Cf. *Diss* 2.22.6.

²⁶⁹ Isto é, ora consideram algo bom, ora consideram algo mal, seja uma pessoa, um amigo, uma escolha.

²⁷⁰ Cf. Long (2002, p. 185).

²⁷¹ Cf. *Diss* 2.22.23.

reside em outro lugar senão na escolha e no uso correto das impressões”, pode-se estar certo de que cumprirá de maneira adequada tanto seus papéis sociais quanto as exigências da amizade.

Para Epicteto, o afeto, a amizade e o cuidado com o outro (representado pelo cumprimento das funções sociais) requer qualidades como a confiança, assegurada a partir do comprometimento com a proposta moral estoica. Desse modo, a confiança (bem como a própria *phronesis*) parece ser a condição de possibilidade para o cumprimento dos papéis e funções sociais. Como vimos acima²⁷², as relações afetivas tornam-se viáveis apenas enquanto o agente moral está comprometido com a proposta moral estoica. O afeto e as ações que devem correspondentes surgem como consequências segundas de seguir a vida corretamente:

[...][29] se escutas que estes homens pensam verdadeiramente que o bem reside apenas lá onde está a faculdade de escolha e no uso correto das representações, de modo algum estais ocupado com muitas coisas, nem se são seu filho ou seu pai, nem se passaram muito tempo indo aos mesmos lugares ou se é um companheiro, mas apenas tu, sabendo disso, declare com coragem que são seus amigos, assim como <são> confiantes e justos. [30] Pois, onde está a amizade senão onde está a confiança, ou o autorrespeito, ou onde há o legado do belo, e nada mais?

[...] ἂν δ' ἀκούσης, ὅτι ταῖς ἀληθείαις οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ἐκεῖ μόνον οἴονται τὸ ἀγαθὸν ὅπου προαίρεσις, ὅπου χρήσις ὀρθή φαντασιῶν, μηκέτι πολυπραγμονήσης μήτ' εἰ υἱὸς καὶ πατήρ ἐστι μήτ' εἰ ἀδελφοὶ μήτ' εἰ πολὺν χρόνον συμπεφοιτηκότες καὶ ἐταῖροι, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τοῦτο γνοὺς θαρρῶν ἀποφαίνου, ὅτι φίλοι, ὥσπερ ὅτι πιστοί, ὅτι δίκαιοι. ποῦ γὰρ ἀλλαχοῦ φιλία ἢ ὅπου πίστις, ὅπου αἰδώς, ὅπου δόσις τοῦ καλοῦ, τῶν δ' ἄλλων οὐδενός; (*Diss* 2.22.29-30).

Seguir a proposta moral estoica equivale a cultivar um caráter virtuoso que possibilita, aos olhos de Epicteto, o cultivo de características responsáveis pela boa convivência social:

[35] E, desse modo, primeiramente, ele não estará repreendendo a si mesmo, nem se envolvendo em conflitos internos, nem mudando constantemente de

²⁷² Ao analisar *Diss* 2.22.15-20.

opinião, nem se atormentando. [36] Em seguida, em relação aos outros, do mesmo modo em relação a todo semelhante, estará sendo alguém paciente com o dessemelhante, estará sendo alguém gentil e civilizado para ele, estará sendo indulgente para com o ignorante, como para o que se engana sobre as coisas mais grandiosas. Não <é> severo com ninguém, por ter compreendido precisamente o <dito> de Platão, que toda alma se priva da verdade involuntariamente.

καὶ οὕτως ἔσται πρῶτον μὲν αὐτὸς ἑαυτῷ μὴ λοιδορούμενος, μὴ μαχόμενος, μὴ μετανοῶν, μὴ βασανίζων ἑαυ[2.22.36.1]τόν· ἔπειτα καὶ ἑτέρῳ, τῷ μὲν ὁμοίῳ παντὶ ἀπλῶς, τοῦ δ' ἀνομοίου ἀνεκτικός, πρῶτος πρὸς αὐτόν, ἡμερος, συγγνωμονικός ὡς πρὸς ἀγνοοῦντα, ὡς πρὸς διαπίπτοντα περὶ τῶν μεγίστων· οὐδενὶ χαλεπός, ἅτ' εἰδὼς ἀκριβῶς 2.22.36.5 τὸ τοῦ Πλάτωνος, ὅτι πᾶσα ψυχὴ ἄκουσα στέρεται [2.22.37.1]τῆς ἀληθείας.

Por outro lado, negligenciar esses princípios significa implica adotar uma conduta moral regida pelo egoísmo em oposição ao altruísmo epictetiano. Este é o motivo pelo qual Epicteto observa que o apreço por bens materiais é causa de discórdia entre as pessoas, mesmo aquelas ligadas por vínculos familiares:

[24] E agora, quando tiveres visto seus amigos, ‘irmãos’ que pensam de modo muito parecido, não declare nada com total certeza sobre a amizade deles, nem se eles jurarem, nem se disserem que é impossível que tenham sido separados entre si. [25] A parte diretriz da alma do ignorante não é confiável; é instável, sem discernimento, sendo vencida ora por uma, ora por outra representação. [26] Mas, examine não estas <coisas> as quais os outros <examinam>, se provieram da mesma estirpe ou foram educados no mesmo lugar e sob o mesmo tutor, mas apenas isto, onde depositam o seu benefício, se nas coisas externas ou na escolha (*proairesis*). [27] Se depositaram <seu benefício> nas coisas externas, não os chames amigos, não menos que confiáveis, estáveis, corajosos ou livres, e nem sequer ser humano, se tens discernimento.

καὶ νῦν ὅταν ἴδῃς φίλους, ἀδελφοὺς ὁμονοεῖν δοκοῦντας, μὴ αὐτόθεν ἀποφῆναι περὶ τῆς φιλίας τι αὐτῶν μηδ' ἂν ὁμνύωσιν μηδ' ἂν ἀδυνάτως ἔχειν λέγωσιν ἀπηλλάχθαι [2.22.25.1] ἀλλήλων. οὐκ ἔστι πιστὸν τὸ τοῦ φαύλου ἡγεμονικόν· ἀβέβαιόν ἐστιν, ἄκριτον, ἄλλοθ' ὑπ' ἄλλης φαντασίας [2.22.26.1] νικώμενον. ἀλλ' ἐξέτασον μὴ ταῦθ' ἃ οἱ ἄλλοι, εἰ ἐκ τῶν αὐτῶν γονέων καὶ ὁμοῦ ἀνατεθραμμένοι καὶ ὑπὸ τῷ αὐτῷ παιδαγωγῷ, ἀλλ' ἐκεῖνο μόνον, ποῦ τὸ συμφέ[2.22.27.1]ρον αὐτοῖς τίθενται, πότερον ἐκτὸς ἢ ἐν

προαιρέσει. ἂν ἐκτός, μὴ εἴπῃς φίλους οὐ μᾶλλον ἢ πιστοὺς ἢ βεβαίους ἢ θαρραλέους ἢ ἐλευθέρους, ἀλλὰ μὴδ' ἀνθρώπους, εἰ [2.22.28.1]νοῦν ἔχεις.
(*Diss* 2.22.24-8).

Por fim, essa *diatribe* nos ensina que a sociabilidade depende de um caráter moral, apoiado no cultivo das virtudes. O princípio defendido por Epicteto é que o alinhamento moral é proveitoso socialmente. Além disso, essa descrição contribui para um argumento de que o pensamento social de Epicteto é profundamente orientado pela ética. Toda relação social, para Epicteto, é condicionada pela moral, uma sociedade bem estruturada requer indivíduos ou cidadãos capazes de cumprir adequadamente os seus papéis, o que está submetido ao esforço individual de seguir a proposta moral que permite produzir laços afetivos.

Nesse sentido, o caso do pai que se furta ao cuidado da própria filha por temor de presenciar sua morte durante a enfermidade em *Diss* 1.11, revela-se de particular interesse, pois apresenta a descrição de um *kathekon* que leva em conta o afeto pelo outro. Como vimos, o tema principal do texto é a *philostorgia* (afeto) como força motriz da ação adequada. Seguindo essa linha, examinaremos se as atitudes requeridas pela *philostorgia* assumem um caráter normativo e em que medida podem fundamentar ou orientar a prática de ações adequadas (*kathēkonta*).

Epicteto volta a tocar no tema do afeto pelo outro na *diatribe* 3.24, muito relevante para a nossa discussão. A ideia geral é examinar o desapego em relação as coisas externas, de modo a refrear nossos desejos e aversões (*órexis* e *ékkklisis*), um dos três campos de exercício mais abordados nas *diatribes*. Assim, em *Diss* 3.24.58²⁷³, a seguinte questão é discutida: ‘Então, como posso tornar-me afetuoso?’²⁷⁴:

Então como me tornarei afetuoso? Como alguém magnânimo, bem afortunado. Pois, a razão em nenhum momento impele a ser humilhado, nem a prantear, nem a ser dependente de outra coisa, nem em momento algum censurar algum deus ou ser humano. [59] Dessa forma, te tornaras afetuoso a meus olhos, cuidando dessas coisas. Mas se, através deste afeto, se a isso chamas afeto, serás escravo e miserável, não vale a pena ser afetuoso.

²⁷³ Discutimos o contexto dessa *diatribe* no tópico 1) Conflito entre cuidado de si e do outro.

²⁷⁴ Πῶς οὖν γένομαι φιλόστοργος; (*Diss* 3.24.58).

Πῶς οὖν γένωμαι φιλόστοργος; { – } Ὡς γενναῖος, ὡς εὐτυχής· οὐδέποτε γὰρ αἰρεῖ ὁ λόγος ταπεινὸν εἶναι οὐδὲ κατακλᾶσθαι οὐδ' ἐξ ἄλλου κρέμασθαι οὐδὲ μέμψασθαι ποτε θεὸν ἢ ἄνθρωπον. οὕτως μοι γίνου φιλόστοργος ὡς ταῦτα τηρήσων· εἰ δὲ διὰ τὴν φιλοστοργίαν ταύτην, [τ]ῆντινά ποτε καὶ καλεῖς φιλοστοργίαν, δοῦλος μέλλεις εἶναι καὶ ἄθλιος, οὐ λυσιτελεῖ φιλόστοργον [3.24.60.1]εἶναι. (*Diss* 3.24.58-60)

Podemos interpretar esta passagem como uma demonstração de que o afeto e as relações afetivas são encarados como potencialmente danosas. Epicteto revela-se cauteloso, mas confiante de que tais perigos podem ser evitados por meio da adesão a uma conduta compatível com alguém que progride moralmente. É claro que, quando o resultado dessa interação tende à ‘escravidão’ (ou ao dano próprio), ser afetuoso talvez não seja a melhor escolha. Nesse sentido, acreditamos que Epicteto recorre à cláusula de reserva. Ora, o filósofo lista uma série de critérios a partir dos quais torna-se lícito demonstrar afeto por outra pessoa com o objetivo de evitar o dano pessoal e a frustração dos impulsos decorrentes do afeto. Noutras palavras, a cláusula de reserva nessa passagem se relaciona diretamente com um forte sentimento de dignidade, evitando que o agente realize uma ação que desencadeie algum tipo de dano próprio. Nesse sentido, ao deliberar pelo benefício alheio, motivado pela afeição, o agente deve estar atento às consequências dessa atitude, às características e comportamentos do recebedor desse benefício e calcular os indiferentes envolvidos²⁷⁵. Como veremos adiante, o mesmo procedimento parece ocorrerem *Diss* 2.6.4-9, quando Epicteto descreve a melhor forma de saudar alguém: sem ‘humilhar-se’.

Em seguida, Epicteto procede citando o episódio em que Sócrates demonstra o amor pelos filhos e pela esposa, mesmo diante da condenação à morte²⁷⁶; bem como o de Diógenes, ao exibir grande liberdade em relação às coisas externas, como filhos, amigos, concidadãos etc.²⁷⁷ Todavia, o filósofo cínico mantinha viva uma forte afeição por toda a humanidade buscando educar os seus semelhantes através do próprio exemplo. Tal postura demonstra que é possível ser

²⁷⁵ Tal procedimento é análogo ao adotado por Cícero em *Off.* 1.45, passagem na qual o autor aconselha observar a *dignitas* do beneficiário da generosidade como um critério que visa resguardar o agente.

²⁷⁶ Cf. *Diss* 3.24.60-63.

²⁷⁷ Cf. *Diss* 3.24.64-75. Em *Diss* 3.22.69, Epicteto declara que o modo de vida cínico é incompatível com a vida matrimonial.

afetuoso sem abandonar o propósito moral, dedicando-se apenas ao que está sob nosso encargo, sem sofrer qualquer dano diante da morte ou da destruição:

[63] Não é convém ser desafortunado por conta ninguém, mas sim ser afortunado por todos, e, sobretudo, porque os deuses nos prepararam para isso. [...] [83] Por que, então, vives? Para empilhar tristezas umas sobre as outras, através das quais és desafortunado? Em seguida diz a mim que isto é afeição? Que tipo de afeição, homem?! Se é um bem, não vem a ser responsável por nenhum mal. Se é mal, nada é para mim, eu sou constituído para o meu próprio bem, e não para o mal.

δι' οὐδένα δὲ προσήκει δυστυχεῖν, ἀλλὰ εὐτυχεῖν διὰ πάντας, μάλιστα δὲ διὰ τὸν θεόν[3.24.64.1]τὸν ἐπὶ τοῦτο ἡμᾶς κατασκευάσαντα. [...]τί οὖν ζῆς; ἵνα λύπας ἄλλας [3.24.83.1]ἐπ' ἄλλαις περιβάλῃ, δι' ἃς ἀτυχεῖς; εἴτά μοι καλεῖς τοῦτο φιλοστοργίαν; ποίαν, ἄνθρωπε, φιλοστοργίαν; εἰ ἀγαθὸν ἐστίν, οὐδενὸς κακοῦ αἴτιον γίνεται· εἰ κακόν ἐστίν, οὐδέν μοι καὶ αὐτῇ ἐγὼ πρὸς τὰ ἀγαθὰ τὰ ἐμαυτοῦ πέφυκα, πρὸς κακὰ οὐ πέφυκα. (*Diss* 3.24.63; 83).

Por isso, diante da possibilidade de frustração inerente ao afeto direcionado aos outros, como qualquer coisa externa que pode ser destruída ou afastada de nós, Epicteto propõe uma solução semelhante àquela que encontramos em *Diss* 1.11 e 3.24.84-85²⁷⁸, aconselhando, por vezes, um certo desapego. Nesse excerto, a retórica epictetiana pode parecer dura e indiferente ao sofrimento. No entanto, devemos recordar que, na Roma antiga, a expectativa de vida era muito baixa e a mortalidade infantil, alarmante; portanto, a relação com o luto diante da morte de um ente querido era distinta, marcada pelo desapego e indiferença²⁷⁹. Essa condição histórica interfere no tom utilizado por Epicteto para convencer seus interlocutores a lidar com a morte de uma forma mais atenuada. Além disso, podemos compreender que Epicteto condiciona o afeto pelo outro através de um certo afastamento. Ora, como vimos em *Diss* 2.6.4-9, Epicteto descreve como podemos lidar com o outro sem sofrer danos e mantendo nossa tranquilidade (*ataraxia*), demonstrando que podemos saudar alguém ‘sem se humilhar’ (*ou tapeinōs*). Da mesma forma, em *Diss* 3.24.58, nosso filósofo aconselha mostrar afeto a partir de uma postura não emocionalmente carregada, evitando a servidão,

²⁷⁸ Ver tradução no tópico 2.2.

²⁷⁹ Cf. Long 2002, p. 249.

mas mantendo uma dignidade ancorada na firme aderência à proposta moral estoica. Em suas palavras, devemos mostrar afeto “como alguém magnânimo, bem afortunado”; não sendo “escravo e miserável”, ou “dependente de outra coisa, nem em momento algum censurar algum deus ou ser humano”. O que demonstra uma preocupação em viabilizar o afeto pelo outro mesmo diante da possibilidade de sofrer algum tipo de dano. Nesse sentido, o exemplo de *Diss* 1.11 revela-se pertinente. O pai tem o dever de cuidar da filha, mas sua atitude contradiz essa obrigação ao decidir fugir do leito. Assim, o desejo paterno pela sobrevivência da sua filha deve estar acompanhado da consideração pela possibilidade da sua morte, uma espécie de desejo ‘condicionado’²⁸⁰.

Seguindo essa linha de raciocínio, devemos lembrar que os outros são, em última instância, indiferentes e, portanto, toda atitude em relação a eles deve ser condicionada por uma ‘reserva’ (*hypexáiresis*). Assim, o impulso para agir em relação aos outros deve ocorrer de maneira distinta daquela em que ocorrem os impulsos direcionados às coisas *eph’hemin* (sob nosso encargo). Os exemplos em *Diss* 1.11, 2.6.4-9 e 3.24.58, apontam para o impulso que leva em conta a ‘reserva’, segundo o qual um agente delibera por uma ação contabilizando uma série de possibilidades que fogem ao seu controle e podem interferir no resultado da sua decisão. Desse modo, devemos também demonstrar afeto ‘com reservas’, na medida em que os danos dessa exposição (do impulso diante das coisas externas) seja minimizado ao máximo, senão extirpado²⁸¹.

Por outro lado, os estoicos são frequentemente associados à insensibilidade em relação às dores e infortúnios alheios, sugerindo uma repressão emocional egoísta. O que evidentemente contradiz o que observamos nas passagens acima. Isso se deve a uma má interpretação dos conceitos estoicos de *apatia*, emoção (*pathé*) e à noção de *eupatheia*. Ora, as paixões na doutrina estoica são caracterizadas como ‘movimentos irracionais da alma’²⁸², e, como tais, são evidentemente reprovadas pela teleologia estoica e afastam o agente moral do estado de felicidade e *ataraxia*. A alma, para os estoicos, é inteiramente racional e o *telos* da ética estoica é harmonizar nosso centro deliberativo, o *hēgemonikon*, com

²⁸⁰ Cf. *Diss* 3.24.85.

²⁸¹ Discutiremos esse tema no terceiro capítulo desta tese. Cf. Salles (2012), Brennan (2000).

²⁸² Cf. DL 7.110; Stob., *Ecl.* 2.88, 8.

a racionalidade da natureza, tornando-o em “acordo com a natureza” (*kata physin*). A *apatheia* estoica, portanto, tem como objetivo extirpar as emoções negativas e restaurar a estabilidade da alma e sua concordância (*homologia*) em relação aos eventos externos. O sábio estoico é o agente moral perfeito do Estoicismo, caracterizado pela *apatheia* estoica, uma vez que ele não sente emoções *negativas* e possui a alma completamente estável e ordenada. Ainda assim, o sábio não é insensível às emoções alheias, nem mesmo é incapaz de consolar alguém que tenha sofrido um infortúnio. Acontece que ele não deve sentir o sofrimento de uma outra pessoa, uma vez que não há nada realmente mal no mundo (apenas o juízo podem ser maus ou não). No entanto, o sábio pode consolar alguém tentando compreender o raciocínio da pessoa, sem se envolver emocionalmente naquela dor²⁸³. Além disso, as emoções que o sábio sente são as *eupatheiai*, isto é, as boas emoções. Esses fenômenos anímicos não são *pathós* no sentido estrito, mas uma outra ordem de movimento da alma. Não são desordenados nem irracionais, mas são efeitos na alma decorrentes da performance da virtude.

Portanto, como vimos no subcapítulo anterior, os outros são, em última análise, indiferentes para Epicteto. Em diversos casos, suas ações devem ser tratadas de maneira igualmente indiferente de modo a resguardar a tranquilidade de alma. No entanto, as relações humanas naturalmente envolvem o afeto, que se mostra dentro do sistema social pensado por Epicteto, como um motivo suficiente para orientar a deliberação. O caso da *diatribe* 1.11 é emblemático, nesse sentido, uma vez que mostra a incongruência entre uma ação inadequada ao contexto afetivo da relação entre pai e filha e uma outra requerida por essa mesma relação. Na *diatribe* 2.22, observamos que a estabilidade do caráter virtuoso é imprescindível para a formação de laços afetivos entre as pessoas, de tal forma que a confiança desempenha um papel importante para sociabilidade. Em *Diss* 3.24, Epicteto segue uma linha de raciocínio semelhante. Seu objetivo é defender que o afeto não é incompatível como o exercício da virtude e da vida filosófica, construindo uma forma de afeição capaz de salvaguardar o benefício próprio e de não danificar o agente. Nesse sentido, podemos dizer que Epicteto revela-se cauteloso quanto à questão do afeto, propondo uma relação afetiva que não seja danosa ao agente e ao mesmo tempo cumpra os requisitos de uma boa sociabilidade. Talvez o caminho

²⁸³ Para discussão ver Long, 2002, pp. 246-9.

encontrado seja uma forma de ‘impulso com reservas’, de que trataremos com mais vigor no próximo capítulo.

2.4 AS AÇÕES ADEQUADAS (*KATHĒKONTA*) SÃO SOCIALMENTE ÚTEIS.

Epicteto confere um novo matiz às ações comunitárias, como pretendemos demonstrar ao longo deste trabalho. Sustentamos a tese de que aos seus olhos a virtude possui uma utilidade social: a prática filosófica e o exercício adequado das virtudes não beneficiam apenas o agente, mas também, ainda que indiretamente, aqueles ao seu redor. Buscamos mostrar que Epicteto não defende um tipo de “altruísmo puro”, segundo o qual o benefício ao outro se dá em detrimento do bem próprio. Ao contrário, diversas passagens indicam que, para ele, beneficiar os outros é compatível com a busca virtuosa pelo próprio bem.

Embora esta hipótese possa soar previsível no contexto do pensamento epictetiano é importante detalharmos como a prática da virtude pode reverter em benefício direto à comunidade. Vale lembrar que, para Epicteto, o verdadeiro desafio da prática filosófica reside na aplicação correta das nossas pré-noções (*prolēpseis*) aos casos particulares. Nesse contexto, interessa-nos sublinhar como a ação virtuosa, orientada por julgamentos corretos, contribui para a harmonia social.

Um exemplo ilustrativo desse raciocínio pode ser encontrado na *diatribe* 4.5, intitulada ‘*Contra os briguentos e brutais*’²⁸⁴. Nessa *diatribe*, Epicteto argumenta que o agente virtuoso não apenas evita envolver-se em disputas ou contendas com os outros, como também atua para prevenir que tais conflitos ocorram. Essa posição reforça a ideia de que o pensamento social de Epicteto possui um caráter eminentemente moral: sua preocupação maior reside em formar uma comunidade civilizada regida por princípios éticos, ao passo que pouco se detém sobre a organização política ou relações de poder. Uma das estratégias propostas por Epicteto para a resolução de conflitos sociais de qualquer natureza é o trabalho

²⁸⁴ Πρὸς τοὺς μαχίμους καὶ θηριώδεις.

terapêutico sobre os julgamentos (*dóxai*) e os assentimentos (*sygkatathéseis*). Quando o agente moral discerne, com clareza, o que é verdadeiramente mal e o que está sob seu controle, não encontra razão para que se sinta ofendido ou lesado por fatores externos. A esse respeito, Epicteto sustenta que uma das marcas essenciais da ‘humanidade’ é não reagir com violência nem causar danos (o que é próprio da bestialidade), mas viver em harmonia com os demais, em conformidade com a sociabilidade natural.

O tema central da *diatribe* 4.5 é a tolerância entre as pessoas. Epicteto reconhece que tanto as ações dos outros quanto suas opiniões são, em última análise, indiferentes, assim como observa que, em relação às coisas externas, não é possível sofrer dano algum, o que se restringe ao âmbito dos julgamentos (*dógmata*). A discussão empreendida por Epicteto, nesse trecho, revela a influência socrática²⁸⁵ patente em seu trabalho e quiçá no estoicismo em geral. Trata-se da retomada da famosa tese socrática de que a ‘injustiça causa mais dano a quem a comete do que a quem sofre’²⁸⁶. Três atitudes principais são capazes de assegurar a paz entre as pessoas, seja nas relações particulares ou mesmo na sociedade como um todo. Primeiro, é necessário reconhecer as ações dos outros como indiferentes sob os quais não temos nenhum poder. Segundo, reconhecer que somente os julgamentos podem ser bons ou maus (i.e. corretos ou incorretos), o que torna qualquer forma de injúria apenas um mal aparente²⁸⁷. E, em terceiro lugar, aplicar corretamente as preconcepções de ‘bem’ e ‘mal’ aos casos particulares, eliminando a possibilidade de qualquer tipo de desavença, que, segundo Epicteto, surge do erro habitual de não reconhecer o que é *eph’hemin* do que não é²⁸⁸.

Segundo Epicteto, a atuação moral pautada por esses princípios é capaz de evitar qualquer forma de desavença em diversos níveis da nossa vida comunal (i.e.,

²⁸⁵ É interessante salientar que o socratismo introjetado pelos estoicos não se limita à filosofia ou ao Sócrates platônico. Ao contrário, com certa frequência podemos observar Epicteto e outros autores estoicos citando a obra de Xenofonte por exemplo. Cabe notar que Arriano, autor das *diatribai* de Epicteto, tinha Xenofonte como grande inspiração. Para discussão ver Stadter (1980, p. 26-31).

²⁸⁶ Cf. Plat. *Crít* 49b; *Górg* 468–75; *Rep.* 588e–589c.

²⁸⁷ Muito interessante notar a metáfora da cidade fortificada presente em *Diss* 4.5.25-29. Para Epicteto, a mente com bons julgamentos não deve temer nenhuma injúria, assim como uma cidade bem fortificada não teme a invasão inimiga. Imagem que inspira o título do livro de Pierre Hadot que se dedica ao pensamento de Marco Aurélio “La Citadelle intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle” (1992). Cf. *Diss* 2.22 sobre as desavenças entre amigos.

²⁸⁸ Para uma discussão interessante sobre essa distinção ver Salles 2020.

em relações familiares, sociais e até mesmo diplomáticas²⁸⁹), além de constituir os pilares da nossa humanidade enquanto seres essencialmente sociais. Portanto, podemos dizer que Epicteto pensa numa sociedade pautada por princípios morais estoicos como a tolerância entre os concidadãos. Viabilizando uma concórdia geral sustentada por cidadãos que demonstram ‘gentileza, sociabilidade, paciência e amor pelos concidadãos’²⁹⁰. A tolerância à qual Epicteto se refere não se baseia apenas no fato de que as ações dos outros são indiferentes por serem externas, mas também leva em consideração o campo dos impulsos. Ele ressalta que todo ser busca aquilo que considera ser um bem e evita o que entende como mal. Dessa forma, em consonância com a influência socrática, é necessário cultivar a paciência com os outros, reconhecendo que os vícios decorrem da ignorância quanto ao bem.

Epicteto reconhece que as atitudes que visam o bem próprio não são inconsistentes com o cuidado dos outros. Quanto a isso, o filósofo é confrontado com a tensão a que nos referimos no início da nossa tese, qual seja, de que haveria uma inconsistência entre o cuidado de si e dos outros. Assim, na *diatribe* 1.19 intitulada *Como se comportar em relação aos tiranos*²⁹¹, Epicteto simula uma discussão com um tirano buscando mostrar-lhe que os que se aproximam dele não cuidam (*therapeuo*) dele por admiração, mas sim por medo. No entanto, aquele que reconhece a axiologia estoica não encontra motivos para temeridade e, portanto, assume uma outra disposição ao aproximar-se do tirano. Não cuida dele, mas sim de si mesmo:

[...](10) – Então, quando te aproximas de mim, não cuidas de mim? – Não, mas de mim mesmo. Porém, se desejares que eu fale que cuido também de ti, digo que o faço do mesmo modo que cuido de meu penico. (11) Isso não é egoísmo (*philautos*), pois o animal é por natureza assim. Ele tudo faz para si mesmo. Pois também o Sol faz todas as coisas para si mesmo, como, de resto, também Zeus o faz. (12) Quando ele deseja ser “aquele que traz as chuvas” e “aquele que dá os frutos”, e ainda “pai dos seres humanos e dos Deuses”, vê que ele não pode realizar essas tarefas e receber esses epítetos senão beneficiando a todos? (13) Em geral, também Zeus forneceu ao animal racional uma natureza tal que este não pode obter nenhum dos bens que lhe

²⁸⁹ Cf. *Diss.* 1.19; 3.24.117; 4.5.35.

²⁹⁰ ἡμερον, κοινωνικόν, ἀνεκτικόν, φιλάλληλον (*Diss* 4.5.17).

²⁹¹ Πῶς ἔχειν δεῖ πρὸς τοὺς τυράννους.

são próprios se não oferecer algum benefício a todos. (14) *Assim, não mais antissocial será aquele que faz tudo para si mesmo.* (15) E o que esperas? Que um ser humano renuncie a si mesmo e ao que é vantajoso para si mesmo? E como poderia haver ainda um único princípio para todas as coisas: a apropriação (*oikeiōsis*)? (Trad. Aldo Dinucci).

[...] ‘ὥσθ’ ὅταν μοι προσίης, ἐμὲ οὐ θεραπεύεις;’ ‘οὐ’ ἀλλ’ ἐμαυτόν. εἰ δὲ θέλεις με λέγειν ὅτι καὶ σέ, λέγω σοι οὕτως ὡς τὴν χύτραν.’ Τοῦτο οὐκ ἔστιν φίλαντον· γέγονε γὰρ οὕτως τὸ ζῶον· αὐτοῦ ἔνεκα πάντα ποιεῖ. καὶ γὰρ ὁ ἥλιος αὐτοῦ [1.19.12.1] ἔνεκα πάντα ποιεῖ καὶ τὸ λοιπὸν αὐτὸς ὁ Ζεὺς. ἀλλ’ ὅταν θέλῃ εἶναι Ὑέτιος καὶ Ἐπικάρπιος καὶ πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, ὁρᾷς ὅτι τούτων τῶν ἔργων καὶ τῶν προσηγοριῶν οὐ δύναται τυχεῖν, ἂν μὴ εἰς τὸ κοινὸν [1.19.13.1] ὠφέλιμος ᾖ. καθόλου τε τοιαύτην <τὴν> φύσιν τοῦ λογικοῦ ζώου κατεσκεύασεν, ἵνα μηδενὸς τῶν ἰδίων ἀγαθῶν δύνηται τυγχάνειν, <ἂν> μὴ τι εἰς τὸ κοινὸν ὠφέλιμον προσφέρηται. οὕτως οὐκέτι ἀκοινώνητον γίνεται τὸ [1.19.15.1] πάντα αὐτοῦ ἔνεκα ποιεῖν. ἐπεὶ τί ἐκδέχῃ; ἵνα τις ἀποστῇ αὐτοῦ καὶ τοῦ ἰδίου συμφέροντος; καὶ πῶς ἔτι μία καὶ ἡ αὐτὴ ἀρχὴ πᾶσιν ἔσται ἢ πρὸς αὐτὰ οἰκεῖωσις; (*Diss* 1.19.10-15).

Essa enigmática passagem nos informa como Epicteto entende a referida tensão entre essas formas de cuidado ou *apropriação*. Vamos por partes: o agente moral educado segundo os princípios estoicos (neste caso, reconhecendo que somente as coisas ‘passíveis de escolha’ (*tá proairetika*) podem carregar algum valor moral) não tem motivos para temer nem saudar os poderes do tirano. Assim, caso se aproxime dele e ‘cuide/preste cumprimentos’ a ele, o faz como ‘cuida de um penico’²⁹². Isto é, realiza essa ação sem atribuir-lhe nenhum valor moral, como a um penico, mas ainda mantendo sua proposta moral. No contexto da diatribe, essa situação configura uma atitude voltada ao bem do outro (o tirano), mas que, internamente (i.e., relacionada ao processo deliberativo do agente) representa, na realidade, uma ação direcionada ao bem próprio. Podemos questionar se a atitude de ‘cuidar’ do tirano realmente representa uma ação de cuidado do outro dado que Epicteto situa o valor de cada ação no juízo (ou intenção) do agente moral. No entanto, a passagem parece sugerir que essa mesma ação pode ser altruísta mesmo direcionada ao próprio cuidado.

²⁹² *Diss* 1.19.10. Sobre essa analogia ver *Diss* 1.2.5–11.

Nesse contexto, Epicteto recorre às imagens do Sol e de Zeus para dirimir a tensão entre as duas formas de cuidado (o próprio e o do outro). O Sol, tal como a luz, ilumina a si mesmo e a todas as outras coisas. Ao realizar sua função própria (e, portanto, cumprindo seu ‘bem’, ‘telos’ etc.), o Sol também permite o funcionamento adequado das coisas do mundo, o crescimento das plantas, o encadeamento das estações etc. De modo similar, Zeus, ao cumprir suas funções próprias (como “o que envia a chuva, o que dá os frutos, pai dos homens e dos deuses”²⁹³) também beneficia a todos. Com efeito, Zeus é um dos ordenadores do cosmos na teologia estoica, o que implica que enquanto realiza suas funções próprias, necessariamente beneficia a todos. O objetivo de Epicteto é estender essa analogia para os humanos. Ele argumenta que os indivíduos educados, que reconhecem sua semelhança com os deuses fundada na capacidade de ‘fazer uso das representações’, são capazes de beneficiar os outros mesmo buscando o que é vantajoso para si. Isso ocorre quando realizam a virtude e aderem à proposta moral estoica. Além disso, Epicteto ainda sugere que o princípio da *oikeiōsis* (apropriação) é o responsável por essa harmonia, mas não desenvolve essa ideia neste ponto.

Retomando um *topos* socrático, Epicteto desenvolve outro ponto importante para nossa investigação a partir do reconhecimento do benefício da retórica e da boa dialética. Referindo-se a Sócrates, Epicteto busca mostrar como a boa condução de um debate é imprescindível para a profissão do filósofo. Tanto em *Diss* 2.13 quanto em 3.23, Epicteto discorre sobre o papel dos discursos/debates para a profissão do filósofo. Ele traça uma distinção rigorosa entre o mero estudo da retórica (ou mesmo da lógica) e a prática filosófica cotidiana que define a função do filósofo na sociedade²⁹⁴, destacando os exemplos presentes na literatura socrática²⁹⁵. A questão principal é saber se a atuação do filósofo em debates é capaz de trazer benefício ao seu interlocutor ou ouvinte. Para tanto, Epicteto exorta sistematicamente seus alunos a evitar a expectativa por elogio e os excessos técnicos típicos de sofistas e estudantes de retórica. Em *Diss* 2.12, Epicteto descreve

²⁹³ Ὑέτιος καὶ Ἐπικάρπιος καὶ πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

²⁹⁴ É interessante notar em *Diss* 3.23 que Epicteto propõe uma analogia entre a função do filósofo e aquela do médico dentre outras.

²⁹⁵ Nesse sentido, Epicteto elege especialmente Platão e Xenofonte. Dando grande enfoque aos diálogos considerados de juventude de Platão.

o posicionamento correto de um filósofo no debate, em que o objetivo principal deve ser beneficiar o outro seguindo o modelo do *elenchos* socrático:

[6] Assim, <ele> estabelecia com distinção as coisas diante das nossas reflexões, de tal modo que qualquer um percebendo simultaneamente a contradição, <seria levado a> se retirar dela. [7] 'Acaso o invejoso se alegra?' 'De modo algum, mas muito se entristece'. A partir da contradição, <ele> colocou o próximo em movimento. 'Por quê? A inveja parece a ti ser um dor por conta dos males? E por que a inveja está entre os males?' [8] Sem dúvidas, ele fez aquela pessoa dizer que a inveja é uma dor provocada pelos bens. 'Mas, por quê? Acaso alguém sentiria inveja dos que nada são para ele?' 'De modo algum'. [9] E, então, tendo preenchido o conceito e distinguido claramente, ele se retirava, não dizendo "defina para mim a inveja", e, então, tendo <o outro> definido, dizia: "você definiu mal, pois a definição não implica reciprocamente o caráter geral da coisa assumida na definição". [10] <Introduzindo> termos técnicos e, por isso, enfadonhos aos ignorantes e difíceis de acompanhar, os quais não somos capazes de abandonar. [11] A partir desses <termos>, o próprio leigo, seguindo suas próprias impressões, poderia conceder ou rejeitar algo, <porém> de modo algum somos capazes de movê-lo por meio deles <mesmos>.

οὕτω γὰρ ἐναργῆ ἐτίθει τὰ ἀπὸ τῶν ἐννοιῶν, ὥστε πάνθ' ὀντιναοῦν συναισθανόμενον τῆς μάχης [2.12.7.1] ἀναχωρεῖν ἀπ' αὐτῆς. 'Ἄρά γε ὁ φθονῶν χαίρει;' { – } 'Οὐδαμῶς, ἀλλὰ μᾶλλον λυπεῖται.' ἀπὸ τοῦ ἐναντίου ἐκίνησε τὸν πλησίον. 'Τί δ'; ἐπὶ κακοῖς δοκεῖ σοι εἶναι λύπη ὁ φθόνος; καὶ τί ὁ φθόνος [2.12.8.1] ἐστὶ κακῶν;' οὐκοῦν ἐκεῖνον ἐποίησεν εἰπεῖν ὅτι λύπη ἐστὶν ἐπ' ἀγαθοῖς ὁ φθόνος. 'Τί δέ; φθονοίη ἄν [2.12.9.1] τις τοῖς οὐδὲν πρὸς αὐτόν;' { – } 'Οὐδαμῶς.' καὶ οὕτως ἐκπεληρωκῶς τὴν ἔννοιαν καὶ διηρθρωκῶς ἀπηλλάσσετο, οὐ λέγων ὅτι 'ὀρισαί μοι τὸν φθόνον', εἴτα ὀρισμένου 'κακῶς ὥρισω' οὐ γὰρ ἀντακολουθεῖ τῷ [2.12.10.1] κεφαλαίῳ δει τὸ ὀρικόν'. ῥήματα τεχνικὰ καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ιδιώταις φορτικὰ καὶ δυσπαρακολούθητα, ὧν [2.12.11.1] ἡμεῖς ἀποστήναι οὐ δυνάμεθα. ἐξ ὧν δ' αὐτὸς ὁ ιδιώτης ἐπακολουθὼν ταῖς αὐτοῦ φαντασίαις παραχωρῆσαι δύναται ἂν τι ἢ ἀθετῆσαι, οὐδαμῶς διὰ τούτων αὐτὸ<ν> [2.12.12.1] κινῆσαι δυνάμεθα. (Diss 2.12.6-11).

Epicteto interpreta com clareza a dinâmica do *elenchus* socrático, despidido do 'tecnicismo' estudantil, visando levar o interlocutor a reavaliar e purificar suas

opiniões. Convém observar que, de 2.12.17 em diante, o autor apresenta ressalvas à prática socrática, talvez limitada ao contexto sociocultural da Grécia do séc. V a.C., pois considera improvável e arriscado replicá-la na Roma de sua época. Por sua vez, em *Diss.* 3.23, o objetivo principal é identificar o motivo pelo qual os filósofos proferem discursos: o papel do filósofo é transformar a vida do outro por meio de seu ensinamento, e não buscar mero aplauso. Recorrendo novamente ao exemplo de Sócrates, Epicteto descreve a função do filósofo ao discursar ou debater, destacando aspectos centrais da nossa relação com o outro. Primeiramente, Epicteto sugere que existem dois papéis sociais ou cósmicos em jogo: o papel universal de ‘ser humano’, que implica “não <agir> como uma ovelha, de modo gentil ao acaso; nem, de modo malicioso, como uma fera”²⁹⁶; e, os papéis particulares, como o do filósofo ao ministrar aulas e debater com interlocutores. Em segundo lugar, o papel do filósofo exige que seus atos visem ‘beneficiar aos outros’ (*sympheron tois allois*), e não ‘buscar aplausos’ (*aisthanesthai epainous*). Na sequência da *diatribe*, Epicteto fundamenta essa posição, novamente se referindo a Sócrates e comparando o filósofo a figuras como o orador e, notadamente, o médico. De fato, o filósofo consegue beneficiar o outro através do seu discurso, assim como o médico beneficia o seu paciente: homens! A escola do filósofo é um ambulatório médico²⁹⁷. O interlocutor deve ser submetido ao exame de si mesmo, um processo por vezes doloroso, mas capaz alterar suas opiniões e a condução da sua vida. É interessante notar que o filósofo deve, antes, ser submetido a esse exame para enfim beneficiar o outro:

Nesse sentido, é possível alguém beneficiar os outros sem ter sido beneficiado ele mesmo? Não. Assim como <quem> não é carpinteiro <não beneficia ninguém> na carpintaria, ou quem não é sapateiro, na sapataria. [9] Desejas saber, então, se é beneficiado? Aplica teus princípios, filósofo. Qual é a promessa do desejo? Não perder o que deseja. Qual é a promessa da repulsa? Não encontrar o que evita. [10] Vamos! Acaso cumprimos a promessa deles? Diga-me a verdade.

²⁹⁶ μὴ ὡς πρόβατον, εἰκὴ ἐπιεικῶς. μὴ βλαπτικῶς ὡς θηρίον. (*Diss.* 3.23.5). Há uma certa discussão sobre a determinação do texto grego nesse excerto, mas decidimos seguir o texto apresentado por Oldfather (1928).

²⁹⁷ ἰατρειὸν ἐστίν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον. (*Diss.* 3.23.30).

νῦν δύναται τις ὠφελῆσαι ἄλλους μὴ αὐτὸς ὠφελημένος; οὐ. οὐδὲ γὰρ εἰς τεκτονικὴν ὃ μὴ [3.23.8.5] τέκτων οὐδ' εἰς σκυτικὴν ὃ μὴ σκυτεὺς. [3.23.9.1] Θέλεις οὖν γινῶναι, εἰ ὠφέλησαι; φέρε σου τὰ δόγματα, φιλόσοφε. τίς ἐπαγγελία ὀρέξεως; μὴ ἀποτυγχάνειν. τίς ἐκκλίσεως; μὴ περιίπτειν. ἄγε, πληροῦμεν αὐτῶν τὴν ἐπαγγελίαν; εἰπέ μοι τάληθῃ· (*Diss* 3.23.8).

Nesse sentido, a tensão entre o cuidado de si e o cuidado do outro se manifesta de uma outra forma no caso do papel do filósofo. Como veremos, Epicteto descreve uma ética prática amplamente baseada no sistema de papéis sociais, de modo que, assim como Cícero, distingue um papel geral de ser humano, seguido de papéis particulares tais como pai, irmão, senador etc. No entanto, nessa passagem, Epicteto aproxima-se do seu mestre Musônio Rufo ao retomar a figura do filósofo. A partir dos fragmentos que restaram de Musônio, podemos compreender essa figura em estreita relação com a do sábio estoico, o que na oportunidade da nossa dissertação de mestrado denominamos um “sábio mitigado”²⁹⁸. Em Epicteto, por outro lado, a figura do filósofo aproxima-se daquela de um pedagogo e encontra em Sócrates seu exemplo máximo. Além disso, a tensão entre o cuidado de si e o cuidado do outro torna-se ainda mais evidente quando consideramos que, para beneficiar o outro por meio do discurso e da filosofia, é necessário antes submeter suas próprias crenças a um exame rigoroso. De todo modo, a atitude altruísta compõe o conjunto de ações apropriadas associadas à figura do filósofo. Por fim, podemos afirmar com segurança que a virtude é proveitosa tanto ao agente quanto aos que convivem com ele, seja a partir do desapego aos bens materiais, que, como vimos, favorece uma relação autêntica entre amigos e familiares, seja na realização dos papéis sociais que nos são atribuídos.

²⁹⁸ Cf. Silva (2020).

2.5 COSMOPOLITISMO, PARENTESCO COM OS DEUSES, RELAÇÃO PARTE E TODO.

Três elementos centrais do pensamento estoico influenciam diretamente a agência moral e a relação com o outro: 1) o cosmopolitismo estoico, 2) o parentesco com os deuses e 3) os raciocínios que tematizam a relação entre parte e todo no contexto cósmico, tal como concebido pelos estoicos. Como pretendemos demonstrar, para Epicteto as considerações estoicas acerca do parentesco com os deuses e, sobretudo, da nossa posição enquanto seres humanos no cosmo ordenado pela Providência são encaradas como fatores determinantes para a deliberação moral diante das circunstâncias particulares do cotidiano. Seguindo seu mestre Musônio Rufo, Epicteto recorre ao argumento do cosmopolitismo estoico para sustentar o desapego como a atitude adequada diante da necessidade de abandonar a terra natal. De modo semelhante, invoca o parentesco com os deuses para fundamentar uma noção de dignidade humana responsável por explicar a tendência humana ao bem e à felicidade. Por fim, entende que o raciocínio parte-todo se mostra particularmente útil para defender a harmonização dos impulsos com os desígnios do Destino.

Nossa proposta é mostrar como essas premissas, características da ortodoxia estoica, são tratadas por Epicteto como princípios relevantes para o processo deliberativo em situações cotidianas que envolvem o *outro*. Nesse sentido, elas devem ser consideradas como pressupostos a partir dos quais pensamos nossa relação interpessoal e avaliamos quais atitudes são mais adequadas em diferentes contextos. A seguir, examinaremos a presença desses conceitos nas *diatribes*, sistematizando as passagens relevantes de modo a demonstrar como tais premissas se tornam decisivas na orientação ética da nossa sociabilidade.

As primeiras linhas da *Diss* 2.10, intitulada *Como é possível descobrir as ações apropriadas a partir dos nomes*²⁹⁹, apresentam uma excelente epítome em que Epicteto estabelece a vinculação entre os papéis sociais ou cósmicos e seus respectivos *kathēkonta*. Segundo Epicteto, os nomes dos papéis permitem

²⁹⁹ Πῶς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ καθήκοντα ἔστιν εὕρισκειν.

identificar os famosos *kathēkonta* (ações apropriadas) a eles relacionadas. Nesta *diatribe*, Epicteto descreve alguns dos papéis mais comuns, por meio dos quais podemos compreender quais são as ações esperadas daqueles que os assumem. Na passagem abaixo, o filósofo descreve as características do papel de ‘ser humano’ (*i.e.*, cidadão do cosmos) através do qual infere uma série de atitudes específicas:

[1] Examina quem és: antes de tudo, um ser humano, isto é, alguém que não tem nada mais soberano do que a capacidade de escolha, a ela as outras coisas estão subordinadas e ela mesma jamais será escrava e subordinada. [2] Examina, então, do que estás separado pela razão: estás separado das bestas e do rebanho. [3] Além disso, és cidadão do cosmos e parte dele, não estás entre as partes servis, mas entre as que lideram. Pois és seguidor atento da administração divina e capaz de refletir <sobre> o que se segue <dela>. [4] Então, qual é o chamado do cidadão? Não possuir benefício particular, não desejar, de nenhuma forma, como se fosse ‘separado’, mas do mesmo modo que a mão ou o pé, se tivesse entendimento e seguisse a ordenação da natureza, jamais se impulsionariam ou se estenderiam de outra forma que não tendo se referido ao todo <do corpo>. [5] Por isso, dizem belamente os filósofos que se o humano belo e o bom soubesse de antemão as coisas que ocorrerão, cooperaria com o adoecer, o morrer e o ser mutilado, percebendo que isto foi designado pela disposição do todo, e que o todo é mais soberano que a parte, assim como a cidade é mais soberana que o cidadão. [6] No entanto, como não sabemos de antemão o que acontecerá, é nosso *dever* apoiar-se nas coisas mais bem dispostas pela natureza para a escolha, já que fomos criados para isso.

Σκέψαι τίς εἶ. τὸ πρῶτον ἄνθρωπος, τοῦτο δ' ἔστιν οὐδὲν ἔχων κυριώτερον προαιρέσεως, ἀλλὰ ταῦτη τὰ ἄλλα ὑποτεταγμένα, αὐτὴν δ' ἀδούλευτον καὶ ἀνυπότακτον. [2.10.2.1] σκόπει οὖν, τίνων κεχώρισαι κατὰ λόγον. [2.10.3.1] κεχώρισαι θηρίων, κεχώρισαι προβάτων. ἐπὶ τούτοις πολίτης εἶ τοῦ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ, οὐχ ἓν τῶν ὑπηρετικῶν, ἀλλὰ τῶν προηγουμένων· παρακολουθητικός γάρ [2.10.4.1] εἶ τῇ θεῇ διοικήσει καὶ τοῦ ἐξῆς ἐπιλογιστικός. τίς οὖν ἐπαγγελία πολίτου; μηδὲν ἔχειν ἰδίᾳ συμφέρον, περὶ μηδενὸς βουλευέσθαι ὡς ἀπόλυτον, ἀλλ' ὥσπερ ἄν, εἰ ἡ χεὶρ ἢ ὁ πούς λογισμὸν εἶχον καὶ παρηκολούθουν [2.10.4.5] τῇ φυσικῇ κατασκευῇ, οὐδέποτε' ἂν ἄλλως ὥρμησαν ἢ [2.10.5.1] ὠρέχθησαν ἢ ἐπανενεγκόντες ἐπὶ τὸ ὅλον. διὰ τοῦτο καλῶς λέγουσιν οἱ φιλόσοφοι ὅτι εἰ προήδει ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὰ ἐσόμενα, συνήργει ἂν καὶ τῷ νοσεῖν καὶ τῷ ἀποθνήσκειν καὶ τῷ

πηροῦσθαι, [2.10.5.5] αἰσθανόμενός γε, ὅτι ἀπὸ τῆς τῶν ὅλων διατάξεως τοῦτο ἀπονέμεται, κυριώτερον δὲ τὸ ὅλον τοῦ μέρους καὶ ἡ [2.10.6] πόλις τοῦ πολίτου. νῦν δ' ὅτι οὐ προγιγνώσκομεν, καθήκει τῶν πρὸς ἐκλογὴν εὐφροεστέρων ἔχεσθαι, ὅτι καὶ πρὸς τοῦτο γεγόναμεν. (*Diss* 2.10.1-6)

Nessa passagem, o nosso filósofo descreve ao menos um papel geral, aquele próprio do ‘ser humano’, ao qual todos estão submetidos. Em seguida, passará a considerar os papéis individuais de pai, filho, filósofo etc.³⁰⁰ Esses papéis são distinguidos pelos nomes (*onomata*) aplicado a eles, a partir disso inferem-se os respectivos *kathēkonta*³⁰¹. Inicialmente, Epicteto parte da consideração da condição humana como portadora da racionalidade, o que revela nossa ‘capacidade de escolha’ (*proairesis*) livre, estabelecendo uma clara distinção em relação aos seres não racionais (incapazes de realizar deliberações morais)³⁰². O ser humano, por sua própria condição, é também identificado como ‘cidadão do cosmos’ (*politēs tou kósmou*), uma vez que possui a capacidade de compreender a ordenação divina do cosmos e suas consequências éticas. Noutras palavras, ao contrário dos animais, o ser humano pode agir eticamente no mundo e, mesmo que não seja capaz conhecer de antemão os desígnios do Destino, deve ater-se às ‘coisas mais bem dispostas pela natureza’ (*euphyesterōn*)³⁰³. De acordo com os princípios apresentados em *Diss.* 2.10.4, essa compreensão orienta os critérios de ação que conduzem aos *kathēkonta* relacionados ao papel de cidadão do cosmos. Dentro desse quadro, especialmente no que se refere aos desejos e impulsos, as ações apropriadas a esse papel consideram: 1) a aceitação dos eventos dispostos pela Providência; 2) uma disposição de ação que visa harmonizar-se com o Todo, priorizando o bem cósmico sobre interesses individuais.

Desse modo, por vezes, é adequado ao agente sofrer um infortúnio em vistas do bem do todo, do bem comum. Epicteto utiliza frequentemente a analogia do pé em relação ao corpo³⁰⁴ para ilustrar a nossa agência ética em relação ao ‘todo’ do ordenamento cósmico. Segundo ele, o ‘interesse’ do pé, aquilo que lhe é

³⁰⁰ O que será objeto do próximo subcapítulo. Para discussão ver Johnson (2013); Long (2002); Visnjic (2021).

³⁰¹ Um raciocínio semelhante aparece em *Diss* 4.12.15-18.

³⁰² Essa caracterização constante em Epicteto é justificada pela consideração atribuída à ortodoxia estoica das diversas estruturas coesivas. Cf. *EE* 4.10-24.

³⁰³ Essa interessante consideração é atribuída a Crisipo encontra paralelos em outras passagens das *diatribes*. Cf. *Diss.* 1.29.39-42, 2.6.9-10, 2.5.24-26.

³⁰⁴ Cf. *Diss* 1.12.24-26, 2.5.24-26; 2.10.4-5; *Ench* 39.

vantajoso, é estar limpo e confortável, contudo, em prol do “interesse” do corpo inteiro, às vezes, é necessário que o pé se afunde na lama. Do mesmo modo, o ser humano deve agir considerando os desígnios da Providência, aceitando infortúnios a ele destinados. Os exemplos mais comuns no texto de Epicteto (e que podemos inferir ser parte da moda da época) incluem doença, morte, exílio, tirania, entre outros exemplos tratados nos textos estoicos como indiferentes *não preferíveis*³⁰⁵. Seguindo o raciocínio, para cumprir adequadamente o papel geral de ‘humano’ é necessário compreender que os infortúnios estão designados em virtude do bem comum, identificado com a própria ordenação cósmica.

Em *Diss* 2.5.24, temos outra descrição dos *kathēkonta* associados à condição de cidadãos do cosmos, novamente caracterizando a estrutura do pensamento ‘parte x todo’ através da imagem do pé em relação ao corpo:

(24) Como, então, é dito das coisas externas, que umas são segundo a natureza e outras contra a natureza? Do mesmo modo que nós dizemos ‘separados’. Pois, para o pé, digo ser segundo a natureza, estar limpo. Mas se o tomas como pé e como não separado, será conveniente para ele tanto (24.5) entrar na lama, quanto ferir-se em um espinho e, às vezes, também ser amputado pelo <bem do> todo. Caso contrário, não será um pé. (25) É preciso supor algo semelhante sobre nós mesmos. O que és? Ser humano. Se te consideras como algo separado, é segundo a natureza viver até a velhice, enriquecer, ser saudável. Mas se consideras como humano e parte de um todo, por esse todo, ora te é conveniente adoecer, ora navegar e correr perigo, ora passar por necessidade e, às vezes, morrer antes da hora. (26) Por que te irritas tanto? Não sabes que aquilo não é mais que um pé? Assim também, não és tu humano? Parte da cidade: da primeira, dos Deuses e dos humanos, depois desta que é dita a mais próxima, (27) que é uma pequena imitação da totalidade. ‘Agora me é preciso ser julgado’. E agora não é preciso que outro tenha febre, que outro navegue, que outro morra, que outro seja condenado? Pois é impossível, em um corpo tal, com tal mundo à volta, entre tais companhias não acontecer coisas tais para uns e outros. (Trad. mod. Aldo Dinucci).

Πῶς οὖν λέγεται τῶν ἐκτός τινα κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν; ὥσπερ ἂν εἰ ἀπόλυτοι ἦμεν. τῷ γὰρ ποδὶ κατὰ φύσιν εἶναι ἐρῶ τὸ καθαρῶ εἶναι, ἀλλ', ἂν

³⁰⁵ Cf. Stob *Ecl.* 2.84,18-85 (=SVF 3.128, LS 58E).

αὐτὸν ὡς πόδα λάβης καὶ ὡς μὴ ἀπόλυτον, καθήξει αὐτὸ<ν> καὶ [2.5.24.5] εἰς πηλὸν ἐμβαίνειν καὶ ἀκάνθας πατῆσαι καὶ ἔστιν ὅτε ἀποκοπῆναι ὑπὲρ τοῦ ὅλου· εἰ δὲ μή, οὐκέτι ἔσται πούς. [2.5.25.1] τοιοῦτόν τι καὶ ἐφ' ἡμῶν ὑπολαβεῖν δεῖ. τί εἶ; ἄνθρωπος. εἰ μὲν ὡς ἀπόλυτον σκοπεῖς, κατὰ φύσιν ἐστὶ ζῆσαι μέχρι γήρωος, πλουτεῖν, ὑγιαίνειν. εἰ δ' ὡς ἄνθρωπον σκοπεῖς καὶ μέρος ὅλου τινός, δι' ἐκεῖνο τὸ ὅλον νῦν [2.5.25.5] μὲν σοι νοσῆσαι καθήκει, νῦν δὲ πλεῦσαι καὶ κινδυνεῦσαι, νῦν δ' ἀπορηθῆναι, πρὸ ὥρας δ' ἔστιν ὅτ' ἀποθανεῖν. τί οὖν ἀγανακτεῖς; οὐκ οἶδας ὅτι ὡς ἐκεῖνος οὐκέτι ἔσται πούς, οὕτως οὐδὲ σὺ ἄνθρωπος; τί γάρ ἐστιν ἄνθρωπος; μέρος πόλεως, πρώτης μὲν τῆς ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, μετὰ ταῦτα δὲ τῆς ὡς ἔγγιστα λεγομένης, [2.5.27.1] ἥ τί ἐστὶ μικρὸν τῆς ὅλης μίμημα. 'νῦν οὖν ἐμὲ κρίνε- σθαι;' νῦν οὖν ἄλλον πυρέσσειν, ἄλλον πλεῖν, ἄλλον ἀποθνήσκειν, ἄλλον κατακεκρίσθαι; ἀδύνατον γὰρ ἐν τοιούτῳ σώματι, ἐν τούτῳ τῷ περιέχοντι, τούτοις τοῖς [2.5.28.1] συζῶσιν μὴ συμπίπτειν ἄλλοις ἄλλα τοιαῦτα. (*Diss* 2.5.23-28).

Nesta perspectiva, o raciocínio 'Parte-Todo' decorre da consideração da cidadania cósmica e do papel geral de ser humano. Além disso, opera como um princípio prático que pode ser acionado diante de situações particulares que exigem a harmonização entre o desejo do agente e os desígnios do Destino. Em outras palavras, diante das adversidades, significa buscar as coisas 'de acordo com a natureza' (AN), conforme discutimos anteriormente³⁰⁶.

Ademais, com alguma liberdade, gostaríamos de relacionar o papel do cidadão do cosmos com as ações comunitárias que vínhamos discutindo. Já que, por vezes, agir em prol do todo (como, por exemplo, a ação altruísta) pode trazer consigo a possibilidade da suspensão da busca pelo bem próprio (o que é textualmente indicado em *Diss* 2.10.4). Noutras palavras, uma outra configuração da tensão entre o cuidado de si e dos outros. No entanto, percebemos que uma atitude orientada desta forma encontra justificação na consideração de uma espécie de *kathekon* cósmico que ofusca o bem da parte em virtude do bem do todo. Epicteto, junto à tradição estoica, parece estar alinhado a uma noção de cosmos tratado como um organismo vivo³⁰⁷ cujo benefício das partes se confunde com o benefício do todo. Nesse sentido, agir de acordo com esse papel é o princípio mais

³⁰⁶ Tópico 1.4 desta tese.

³⁰⁷ O que parece encontrar ecos na descrição do cosmos do *Timeu* (29d-38c) tratado como *zōion noēton* (ser vivo inteligível), cujo seres vivos contidos são como partes desse todo orgânico.

geral para a ação adequada (*kathekon*), uma vez que rege a ação moral humana dentro da ética estoica. Trata-se da condição humana no mundo, como esta subsumida na realização de qualquer *kathekon*.

Sob esse aspecto, se pensarmos na metáfora dos círculos concêntricos de Hierocles³⁰⁸, chegaremos à conclusão de que o cidadão do cosmos descrito por Epicteto alinha-se com o humano que alcança o maior círculo dos afetos, aquele que se apropria tanto os seus relativos como os cosmos em geral. Uma vez que aquele que se reconhece como parte do todo cósmico, uma parte ainda mais digna que as outras e cuja capacidade racional permite compreender sua ordenação dinâmica; também nesse momento, compreende sua apropriação ao todo tecendo considerações éticas que influem sobre as suas deliberações. Portanto, a cidadania cósmica informa princípios gerais de deliberação que decorrem da nossa condição humana, permitindo, de maneira mais prática, alcançar a harmonização da alma (e a própria ‘capacidade de escolha’) com os eventos designados pelo Destino³⁰⁹.

Em *Diss* 1.9, encontramos uma descrição bastante esclarecedora em relação à forma como Epicteto entende o cosmopolitismo a partir da orientação da cosmologia e teologia estoica:

(4) Portanto, por que não chama a si mesmo de “cidadão do Cosmos” quem entendeu a administração do Cosmos e aprendeu que “o maior, mais importante e mais universal sistema de todos é o composto pelos humanos e por Deus, do qual foram lançadas as sementes que geraram não só meu pai e meu avô, mas todas as coisas que surgiram e cresceram sobre a terra, principalmente os animais racionais, (5) porque só estes por natureza formam uma comunidade com Deus, entrelaçados pela razão em uma vida em comum”? (6) Por que tal ser humano não chama a si mesmo de “filho de Deus”? Por que ainda temerá algo que aconteça aos humanos? (7) O parentesco com César ou com algum outro dos muitos poderosos em Roma fornece segurança suficiente, mantendo os amigos sem adversários e sem

³⁰⁸ Cf. Hier. *apud* Stob. *Anth* 4.84.23 (=LS57G; 3:134,1-136,2 Meineke; Cf. *Anth*. 4.27.23 = 4:671,3-673,18 Wachsmuth e Hense).

³⁰⁹ A concepção de cidadania cósmica descrita por Epicteto neste excerto aproxima-se da formulação da lei universal do imperativo categórico de Kant, na medida em que postula uma conduta ética passível de universalização, válida para qualquer agente racional. Cf. Kant, *GMS*, 4:421.

temer o que quer que seja, e Deus, nosso criador, nosso pai, nosso defensor, não tirará ainda mais de nós os sofrimentos e os medos? (Trad. Aldo Dinucci).

ὁ τοίνυν τῇ διοικήσει τοῦ κόσμου παρηκολουθηκῶς καὶ μεμαθηκῶς, ὅτι ‘τὸ μέγιστον καὶ κυριώτατον καὶ περιεκτικώτατον πάντων τοῦτό ἐστι τὸ σύστημα τὸ ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεοῦ, [1.9.4.5] ἀπ’ ἐκείνου δὲ τὰ σπέρματα καταπέπτωκεν οὐκ εἰς τὸν πατέρα τὸν ἐμὸν μόνον οὐδ’ εἰς τὸν πάππον, ἀλλ’ εἰς ἅπαντα μὲν τὰ ἐπὶ γῆς γεννώμενά τε καὶ φυόμενα, [1.9.5.1] προηγουμένως δ’ εἰς τὰ λογικά, ὅτι κοινωνεῖν μόνον ταῦτα πέφυκεν τῷ θεῷ τῆς συναναστροφῆς κατὰ τὸν [1.9.6.1] λόγον ἐπι<πε>πλεγμένα’, διὰ τί μὴ εἶπη [τις] αὐτὸν κόσμιον; διὰ τί μὴ υἱὸν τοῦ θεοῦ; διὰ τί δὲ φοβηθήσε<ταί> [1.9.7.1] τι τῶν γιγνομένων ἐν ἀνθρώποις; ἀλλὰ πρὸς μὲν τὸν Καίσαρα ἢ συγγένεια ἢ ἄλλον τινὰ τῶν μέγα δυναμένων ἐν Ῥώμῃ ἱκανὴ παρέχειν ἐν ἀσφαλείᾳ διάγοντας καὶ ἀκαταφρονήτους καὶ δεδοικότας μὴδ’ ὀτιοῦν, τὸ δὲ [1.9.7.5] τὸν θεὸν ποιητὴν ἔχειν καὶ πατέρα καὶ κηδεμόνα οὐκέτι [1.9.8] ἡμᾶς ἐξαιρήσεται λυπῶν καὶ φόβων; (*Diss* 1.9.1-8).

Neste excerto, Epicteto ressalta outra dimensão da cidadania cósmica, fundamentada no parentesco com os deuses. Tal aspecto da condição humana parece trazer à tona um sentimento de dignidade a partir da semelhança entre o divino e o humano. Com efeito, os humanos compartilham com os deuses tanto a capacidade de ‘fazer uso das representações’ (*chrêsis tōn phantasiōn*) quanto a ‘faculdade de escolha’ (*proairesis*) livre – elementos que também nos distinguem dos animais. A partir dessa constatação, Epicteto mostra como a premissa do parentesco divino pode servir de guia ao agente na busca dos bens morais, uma vez que realça sua dignidade enquanto ser semelhante ao divino. Na presente *diatribe*, este fundamento orienta o cuidado em relação ao medo e, por conseguinte, à prática da virtude da Coragem (*andreia*).

Outro aspecto do cosmopolitismo explorado por Epicteto reside no tratamento do tema do exílio, uma questão particularmente relevante para os estoicos romanos. De fato, o exílio consolida-se como um *topos* recorrente nos escritos de diversos autores deste período, muitos filósofos e políticos foram condenados ao exílio nesse momento da história romana. O próprio Epicteto foi exilado por volta de 93 d.C. pelo imperador Domiciano, juntamente com outros filósofos, sendo forçado a deixar Roma e estabelecer-se em Nicópolis, na Grécia.

Seu professor, Musônio Rufo, que dedica ao menos uma diatribe ao tema³¹⁰, também foi exilado pelo menos duas vezes: inicialmente em 60 d.C., quando acompanhou Rubélio Plauto em seu exílio na Ásia Menor, e posteriormente em 65 d.C., quando foi banido para a ilha de Giáros pelo imperador Nero. O cosmopolitismo surge, nesse contexto³¹¹, como uma ferramenta útil para suportar as aflições do desterro. A perspectiva da cidadania cósmica implica que a localização geográfica é, em si mesma, um indiferente, e que o verdadeiro cosmopolita está apropriado a todo o cosmos. Assim, nenhum lugar detém primazia sobre outro.

Como vimos, o cosmopolitismo tratado por Epicteto descreve o papel geral de “ser humano”, o qual implica uma série de ações apropriadas (*kathēkonta*). Em suas *diatribes*, Epicteto enfatiza que o ser humano nunca deve agir como se fosse ‘separado’ (*‘chōris’*, isto é, como se não estivesse conectado à totalidade do cosmos)³¹². Ao contrário, deve manter-se constantemente ajustado aos desígnios da Providência, mesmo diante de circunstâncias adversas. A consciência de que fazemos parte do todo cósmico está atrelada à consideração da nossa semelhança com os deuses, justificada pelas nossas capacidades racionais, o que situa o ser humano como uma parte ‘soberana’ entre as demais. Essa perspectiva ‘cosmoteológica’ permite ao agente compreender seu lugar no cosmos e agir em conformidade com ele. Nesse sentido, a analogia do pé, utilizada por Epicteto, ilustra um comportamento de harmonização aos desígnios da Providência, ao passo que a consideração da nossa semelhança com os deuses abre caminho para uma agência moral livre e consciente, inerente ao papel geral de ‘humano’. O caráter sistemático do Estoicismo ressalta, assim, a interdependência entre cosmologia, teologia e ética, evidenciando como os preceitos morais derivam da própria estrutura do cosmos e da relação entre os humanos e os deuses.

Nesse esquema, consideramos conveniente destacar o sentimento de dignidade que decorre da consideração da semelhança com os deuses. Em diversas passagens das *diatribes*, podemos observar Epicteto utilizando o argumento da congeneridade divina para urgir seus alunos e interlocutores à prática da virtude e

³¹⁰ *Diatribe* 9, intitulada "Que o exílio não é um mal" (Περὶ τοῦ μὴ εἶναι κακὸν τὴν φυγὴν).

³¹¹ Cf. *Diss* 1.4.24; 1.11.33; 1.24.4; 1.30.2; 2.1.10-16; 2.16; *Ench.* 21; 32.

³¹² Cf. *Diss* 1.1.1; 2.10.1-4.

a dedicação ao estudo da filosofia. Afinal, jamais a alguém semelhante aos Deuses seria dado as piores coisas, mas a melhores. A finalidade (*telos*) da filosofia estoica é a felicidade (*eudaimonia*) que, nesse contexto, torna-se digna e própria do ser humano enquanto partícipe da racionalidade divina. Desse modo, a dignidade humana está intrinsecamente ligada à busca dos bens morais.

Além disso, com alguma liberdade, é possível identificar em Epicteto elementos que ressoam com experiências místicas, entendidas a partir sentimento de união com o todo. Embora a atribuição de caráter místico ao Estoicismo seja questionável, a analogia parte-todo e a ênfase na integração com o cosmos se aproximam do que estudiosos de mística descrevem como experiência de união à totalidade³¹³. Pesquisas recentes sobre psicodélicos sugerem que a sensação de união com a totalidade, semelhante à contemplada pelos estoicos, possui efeitos terapêuticos significativos, incluindo redução de sofrimento e ampliação da perspectiva sobre a própria vida³¹⁴. Relatos de experiências psicodélicas destacam a conexão intensa com a natureza e com o cosmos, que, de modo análogo às práticas estoicas, promove uma visão menos centrada no ‘eu’ e mais integrada à totalidade.

2.6 TEORIA DOS PAPEIS.

Um aspecto do importante do pensamento de Epicteto sobre a nossa relação com os outros é transmitido pela ética dos papéis. Comentadores sustentam posições diversas, embora não exatamente conflitantes, sobre a importância da ética dos papéis exibida nas *diatribes*. Por um lado, alguns creem que ela assume um papel de destaque e se torna preponderante na ética epictetiana, além de representar uma importante inovação de Epicteto para a ética estoica³¹⁵. Outros acreditam que a ética dos papéis está sim presente no pensamento epictetiano mas não assume um lugar de destaque no seu pensamento nem se trata de uma inovação de Epicteto³¹⁶.

³¹³ Cf. Hadot, 2014.

³¹⁴ Letheby (2021) apresenta, no primeiro capítulo do livro, uma série de pesquisas que indicam os efeitos terapêuticos do sentimento de união com a totalidade causados pelas experiências com psicodélicos.

³¹⁵ Cf. Johnson (2014).

³¹⁶ Cf. Visnjic (2021).

Talvez o maior representante da primeira posição seja Brian E. Johnson quem escreve o livro baseado na sua tese de doutorado intitulado *The Role Ethics of Epictetus: Stoicism in Ordinary Life* de 2014. Sua principal tese é que os papéis assumidos por um agente moral são preponderantes para descrever as ações apropriadas a esse agente. Essa posição encontra suporte em diversas passagens das *diatribes*: vimos em *Diss* 1.11 que se alguém sente afeto (*philostorgia*) por outra pessoa é apropriado cuidar dela, especialmente pensando no papel social de pai; e em *Diss* 1.10, em que Epicteto declara textualmente essa ideia. De maneira semelhante, Jack Visnjic (2021) entende que os papéis sociais são indicadores das ações adequadas, mas assumem uma função um pouco mais modesta de influenciar, junto a outros fatores igualmente importantes, a deliberação moral.

No que se segue, selecionamos algumas passagens que consideramos relevantes para esboçar uma breve descrição da ética dos papéis nas *diatribes*. Como vimos, Epicteto caracteriza o papel universal de ‘humano’. Este conceito engloba o que chamamos de perspectiva holística estoica (a noção de que o ser humano é parte de um todo cósmico), a congneridade com os deuses e, por fim, o cosmopolitismo. O exercício desse papel genérico implica a constante reavaliação de nossos desejos e impulsos, que devem ser modulados em relação à totalidade do cosmos. A aplicação desse princípio ético na vida prática consiste em uma terapêutica dos desejos, focada na adaptação aos desígnios divinos.

Podemos identificar antecedentes dessa consideração em outras fontes estoicas, como no caso do *De Officiis* de Cícero. Nesta passagem, o pensador romano descreve o papel geral atribuído pela natureza aos humanos nos seguintes termos:

Compreendamos ainda que a natureza nos atribuiu dois papéis (*personis*)³¹⁷.

Uma delas nos é comum (*communis*) a todos, pois todos somos partícipes da razão e da superioridade em relação aos animais, da qual provêm o honesto (*honestum*) e o decoroso (*decorum*) e que nos leva a estudar o método de conhecer o dever (*officii*). A outra é atribuída pessoalmente a cada um de nós.

Assim como, nos corpos, há notórias diferenças- alguns se destacam pela

³¹⁷ *Persona* no latim é geralmente o termo utilizado no contexto teatral, se referindo a máscara, papel etc. Além disso, é a tradução latina do grego πρόσωπον (*prósopon*) relacionado também ao teatro e sendo frequentemente traduzido por ‘máscara’. Esse termo é caro a Epicteto, especialmente no contexto da diatribe 1.2 em que descreve um critério de deliberação.

velocidade na corrida, outros pelo vigor na luta, havendo mesmo em certas fisionomias laivos de dignidade e em outras, encanto – , assim as almas se caracterizam por distinções ainda mais acentuadas. (trad. Angélica Chiappetta).

Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur, altera autem quae proprie singulis est tributa. ut enim in corporibus magnae dissimilitudines sunt, alios videmus velocitate ad cursum, alios viribus ad luctandum valere, itemque in formis aliis dignitatem inesse, aliis venustatem, sic in animis existunt maiores etiam varietates. (De Off. 1.107).

Cícero é reconhecido como o principal responsável pela tradução de termos filosóficos gregos para o latim. Em conformidade com isso, observamos nesta passagem o esforço do filósofo romano em traduzir termos gregos como καθήκον e πρόσωπον pelos vocábulos latinos *officium* e *persona*, respectivamente. Esses termos técnicos serão imprescindíveis para a discussão da ética dos papéis apresentada por Epicteto. Quanto a essa passagem, Cícero, como também Epicteto, salienta: 1) a nossa distinção essencial em relação aos animais pela presença da razão e 2) a associação direta entre ética e racionalidade, ao descrever os deveres relacionados à nossa capacidade racional. Epicteto, ao contrário de Cícero, não parece dar um enfoque especial ao *decorum*, cuja disposição relativa pode ser interpretada como o 'pudor' (*aidōs*)³¹⁸. Por outro lado, ambos estão alinhados quanto a estrutura bipartida entre um papel geral e outros individuais³¹⁹.

No entanto, Epicteto chama atenção para o fato de que a performance dos papéis individuais figuram em um dos três campos de exercício ou estudo definidos por ele, a saber: o campo dos impulsos e abstenções para a ação³²⁰. Isso implica que tais papéis se situam no domínio dos *kathēkonta* (isto é, das ações adequadas), as quais se direcionam para o bem do outro e que denominamos 'ações comunitárias'. Especialmente em *Diss.* 3.2.1-5, o filósofo distingue, ainda que de maneira pouco

³¹⁸ Para discussão ver Johnson (2014); Visnjic (2021).

³¹⁹ Aprofundaremos nossa discussão sobre a ética dos papéis no próximo capítulo, no qual teremos a oportunidade de examinar a obra de Cícero, influenciado por Posidônio, e as referências incorporadas por Epicteto.

³²⁰ *Diss.* 3.2.1-2. Para discussão ver Hadot (1992, p. 113-133).

sistemática³²¹, o exercício filosófico em três tópicos distintos com objetos específicos: 1) o primeiro é o tópico do desejo e da aversão (*topos peri orexeōs kai ekkliseōs*), cujo objeto de preocupação são as emoções (*pathé*); 2) o segundo trata dos impulsos e repulsões (*hormē kai aphormē*) e seu objeto são exatamente os *kathēkonta* (ações apropriadas); ao passo que 3) o terceiro e último campo dedica-se aos assentimentos (*synkatathesis*) em relação às representações (*phantasiai*). Este último é restrito àqueles que já progridem (*prokoptontes*) e ‘diz respeito à estabilidade em relação a essas mesmas coisas’³²².

Chama atenção o fato de que o segundo campo das ações apropriadas, aquele dedicado à correta deliberação e ao trabalho sobre os impulsos, estabelece textualmente a relação entre impulsos e aversões, os *kathēkonta* e os papéis:

O segundo <tópico> é o que diz respeito à ação adequada. Pois não devo ser isento de emoções como uma estátua, mas <devo> conservar as relações naturais e adquiridas, como alguém que respeita os deuses, como filho, como irmão, como pai, como cidadão.

δεύτερός ἐστιν ὁ περὶ τὸ καθήκον· οὐ δεῖ γάρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα, ἀλλὰ τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους ὡς εὐσεβῆ, ὡς υἱόν, ὡς ἀδελφόν, ὡς πατέρα, ὡς πολίτην. (*Diss* 3.2.4).

De fato, tornou-se um *topos* recorrente entre os estoicos romanos o tratamento dos *kathēkonta* a partir da vinculação aos papéis sociais. Embora a dimensão religiosa ocupe lugar de destaque (como seria de se esperar no contexto de uma sociedade antiga), figuram ao seu lado os papéis consanguíneos de filho, pai e irmão, bem como o papel político de cidadão. Essas mesmas funções são reiteradas em diversas outras obras de autores estoicos: no *De Officiis* de Cícero, nos fragmentos de Hierocles, em algumas passagens de Sêneca, em várias *diatribes* de Musônio Rufo e trechos das *Meditações* de Marco Aurélio³²³. Assim, a relação entre os papéis sociais e as ações adequadas revela-se amplamente difundida na literatura estoica, evidenciando a centralidade da sociabilidade na ética estoica e a preocupação em vincular a filosofia às demandas da vida comum. Destaca-se,

³²¹ Para uma análise detalhada da estrutura e coerência dos três campos ver: Long (2002, p. 112-118).

³²² ὁ περὶ τὴν αὐτῶν τούτων ἀσφάλειαν (*Diss* 3.2.5).

³²³ Cf. Cíc, *Off.* 1.50-58, 1.107-121; Hier, *apud* Stob, *Ecl.* 4.22.21-24, 4.25.53, 4.27.23; Sen. *Ep. Mor.* 88.31-32; *De Ben.* 3.29-32; Mus. *Diat.* 13-14, 16; M. Aur. *Med.* 1.16, 5.6 e 9.23.

ainda, a ênfase de Epicteto na conexão entre a noção de ação adequada e a esfera das emoções.

De qualquer modo, em outras passagens, Epicteto nos informa sobre os fatores que regem esses papéis. Em *Diss* 3.7, intitulada *Ao corretor/supervisor das cidades livres, que é Epicurista*³²⁴, Epicteto questiona, à moda socrática, alguns fundamentos do pensamento epicurista, em especial suas doutrinas de caráter social. Pelo modo como Arriano apresenta a discussão entre Epicteto e Máximo, o supervisor epicurista, percebe-se que a veemência do debate decorre de algum excesso cometido pelo supervisor, o qual Epicteto interpreta como consequência de sua adesão à doutrina epicurista. Para o estoico, os epicuristas não apenas consideravam o prazer sensível um bem, mas também mitigavam a importância da vida social e da dedicação a funções sociais como, por exemplo, o matrimônio³²⁵. No entanto, interessa-nos analisar a argumentação de Epicteto em favor das ações apropriadas:

[25] Assim, três são os tipos de ações adequadas: Primeiro, as ações adequadas relativas à existência; segundo, aquelas relativas a um tipo específico de existência; e em terceiro, outras são elas mesmas precedentes. Dessa forma, não há a necessidade de honrar a matéria de que é feito o homem, estes pedaços de carne, mas sim as coisas mais importantes. O que são essas? [26] Ser um cidadão, contrair matrimônio, criar os filhos, honrar a Deus, cuidar dos seus pais, e, em suma, [trata-se de] manter os nossos desejos e aversões, bem como os nossos impulsos de agir e de não agir, tal como cada um deles deve ser: em conformidade com a nossa natureza. E qual é a nossa natureza? [27] Ser livres, nobres e dotadas de pudor. Pois que outro animal cora? Que outro animal possui senso de vergonha? [28] O prazer deve estar subordinado a estes deveres como um servo, como um assistente, a fim de despertar o nosso zelo, a fim de assegurar que ajamos consistentemente em acordo com a natureza. (Trad. mod. Hard).

[3.7.25] οὐκοῦν καὶ καθήκοντα τρισσά· τὰ μὲν πρὸς τὸ εἶναι, τὰ δὲ πρὸς τὸ ποῖα εἶναι, τὰ δ' αὐτὰ τὰ προηγούμενα. οὕτως καὶ ἀνθρώπου οὐ τὴν ὕλην δεῖ

³²⁴ No original grego: Πρὸς τὸν διορθωτὴν τῶν ἐλευθέρων πόλεων Ἐπικούρειον ὄντα. A função em questão é do *corrector civitatum*. Trata-se de um enviado especial do imperador de alto *status* com a missão temporária de corrigir, reorganizar ou inspecionar a administração de certas cidades ou províncias do império, como era o caso de Nicópolis, a cidade onde Epicteto vivia.

³²⁵ Cf. *Diss.* 3.7.19-22; DL 10.119; Sen. *De Otio* 3.2. Para discussão ver Long (2002, p. 202-6).

τιμᾶν, [3.7.26] τὰ σαρκίδια, ἀλλὰ τὰ προηγούμενα. τίνα ἐστὶ ταῦτα; πολιτεύεσθαι, γαμεῖν, παιδοποιεῖσθαι, θεὸν σέβειν, γονέων ἐπιμελεῖσθαι, καθόλου ὀρέγεσθαι, ἐκκλίνειν, ὀρμᾶν, ἀφορμᾶν, ὡς ἕκαστον τούτων δεῖ ποιεῖν, ὡς πεφύκαμεν. [3.7.27] πεφύκαμεν δὲ πῶς; ὡς ἐλεύθεροι, ὡς γενναῖοι, ὡς αἰδήμονες. ποῖον γὰρ ἄλλο ζῶον ἐρυθριᾷ, ποῖον αἰσχροῦ [3.7.28] φαντασίαν λαμβάνει; τὴν ἡδονὴν δ' ὑπόταξαι τούτοις ὡς διάκονον, ὡς ὑπηρετὴν, ἵνα προθυμίας ἐκκαλέσῃται, ἵν' ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔργοις παρακρατῇ. (*Diss* 3.7.25-28)

Cabe notar que essa tripartição entre as ações apropriadas não encontra paralelos exatos em outras fontes estoicas, de tal forma que não sabemos se se trata de um filosofema estoico ou de uma inovação Epictetiana. Alguns autores identificam um possível paralelo com *De Fin.* III.16 e 20 de Cícero³²⁶ segundo o qual as ações adequadas seriam classificadas em cinco categorias, sendo a terceira classe epictetiana supostamente desmembrada em três pelo autor latino. Bonhöffer, contudo, considera que essa tripartição se trata de uma interpolação referente ao tema dos *proēgoumena* (indiferentes preferíveis) que se segue no texto³²⁷. Cassanmagnago, no entanto, propõe interpretar a passagem da seguinte maneira: a primeira classe de *kathēkonta* estão relacionados à vida biológica; a segunda se refere a uma vida específica, ao modo como alguém vive a sua vida; enquanto a terceira se refere às ações adequadas à natureza racional do homem³²⁸.

A maior dificuldade dessa passagem reside na ambiguidade em torno do termo *proēgoumena* (usualmente traduzido por ‘preferível’ quando relacionado aos indiferentes). Boa parte dos tradutores optou por traduzir por ‘deveres principais’ ou ‘precedentes’, tradução que adotamos aqui. Contudo, no contexto da passagem, permanece obscuro se o termo em questão atua como predicativo do sujeito de ‘*kathēkonta*’ ou se constitui um substantivo referente aos ‘indiferentes’ ou ‘coisas preferíveis’. Neste último caso, Epicteto estaria se referindo diretamente às ações que concernem aos indiferentes ‘preferíveis’ (como, por exemplo, os outros humanos). De qualquer modo, os *kathēkonta* descritos na passagem são tratados como principais, mais importantes e proeminentes, todos estão relacionados com a vida social e correspondem aos papéis individuais que cada um assume em

³²⁶ Cf. G. Long (1877) e Oldfather (Loeb, 1925) *ad loc.*

³²⁷ Bonhöffer (1996, p. 249).

³²⁸ Cassanmagnago (2009, p. 598-599, n. 15).

sociedade. Epicteto associa o cumprimento desses papéis ao campo dos impulsos (*hormē*) e, neste caso, também ao dos desejos (*órexis*). Além disso, o filósofo menciona certas características subordinadas à virtude, como a liberdade (*eleuthería*), a nobreza de caráter (*kalokagathia*) e o senso de autorrespeito (*aidōs*). Tais aspectos se articulam com as virtudes da Justiça (*dykaiosyne*) e da Coragem (*andreia*), bem como com disposições virtuosas como a ‘grandeza de alma’ (*megalopsychia*) e a ‘piedade’ (*eusébeia*) amplamente presentes em textos estoicos e descritos na *Epítome da Ética estoica* de Ário Dídimo³²⁹.

Uma vez esclarecida a relação que Epicteto estabelece entre o cumprimento dos papéis e a realização das ações adequadas, em conformidade com a tradição estoica³³⁰, cumpre agora examinar em que consistem efetivamente os papéis por ele elencados. Verificamos a existência de uma diversidade de papéis individuais, cada qual exigindo atitudes apropriadas, isto é, *kathēkonta* específicos. Podemos considerar que a passagem mais elucidativa a esse respeito se encontra em *Diss.* 2.10.7-15, na qual Epicteto enumera as ações adequadas correspondentes a cada papel individual:

[7] Após isso, lembra-te que és um filho. Qual é o chamado deste papel? tomar todas as coisas dele como pertencentes ao pai, obedecê-lo em todas as coisas, jamais envergonhá-lo sobre algo, nem dizer ou fazer algo danoso a ele, não postergar em nada, mas conceder seguindo de acordo com a capacidade. [8] Depois disso, sabe que és irmão. E, em relação a isso, o papel devido é deferência, obediência, decoro nas palavras, jamais fazer algo contrário a ele em relação às coisas não passíveis de escolha, mas cedê-las espontânea e alegremente, de modo que possuas mais no que tange às coisas passíveis de escolha. [9] Vê, pois, como, por exemplo, ao invés da alface, se assim for o caso, e de cadeira para se sentar, quanto ganho! [10] Depois disso, se fores conselheiro de alguma cidade, <lembra> que és conselheiro; se jovem, que és jovem; se ancião, que és ancião; se pai, que és pai. [11] Pois, se pusermos em marcha a reflexão, sempre cada um desses nomes subscreverá as ações apropriadas. [12] Mas se vais censurar teu irmão, digo a ti: ‘Esqueces quem és e que nome te foi dado.’ [13] Se, então, sendo tu latoeiro, fizeres uso do martelo do jeito errado, esqueces que és latoeiro. Se esqueceres do <papel de>

³²⁹ Cf. SVF 3.275–276 (Ário Dídimo apud Stob, *Anth.* 2, 7, 5a–7, 6).

³³⁰ Como veremos adiante, outros autores estoicos também visualizavam uma ética dos papéis. Cf. Hieroclés, apud Stob. *Ecl.* 4.84.23. Ver também Long (1996, p. 250).

irmão e te tornares hostil a ele, não te pareces ter trocado uma coisa por outra? [14] Se, ao invés de humano, gentil e sociável, te tornares fera nociva, traiçoeira, mordaz, nada perderás? É preciso que percas uma moeda para sofreres uma perda? Nada mais significa perda para um humano? [15] Então, se perderes a gramática ou a música, compreenderás a destruição delas como uma perda. Mas se perderes o pudor, a reserva e a gentileza, nada pensarás perder? (Trad. modificada Aldo Dinucci).

Μετὰ τοῦτο μέμνησο, ὅτι υ<ι>ὸς εἶ. τίς τούτου τοῦ προσώπου ἐπαγγελία; πάντα <τὰ> αὐτοῦ ἡγεῖσθαι τοῦ πατρός, πάντα ὑπακούειν, μηδέποτε ψέξαι πρὸς τινα μηδὲ βλαβερὸν τι αὐτῷ εἰπεῖν ἢ πράξει, ἐξίστασθαι ἐν πᾶσιν καὶ παραχωρεῖν συνεργοῦντα κατὰ δύναμιν. [2.10.8] μετὰ τοῦτο ἴσθι ὅτι καὶ ἀδελφὸς εἶ. καὶ πρὸς τοῦτο δὲ τὸ πρόσωπον ὀφείλεται παραχώρησις, εὐπ<ε>ίθεια, εὐφημία, μηδέποτ' ἀντιποιήσασθαι τινος πρὸς [ἐ]αὐτὸν τῶν ἀπροαιρέτων, ἀλλ' ἡδέως ἐκεῖνα προίεσθαι, ἵν' ἐν τοῖς [2.10.9] προαιρετικοῖς πλεον ἔχῃς. ὅρα γὰρ οἷόν ἐστιν ἀντὶ θίδρακος, ἂν οὕτως τύχῃ, καὶ καθέδρας αὐτὸν [2.10.10] εὐγνωμοσύνην κτήσασθαι, ὅση ἢ πλεονεξία. μετὰ ταῦτα εἰ βουλευτὴς πόλεώς τινος, ὅτι βουλευτὴς <εἰ> νέος, ὅτι νέος· εἰ πρεσβύτης, ὅτι πρεσβύτης· εἰ πατήρ, ὅτι πατήρ [2.10.11]. ἀεὶ γὰρ ἕκαστον τῶν τοιούτων ὀνομάτων εἰς [2.10.12] ἐπιλογισμὸν ἐρχόμενον ὑπογράφει τὰ οἰκεῖα ἔργα. ἐὰν δ' ἀπελθὼν ψέγῃ<ς> σου τὸν ἀδελφόν, λέγω σοι 'ἐπελά- θου, τίς εἶ καὶ τί σοι ὄνομα'. εἴτα εἰ μὲν χαλκεὺς ὢν ἐχρῶ τῇ σφύρᾳ ἄλλως, ἐπιλελησμένος ἂν ἦς τοῦ χαλκῆος· εἰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ ἐπελάθου καὶ ἀντὶ ἀδελφοῦ ἐχθρὸς ἐγένου, οὐδὲν ἀντ' οὐδενὸς ἡλλάχθαι φανεῖ [2.10.14] σεαυτῷ; εἰ δ' ἀντὶ ἀνθρώπου, ἡμέρου ζῶου καὶ κοινωνικοῦ, θηρίον γέγονας βλαβερὸν, ἐπίβουλον, δηκτικόν, οὐδὲν ἀπολώλεκας; ἀλλὰ δεῖ σε κέρμα ἀπολέσαι, ἵνα ζημιωθῇς, ἄλλ<ου> δ' οὐδενὸς ἀπώλεια ζημιῶι τὸν [2.10.15] ἄνθρωπον; εἴ<τα> γραμματικὴν μὲν ἀποβαλὼν ἢ μουσικὴν ζημίαν <ἂν> ἡγοῦ τὴν ἀπώλειαν αὐτῆς· εἰ δ' αἰδῶ καὶ καταστολὴν καὶ ἡμερότητα ἀποβαλεῖς, οὐδὲν [2.10.16] ἡγῇ τὸ πράγμα; καίτοι ἐκεῖνα μὲν παρ' ἐξωθέν τινα καὶ ἀπροαίρετον αἰτίαν ἀπόλλυται, ταῦτα δὲ παρ' ἡμᾶς· καὶ ἐκεῖνα μὲν οὗτ' ἔχειν <καλὸν ἐστιν> οὗτ' ἀπολλύειν αἰσχρὸν ἐστιν, ταῦτα δὲ καὶ μὴ ἔχειν καὶ ἀπολλύειν καὶ αἰσχρὸν ἐστι καὶ ἐπονείδιστον καὶ ἀτύχημα. [2.10.17] τί ἀπολλύει ὁ τὰ τοῦ κιναιίδου πάσχων; (Diss 2.10.7-17).

O propósito central da *diatribe* em questão é exortar alunos e interlocutores a reconhecer que negligenciar os deveres vinculados aos diversos papéis equivale a ‘causar dano’ a si mesmo, ‘destruindo’ os encargos que lhe cabem e, em última

instancia, lesa a própria capacidade de escolha (*proairesis*). Essa postura remete a um traço característico do socratismo, segundo o qual aquele que comete um erro prejudica unicamente a si próprio e que o injusto causa mais danos a si mesmo ao cometer uma injustiça. Da mesma forma, quem deixa de cumprir as ações demandadas pelo papel desempenhado, destrói o ‘pai’, o ‘filho’, o ‘cidadão’ que deveria ser, aniquilando até mesmo o “humano” que nele habita. Desse modo, ao enumerar uma série de *kathēkonta* associados a cada papel específico, é possível observar semelhanças claras com os escritos de outros autores, como seu mestre Musônio Rufo, bem como com os fragmentos da obra *Peri kathēkonta* (Sobre as Ações Apropriadas) de Hierocles³³¹. De fato, assim como Epicteto, Musônio e Hierocles designam os *kathēkonta* associados ao papéis como: 1) respeito aos deuses e o modo correto de se comportar em relação a eles; 2) as demandas em relação à *polis* e à terra natal; 3) a importância e o dever do matrimônio; 4) o respeito/cuidado em relação aos pais; 5) o convívio fraterno com os irmãos; 6) os cuidados com a casa; 7) a educação dos filhos³³²; 8) o exercício do governo na *polis* e 9) preceitos sobre o vestuário, a alimentação e o cuidado com o corpo.

Podemos observar nesses autores uma nova abordagem do tema dos *kathēkonta*, tão caro à ética estoica. Eles partem de uma descrição das ações apropriadas muito próxima da vida comum e cotidiana de um romano, evidenciando que não há nenhuma incompatibilidade entre a vida filosófica e a vida comum. De fato, Musônio argumenta que é possível viver de maneira filosófica em quaisquer circunstâncias, defendendo que a vida comum não é um obstáculo para a filosofia. Esse raciocínio se alinha à definição da virtude entendida como uma disposição de alma estável que se manifesta em todas as ações³³³. Como veremos, a virtude é uma disposição que abarca a vida como um todo, implicando um comportamento constante capaz de influenciar todas as tomadas de decisão do agente. De tal forma que a integração da vida filosófica à vida comum é uma exigência imediata da definição de virtude da ortodoxia estoica. A hipótese de que a ética dos papéis assume um lugar de preponderância no estoicismo imperial sugere a confluência do

³³¹ Os fragmentos remanescentes do *Peri kathēkonta* de Hierocles foram preservados por Estobeu. Cf. Stob, *Ecl.* 1.9.64; 2.9.7; 3.39.34–36; 4.25.53. Para uma análise detalhada e tradução comentada, ver: Ramelli, 2009.

³³² Musônio traz uma contribuição especial sobre a educação das mulheres em *Diat.* III, IV e XIV.

³³³ Cf. SVF 3.197, 3.202; DL 7.89.

componente sociocultural romano. Como vimos, Cícero, no *De Officiis*, apresenta a teoria das quatro *personae*, supostamente baseada na obra de Panécio sobre os *kathekonta*. Fato é que a teoria da ação estoica incorporou como um *topos* recorrente o cumprimento desses papéis específicos, que em geral se referem às funções sociais adquiridas ou naturais. Além disso, percebe-se que os papéis individuais não competem com o papel universal de ser humano, mas são seus desdobramentos. Portanto, parece existir uma relação de interdependência entre eles, de tal forma que os papéis específicos estão subordinados ao papel geral de “ser humano”.

Passamos agora a destrinchar a relação entre as virtudes e os papéis. Se analisarmos o processo deliberativo, concluiremos que as virtudes, por si sós, não operacionalizam critérios definitivos para deliberar em todas as circunstâncias particulares³³⁴. O conhecimento relacionado a uma virtude específica como a Prudência (*phrónēsis*, isto é, “saber o que fazer e o que não fazer”) não auxilia necessariamente na deliberação de circunstâncias triviais, como ir ao mercado à tarde ou à noite³³⁵. Assim, junto às virtudes, outros fatores devem ser tomados em conta ao deliberar sobre um curso específico de ação. Os papéis parecem cumprir em parte essa função, como também são associados a alguns aspectos da virtude.

Em diversas passagens, Epicteto refere-se ao descumprimento de papéis como a ‘destruição’ desse papel no agente³³⁶: por exemplo, aquele que descumpre os *kathēkonta* relativos ao papel de pai está destruindo o ‘pai’ que há dentro de si. Essa ideia expressa a forte influência socrática de que o único mal é tornar-se uma pessoa eticamente má³³⁷. Ao contrário, realizar as ações apropriadas a cada papel harmoniza-se com características da virtude, tais como a nobreza de caráter (*gennaiótēs*), o senso de pudor e respeito³³⁸ (*aidōs*), a mansidão (*hēmerótēs*), a fidelidade (*pistis*) e a pureza ou integridade (*katharótēs*). A relação é tratada como uma causalidade recíproca: o agente que realiza seus papéis adequadamente demonstra essas características, ao passo que a posse dessas disposições é o que permite a realização plena e firme desses papéis, distinguindo a ação virtuosa da

³³⁴ Para discussão ver Visnjic (2021) capítulos 2 a 6.

³³⁵ Ver o dilema de Hécato sobre dois sábios em uma tábua de salvação presente em Cíc. *Off* 3.89-90.

³³⁶ *Diss* 3.18.5, 2.10.12-17.

³³⁷ Plat, *Górg.* 469b. Cf. *Diss.* 4.1; 4.5.

³³⁸ Uma característica virtuosa muito reverenciada por Epicteto.

mera ação fortuita. Cabe notar que essas características são associadas pelos estoicos às virtudes cardeais da Justiça e da Coragem, o que nos permite afirmar que, para eles, o cumprimento dos papéis sociais (e, por consequência, as ações comunitárias) pressupõe uma conduta virtuosa indissociável da performance dessas virtudes.

2.6.1 Os papéis políticos

Por outro lado, Epicteto não parece atribuir grande importância aos cargos políticos, que diversas vezes considera comparáveis aos figos ou nozes³³⁹, isto é, a coisas sem valor intrínseco, destinadas a serem utilizadas e prontamente descartadas caso o destino assim determine – como brinquedos de criança³⁴⁰. Ainda assim, enquanto couber ao indivíduo desempenhá-los, é necessário que sejam realizados da melhor maneira possível, do mesmo modo que qualquer outro papel, inclusive o de ‘pedinte’. Esse raciocínio pode ser ilustrado a partir da famosa metáfora do teatro³⁴¹, ou mesmo da metáfora do legionário em guerra³⁴², referindo-se ao fato de que tanto o ator quanto o legionário devem seguir as ordens do diretor e do general, cumprindo-as da melhor forma possível. Isto se alinha à ideia geral estoica de que é possível ser virtuoso em qualquer situação, seja como imperador, seja como um indigente ou escravo³⁴³ – o mesmo ocorre com os cargos públicos.

No entanto, na Roma imperial, tais cargos gozavam de grande prestígio, atraindo a atenção dos que os disputavam e gerando intensa competição pelo poder na capital política, econômica e cultural do Império. Nesse contexto, é natural que Epicteto tenha dedicado algumas de suas aulas e discursos ao tema, uma vez que seus alunos – em sua maioria pertencentes à ordem equestre – estavam habituados a aspirar a essas posições³⁴⁴. Essa realidade constituía, portanto, uma preocupação adicional em seu projeto pedagógico. Com efeito, ainda que os cargos públicos

³³⁹ Cf. *Diss.* 4.7.22.

³⁴⁰ Cf. *Diss.* 4.4.23.

³⁴¹ Cf. *Diss.* 1.29.41, 2.5.20, 4.1.165, 4.7.13 *Frag* 11, *Ench* 17.

³⁴² Cf. *Diss.* 1.16.4, 1.24.20, 1.29.29, 3.24.31.

³⁴³ Cf. *Diss.* 1.2.19, 1.19.9, 3.22.69.

³⁴⁴ Cf. *Diss.* 1.26.9, 4.1.60. Ver Oldfather (1928, p. 15).

devam ser exercidos da melhor maneira possível, continuam a ser indiferentes e não devem ser buscados por si mesmos. Epicteto reconhece que a busca por bens materiais estava frequentemente ligada às concessões necessárias para obter tais cargos. Sua intenção principal era mostrar que, embora os cargos fossem objeto de grande devoção e levassem muitos a todos os meios para conquistá-los, a atitude mais adequada consistia em tratá-los como indiferentes e, na medida do possível, desprezá-los. Esse movimento retórico reaparece em diversas passagens de sua obra.

O que significa cumprir adequadamente os cargos públicos? Sobre isso Epicteto se posiciona de maneira bastante enigmática. Temos ao menos duas diatribes que tratam do tema da atuação política na sociedade concreta. Se, em *Diss* 4.7.21-24, Epicteto parece desdenhar dos papéis políticos, comparando-os a ‘figos e nozes’ disputadas por ‘crianças’, mas jamais alvo de adultos. Em *Diss* 1.1.19-29 e 1.2.12-24, podemos observar que o campo político assume um lugar de destaque para a performance da virtude. Verificamos o filósofo demonstrando grande apreço a políticos romanos que parecem ter demonstrado princípios estoicos na sua atuação política. Motivo pelo qual Epicteto rasga elogios a figuras como Laterano, Trásea Peto etc. entendendo que esses personagens históricos não apenas agiram de maneira adequada como também se transformaram em exemplos políticos e morais a partir das suas atitudes corajosas de enfrentamento à tirania³⁴⁵. Uma metáfora belíssima é utilizada por Epicteto em *Diss* 1.2, para se referir a esse caráter exemplar: para ele, esses políticos representam a linha púrpura da túnica, “aquela pequena e brilhante, causa das demais se mostrarem graciosas e belas”³⁴⁶. Dessa forma, a postura de Epicteto em relação aos cargos políticos é análoga à adotada em relação a qualquer outro papel: devem ser tratados como coisas indiferentes e não devem ser buscados por si mesmos; contudo, uma vez investido neles, devem constituir o cenário para a melhor atuação que o indivíduo seja capaz de realizar.

³⁴⁵ A figura do tirano é abordada de maneira recorrente nas diatribes de Epicteto, atuando como um contraexemplo de uma força externa supostamente capaz de restringir a liberdade estoica. Contudo, a coragem demonstrada pelos opositores políticos frente à tirania reafirma a tese fundamental de que a liberdade permanece inabalável, desde que o agente moral circunscreva sua atuação ao domínio do *eph' hēmin*.

³⁴⁶ “[...] τὸ ὀλίγον ἐκεῖνο καὶ στιλπνὸν καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῦ εὐπρεπῆ φαίνεσθαι καὶ καλὰ.” (*Diss* 1.2.18).

Em *Diss* 1.1.19-29, Epicteto cita três anedotas envolvendo três figuras importantes ligadas à conspiração Pisoniana, como Públio Clódio Trásea Peto (c. 20–66 d.C.), Quinto Pacônio Agripino (datas incertas, ativo no século I d.C.) e Aulo Pláutio Laterano (falecido em 65 d.C.). Eles foram senadores romanos lembrados por Epicteto em suas *diatribes* como exemplos de virtude e dignidade diante da adversidade, da morte, mas especialmente diante do enfrentamento à tirania. Cada um desses personagens teria demonstrado uma conduta virtuosa e exemplar ao encarar a morte ou o exílio (consequências possíveis de ordens tirânicas) com desprezo, o que lhes conferia grande liberdade, um profundo senso de responsabilidade em relação ao seu papel como senador e a coragem em desobedecer às ordens injustas dos tiranos. Nas palavras de Epicteto, esses políticos romanos demonstram “[...]ter tornado o desejo e a repulsa desimpedidos e não trôpegos [...] Como é próprio de quem abre mão de algo que pertence a outro.”³⁴⁷ Além de terem demonstrado “o conhecimento sobre o que é meu e o que não é meu? Sobre o que me é possível e o que não me é possível”³⁴⁸ (isto é, conhecimento sobre o que é ou não *eph'hemin*).

Assim, Laterano desdenha da dor e da morte demonstrando um forte controle diante do movimento involuntário de sobrevivência e mostrando a liberdade da ‘capacidade de escolha’ (*proairesis*) em oposição ao corpo:

E daí? Desejas que todos sejam decapitados para que te encorajes? (19) Não desejas estender o pescoço como Laterano em Roma, a quem Nero ordenou que fosse decapitado? Pois, estendeu o pescoço, foi golpeado e, tendo sido este golpe fraco, retirou o pescoço por um instante e o estendeu de novo. (20) Além disso, antes, ele, quando esteve com o liberto de Nero, Epafrodito, que veio interrogá-lo sobre a revolta, disse: “Se eu quiser algo, falarei com teu senhor”. (Trad. Aldo Dinucci)

τί οὖν; ἤθελες πάντας τραχηλοκοπηθῆναι, ἵνα σὺ παραμυθίαν ἔχῃς; [1.1.19] οὐ θέλεις οὕτως ἐκτεῖναι τὸν τράχηλον, ὥς Λατερανός τις ἐν τῇ Ῥώμῃ κελευσθεὶς ὑπὸ τοῦ Νέρωνος ἀποκεφαλισθῆναι; ἐκτείνας γὰρ τὸν τράχηλον καὶ πληγείς καὶ πρὸς αὐτὴν τὴν πληγὴν ἀσθενῇ γενομένην ἐπ’ ὀλίγον [1.1.20] συνελκυσθεὶς πάλιν ἐξέτεινεν. ἀλλὰ καὶ ἔτι πρότερον προσελθόντι τις

³⁴⁷ [...] ὁρεξιν ἑκκλίσιν ἀκόλυτα ἀπερίπτωτα παρεσκευακέναι.[...]ὥς προσήκει τὸν τὰ ἀλλότρια ἀποδιδόντα. (*Diss* 1.1.31-32).

³⁴⁸ τί γὰρ ἄλλο ἢ τί ἐμὸν καὶ τί οὐκ ἐμὸν καὶ τί μοι ἔξεστιν καὶ τί μοι οὐκ ἔξεστιν; (*Diss* 1.1.21).

Ἐπαφροδίτῳ τῷ † κυρίῳ τοῦ Νέρωνος καὶ ἀνακρίνοντι αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ συγκρουσθῆναι ‘Ἄν τί θέλω,’ φησίν, ‘ἐρῶ σου τῷ κυρίῳ’. (*Diss* 1.1.18-20).

Um pouco adiante podemos observar Trásea Peto e Musônio Rufo discutirem a indiferença em relação ao peso da morte enquanto uma pena:

Trásea costumava dizer: (26) “Prefiro ser morto hoje a ser exilado amanhã”. E o que lhe disse Rufo? (27) “Se escolheres a morte como a pena mais pesada, que loucura de escolha! Mas se como a mais leve, quem te deu tal escolha? Não desejas praticar o contentar-te com o que te foi dado?” (Trad. Aldo Dinucci)

Θρασέας εἰώθει λέγειν ‘Σήμερον ἀναιρεθῆναι θέλω [1.1.27] μᾶλλον ἢ αὔριον φυγαδευθῆναι’. τί οὖν αὐτῷ Ροῦφος εἶπεν; ‘Εἰ μὲν ὡς βαρύτερον ἐκλέγῃ, τίς ἡ μωρία τῆς ἐκλογῆς; εἰ δ’ ὡς κουφότερον, τίς σοι δέδωκεν; οὐ θέλεις μελετᾶν ἀρκεῖσθαι τῷ δεδομένῳ;’ (*Diss* 1.1.26-27).

Enquanto Agripino mostra desprezo pela iminente pena de morte ou de exílio demonstrando uma disposição totalmente impassível diante das penas:

O que disse Agripino sobre esse assunto? “Não sou entrave para mim mesmo”? (29) “Estás sendo julgado no Senado, boa sorte!” – disseram-lhe. Era a quinta hora, momento em que ele costumava exercitar-se e depois tomar um banho frio: (30) “Saíamos e nos exercitamos”. Enquanto ele se exercitava, alguém, vindo a ele, disse-lhe: “Foste condenado!”. “Ao exílio”, indagou Agripino, “ou à morte?”. “Ao exílio.” “E as minhas posses?”. “Não foram confiscadas.”. “Vamos, pois, para Arícia e almocemos lá.” (Trad. Aldo Dinucci)

Διὰ τοῦτο γὰρ Ἀγριππῖνος τί ἔλεγεν; ὅτι ‘Εγὼ ἐμαυτῷ ἐμπόδιος οὐ γίνομαι’. ἀπηγγέλη αὐτῷ ὅτι [1.1.29] ‘κρίνη ἐν συγκλήτῳ.’ { – } ‘Ἀγαθῇ τύχῃ. ἀλλὰ ἦλθεν ἡ πέμπτη’ (ταύτη δ’ εἰώθει γυμνασάμενος ψυχρολουτρεῖν)· [1.1.30] ‘ἀπέλθωμεν καὶ γυμνασθῶμεν.’ γυμνασασμένῳ λέγει τις αὐτῷ ἐλθὼν ὅτι ‘Κατακέκρισαι’. { – } ‘Φυγῆ’, φησίν, ‘ἢ θανάτῳ;’ { – } ‘Φυγῆ.’ { – } ‘Τὰ ὑπάρχοντα τί;’ { – } ‘Οὐκ ἀφηρέθη.’ { – } ‘Εἰς Ἀρίκειαν οὖν ἀπελθόντες ἀριστήσωμεν. (*Diss* 1.1.28-30).

A história da vinculação entre filosofia (em especial a filosofia estoica) e a Conspiração Pisôniana é incrivelmente frutífera. Os relatos antigos evidenciam uma estreita relação entre filósofos, como Musônio Rufo, e o círculo dos

conspiradores ou opositores políticos. De fato, embora o cultivo da filosofia entre políticos tenha se transformado num tópico recorrente na Roma Antiga³⁴⁹, uma série de relatos antigos nos informam que os filósofos e suas doutrinas eram vistos com desconfiança e, por vezes, hostilidade dentro do cenário político romano³⁵⁰. No entanto, alguns políticos e homens de Estado romanos alcançaram grande notoriedade por volta do séc. I d.C. devido às suas demonstrações de resistência e dignidade diante da total ingerência e tirania de Nero no séc. I, alcançando a glória eterna da História³⁵¹. Esse mesmo grupo passou a ser tratado pelos historiadores antigos como a oposição estoica ou filosófica³⁵², por seus membros representarem exemplos vivos de alguns princípios filosóficos aplicados à vida pública. Ao destacar esses políticos como modelos de conduta, Epicteto (e, por extensão, Arriano) assume implicitamente um posicionamento político: reconhece na resistência à tirania um ato justificado por agentes que manifestavam a virtude em sua ação, constituindo, assim, um exemplo concreto dessa mesma virtude.

Diante disso, em *Diss* 1.2.12-24, Epicteto trata de um critério para deliberação moral que se direciona aos aspectos pessoais do agente. Trata-se de uma noção um tanto quanto inédita no Estoicismo, Epicteto defende uma forma de *kathekon* gerida pelo critério da adequação ao ‘caráter próprio’ (*kata prosopon*). No início da *diatribe*, o filósofo analisa situações em que a deliberação sobre um curso de ação é indiferente, isto é, quando ambas as alternativas se apresentam-se como igualmente legítimas. Pelo menos, essa é uma interpretação possível para a passagem em questão. Nesse sentido, ele argumenta que o que torna um determinado curso de ação ‘escolhível’ é o critério da razoabilidade (*eulogon*): assim, para o lacedemônios é razoável (ou ‘racional’) levar pancadas. Nesse sentido, para Epicteto o elemento que confere relevância moral a uma ação é a motivação que a fundamenta, isto é, o juízo assentido pelo agente no momento da deliberação. Nessa perspectiva, Epicteto está alinhado à tradição estoica ao considerar o critério do “razoável” integrado à definição mesma de *kathēkon*, pois a escolha de uma ação só pode ser considerada apropriada se estiver amparada por

³⁴⁹ Refere-se à célebre embaixada de 155 a.C., composta pelos escolarcas Carneades (Acadêmico), Diógenes da Babilônia (Estoico) e Critolau (Peripatético). Cf. Cíc, *De Or.* 2.155; Aulo Gélio, *NA* 6.14; Plut, *Cat. Mai.* 22.

³⁵⁰ Ver Silva (2020). Cf. Suet, *Ner.* 37; Tác, *Agr.* 2.

³⁵¹ Cf. Tác, *Ann.* 16.21–35.

³⁵² Cf. Dio Cás, *Hist. Rom.* 65.13, 62.26. Para discussão ver Dinucci e Silva (2020, p. 229-248).

uma justificativa racional. No entanto, o que é racional ou razoável depende diretamente do ‘caráter próprio’ do agente. Enfim, deixaremos essa discussão para o próximo capítulo, no qual teremos oportunidade de abordar a teoria estoica da ação, bem como o modo como Epicteto se posiciona nessa discussão, especialmente à luz da *diatribe* 1.2. Neste ponto, o que nos interessa é apresentar e discutir a conduta exemplar que Epicteto designa como a “linha púrpura da túnica”, manifestada por políticos e senadores romanos históricos.

O exemplo de Agripino demonstra que a compreensão do caráter próprio permite realizar uma escolha firme diante das situações de dilema:

(12) Por isso, quando Floro deliberava se devia descer ao espetáculo de Nero para dele participar, Agripino lhe disse: (13) “Desce”. E quando Floro lhe indagou: “Por que tu mesmo não desces?”, ele disse: “Sequer cogitei essa possibilidade¹⁸¹”. (14) Pois próximo está daqueles que esquecem o caráter que lhes é próprio quem, para investigar essas coisas de uma vez por todas, atribui seu voto logo após julgar o valor das coisas externas¹. (15) E tu, o que me indagas? Entre morte e vida, o que devemos escolher? Digo que a vida. (16) Entre o prazer e a dor, o que devemos escolher? Digo que o prazer. (Trad. Aldo Dinucci)

Διὰ τοῦτο Ἀγριππῖνος Φλώρω σκεπτομένῳ, εἰ καταβατέον αὐτῷ ἐστὶν εἰς Νέρωνος θεωρίας, ὥστε καὶ αὐτόν [1.2.13] τι λειτουργῆσαι, ἔφη ‘Κατάβηθι’. πυθομένου δ’ αὐτοῦ ‘Διὰ τί σὺ οὐ καταβαίνεις,’ ἔφη ὅτι ‘Εγὼ οὐδὲ βουλευόμεναι’. ὁ γὰρ ἅπαξ εἰς τὴν περὶ τῶν τοιούτων σκέψιν καὶ τὰς τῶν ἐκτὸς ἀξίας συγκαθεῖς καὶ ψηφίζων ἐγγύς ἐστι [1.2.15] τῶν ἐπιλελησμένων τοῦ ἰδίου προσώπου. τί γάρ μου πυνθάνη; ‘θάνατος αἰρετώτερόν ἐστιν ἢ ζωή;’ λέγω ζωή. [1.2.16] ‘πόνος ἢ ἡδονή;’ λέγω ἡδονή. (*Diss* 1.1.12-16).

O exemplo de Agripino é representado como ‘a linha púrpura da túnica’, porque ele demonstra ter desprezado o valor das coisas externas, levando em conta o seu ‘caráter próprio’ para decidir se iria ou não ao evento de Nero. Do mesmo modo, Hélvídio oferece um notável exemplo de coragem ao demonstrar plena adesão ao discernimento entre o que está sob seu controle e o que não está. Seu exemplo pode ser vinculado à *parrhesia*, conceito filosófico que expressa a liberdade e a franqueza de dizer a verdade. E, nesse caso, também se relaciona com o exercício fiel de seu papel enquanto senador e com a coragem de cumpri-lo

mesmo diante de ameaças. Assim, ele desempenha sua função sem se deixar abalar pelas consequências nem pelo poder do tirano:

(19) Também Helvídio Prisco percebeu essas coisas e, após considerá-las, agiu. Quando Vespasiano enviou-lhe um pedido para que não comparecesse ao Senado, Prisco respondeu: “Depende de ti não me permitir ser senador. Mas enquanto eu o for, devo comparecer”.

(20) –Vai – disse Vespasiano – porém, ao comparecer, fica em silêncio.

– Não me interrogues e ficarei em silêncio.

– Mas devo interrogar-te.

– E devo dizer o que se me afigura justo.

– Se falares, te condenarei à morte.

(21) – Quando eu te disse que sou imortal? Tu farás o que é teu, e eu farei o que é meu. É teu condenar-me à morte. É meu morrer sem tremer. É teu condenar-me ao exílio. É meu retirar-me sem me afligir.

(22) Mas para que Prisco foi útil, sendo apenas um? Para que é útil a linha púrpura em relação à toga? Pois que outra coisa se apresenta em Prisco notável como a linha senão o belo exemplo que expõe aos demais? (Trad. Aldo Dinucci)

Ταῦτα εἶδεν καὶ Πρίσκος Ἐλουίδιος καὶ ἰδὼν ἐποίησε. προσπέμψαντος αὐτῷ Οὐεσπασιανοῦ, ἵνα μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν σύγκλητον, ἀπεκρίνατο ‘Ἐπὶ σοὶ ἐστὶ μὴ ἐᾶσαί με εἶναι συγκλητικόν· μέχρι δὲ ἂν ᾧ, δεῖ με εἰσέρχεσθαι’.

‘ἄγε ἀλλ’ εἰσελθὼν’, φησίν, ‘σιώπησον’.

‘μὴ μ’ ἐξέταξε καὶ σιωπήσω.’ ‘ἀλλὰ δεῖ με ἐξετάσαι.’

‘κάμῃ[1.2.21]εἰπεῖν τὸ φαινόμενον δίκαιον.’ ‘ἀλλ’ ἐὰν εἴπῃς, ἀποκτενῶ σε.’

‘πότε οὖν σοι εἶπον, ὅτι ἀθάνατός εἰμι;

καὶ σὺ τὸ σὸν ποιήσεις κἀγὼ τὸ ἐμόν. σὸν ἐστὶν ἀποκτεῖναι, ἐμόν ἀποθανεῖν μὴ τρέμοντα· σὸν φυγαδεῦσαι,[1.2.22.1]ἐμόν ἐξελεῖν μὴ λυπούμενον.’

τί οὖν ὠφέλησε Πρίσκος εἰς ὧν; τί δ’ ὠφελεῖ ἡ πορφύρα τὸ ἱμάτιον; τί γὰρ ἄλλο ἢ διαπρέπει ἐν αὐτῷ ὡς πορφύρα καὶ τοῖς ἄλλοις δὲ καλὸν παράδειγμα ἔκκεται; (*Diss* 1.1.19-22).

Se esse fato realmente aconteceu ou não, não encontramos paralelos em outras fontes antigas, as *diatribes* de Epicteto são a única obra da antiguidade a mencionar essa situação. De fato, Prisco é representado como um herói filosófico que, assim como Diógenes, não se deixa abalar pelo poder da tirania e mantém livre seu direito de fala no senado mesmo diante de ameaças. Sua conduta revela-se excelente em vista de três pontos básicos: 1) sua aderência à discriminação epictetiana, baseada na axiologia estoica, que distingue entre as coisas *eph'hemin* e *ouk eph'hemin*; 2) exemplo completo de coragem diante da ameaça de morte, demonstrando nenhum medo da morte; 3) cumprimento do seu papel com excelência. Prisco demonstra ter levado em conta seu 'caráter próprio' para a deliberação, na medida em que outros cursos de ação poderiam ainda ser qualificados como *kathekon*. Por exemplo, decidir pela vida diante da morte não seria sinal de uma falta (*hamartia*), mas diante da particularidade própria de Prisco ele decide enfrentar o imperador.

Um outro conceito importante, envolvido na atitude do senador em questão é a noção de *libertas* romana. A *Libertas* é um termo latino tão complexo de se definir quanto à liberdade. Wirbuski chega a exprimir uma breve definição pensando-a como um direito civil em: “*Libertas* consiste, portanto, na capacidade para a posse de direitos e na ausência de sujeição”³⁵³. Nesse sentido, *Libertas* é a condição do *Liber*, isto é, aquele que não está sujeito à dominação, o contrário da condição de um escravo. No contexto do Principado (isto é, do Império) a *Libertas* parece ter sido cada vez mais cerceada pelo surgimento de um “*Princeps supra leges*” (‘Príncipe acima das leis’) e parece ter sido confinada à classe senatorial. Ainda assim, a defesa e prática da *Libertas* era tratada como uma prova de coragem.

2.6.2 Conclusão

A ética dos papéis trata de uma interrelação entre o papel geral de ‘ser humano’, que inclui o cosmopolitismo, a congeneridade com os deuses e a integração à totalidade cósmica, e os papéis individuais. Como vimos, cada papel

³⁵³ Cf. Wirbuski (1968, p. 1).

está associado a uma série de *kathēkonta* específicos. Além disso, não há nenhuma incompatibilidade entre os papéis individuais e o geral, mas comentadores apontam a possibilidade de conflitos entre os papéis individuais em casos particulares³⁵⁴. Desse modo, a ética dos papéis proporciona ao agente um critério muito claro com um peso fundamental para o propósito da deliberação moral. Diante das situações particulares será sempre conveniente ao agente atentar ao seu papel para discernir qual curso de ação é mais adequado. Por outro lado, ainda que os papéis individuais refiram-se em grande maioria aos indiferentes (*i.e.* as outras pessoas), eles são associados aos *kathēkonta* e, portanto, estão alinhados com a natureza e a virtude. Nesse sentido, as ‘ações comunitárias’ estão incluídas numa série de *kathēkonta* que se remetem aos papéis individuais de um agente qualquer: se é pai, é conveniente cuidar de seus filhos; enquanto filho, é conveniente ouvir os seus progenitores; enquanto cidadão é conveniente ter filhos para o benefício da *polis*. Assim, ‘cuidar do outro’ é tanto um requerimento da ética dos papéis como é tratada como uma ‘ação adequada’ a partir dessa perspectiva. Além disso, são atitudes que mantêm um alinhamento, em especial, com as virtudes da Justiça e da Coragem. Tais são as conclusões preliminares que alcançamos.

No entanto, tal consideração reposiciona a nossa questão principal em outros termos, mas não é capaz de dirimir a tensão entre o cuidado de si e do outro. De modo que, mesmo considerando as ações comunitárias estão presentes no campo dos ações adequadas enquanto requerimento de diversos papéis de caráter social. No entanto, a busca pela felicidade e paz de espírito, finalidade principal das éticas eudaimonistas, pode entrar em conflito com as exigências de determinados papéis sociais. Um exemplo paradigmático encontra-se em *Diss* 1.11, no caso do pai que temendo a morte da filha se exime das ações requeridas ao papel paterno, bem como as ações requeridas pela *philostorgia* (afeto).

Resta compreender como as ‘ações comunitárias’ são tratadas por Epicteto como *kathekonta* (‘ações apropriadas’). Sabemos que estas ações estão em concordância com a ‘reta escolha’ (*proaireisis orthé*)³⁵⁵, integram a segunda área de estudo, aquela que se refere às ações e aos impulsos para ação³⁵⁶ e,

³⁵⁴ Ver Johnson (2021, p. 95-118).

³⁵⁵ Cf. *Diss.* 1.29.1-4; 2.1.10-12; 3.3.8.

³⁵⁶ *Diss.* 3.2.1-4. Para discussão ver Hadot (1992, p. 111-116).

frequentemente, são tratadas como atitudes demandas pelos papéis assumidos. Diante desse quadro, é evidente que tais comportamentos são tratados como ‘ações adequadas’. No entanto, acreditamos que algumas passagens (em especial do livro IV) estabelecem um vínculo textual explícito entre as ações comunitárias, o *kathekon* e a conduta exemplar de alguns personagens elogiados por Epicteto.

Em *Diss* 4.10.11-13, Epicteto responde a seguinte questão: ‘O que desejas, então, estar fazendo quando for encontrado pela morte?’ situando os deveres sociais, presentes nas ações comunitárias, não apenas como *kathēkonta*, mas também como parte essencial da vida virtuosa e do *telos* humano:

[12] O que desejas, então, estar fazendo quando for encontrado pela morte? Eu, por minha parte, <desejo realizar> a ação <própria> do ser humano, beneficente, de utilidade comum e nobre. [13] Mas, se eu não for capaz de me encontrar realizando tão grandes coisas, <que eu>, ao menos, <seja capaz de realizar> algo desimpedido, assinalado a mim livremente, corrigindo a mim mesmo, realizando a minha capacidade de entendimento do uso das representações, esforçando-me para alcançar a ausência de perturbação e retribuindo o que é próprio das relações sociais. Se eu for bem afortunado dessa forma, ocupando-me também do terceiro tópico, aquele sobre a segurança dos julgamentos.

τί οὖν θέλεις ποιῶν εὐρεθῆναι ὑπὸ τοῦ θανάτου; ἐγὼ μὲν τὸ ἐμὸν μέρος ἔργον τί ποτε ἀνθρωπικόν, εὐεργετικόν, κοινωφές, γενναῖον. εἰ δὲ μὴ δύναμαι τὰ τηλικαῦτα ποιῶν εὐρεθῆναι, ἐκεῖνό γε τὸ ἀκώλυτον, τὸ διδόμενον, ἐμαυτὸν ἐπανορθῶν, ἐξεργαζόμενος τὴν δύναμιν τὴν χρηστικὴν τῶν φαντασιῶν, ἀπάθειαν ἐκπονῶν, ταῖς σχέσεσι τὰ οἰκεῖα ἀποδιδούς· εἰ οὕτως εὐτυχής εἰμι, καὶ τοῦ τρίτου τόπου παραπτόμενος, τοῦ περὶ τὴν τῶν κριμάτων ἀσφάλειαν. (*Diss* 4.10.12-13).

A partir dessa interessante passagem podemos compreender o lugar das ações comunitárias dentro da ética epictetiana. Primeiro, podemos observar Epicteto tratando do primeiro e mais abrangente papel ao qual estamos ligados pela natureza, aquele de ‘ser humano’. A noção de humanidade implicada neste papel parece ser um conceito *guarda-chuva*, que abarca a virtude humana como um todo na figura de um ser humano universal e cósmico, ciente do seu papel na trama cósmica ao lado dos deuses. O papel geral de ‘humano’ é tratado no contexto das *diatribes* como superior, cujas ações adequadas são igualmente superiores. Aquele

capaz de desempenhar essa função contribui para o bem comum, do cosmos e dos outros humanos. Nesse sentido, a noção de progresso moral passa a integrar a nossa relação com os outros e a nossa capacidade de apropriação (*oikeiosis*). De fato, a partir desta passagem compreendemos que as atividades relacionadas ao papel de ‘humano’ são moralmente superiores àquelas relacionadas aos papéis individuais, sejam eles naturais ou adquiridos. Velar pelo bem comum de todo o cosmos, ou mesmo de toda a espécie humana, são atitudes mais nobres e próprias de indivíduos extraordinários que compõem a ‘linha púrpura da túnica’. No entanto, trata-se de um grau elevado da atuação moral, que demanda um esforço imenso; assim como, a progressão entre os círculos concêntricos tratados por Hierocles também está restrita a poucos indivíduos. No entanto, na medida em que não se trata exatamente de uma progressão viável a todos, cabe aos que não são extraordinários seguir o programa pedagógico estabelecido por Epicteto composto pelas três áreas de estudo, passando então da segunda área, preocupada com os impulsos para ação e cuidado com as relações (*scheseis*), para a terceira área, preocupada com os assentimentos e mais ligada à cognição e ao cultivo da lógica.

Nesse sentido, as ações comunitárias não só constam entre as ‘ações adequadas’, mas assumem um papel importante para o cumprimento das aspirações mais elevadas nos humanos, as virtudes. Seguindo essa linha de raciocínio, Epicteto harmoniza a busca da felicidade com a atuação social. Ora, o cumprimento dessas funções está textualmente associado aos objetivos da vida virtuosa, quais sejam, o trabalho com as impressões (*phantasiai*), os desejos (*orexeis*), as evitações (*ekkliseis*) e os assentimentos (*synkatatheseis*). Além disso, o cumprimento das ações apropriadas a cada um dos papéis individuais surge, nesse contexto, para completar o panorama das ações comunitárias.

Desse modo, temos total segurança em afirmar que as ações comunitárias estão em acordo com a virtude e compõem uma das áreas de estudo elencadas por Epicteto, aquela que trata dos *kathekonta* e dos impulsos (*horme*) para ação. Além disso, Epicteto trata textualmente dessas atitudes enquanto ações adequadas em *Diss* 4.4.16 considerando-as tema de tratados *peri kathekontos* (sobre as ações apropriadas)³⁵⁷. Em *Diss* 4.8.20-21, ele atribui tais atitudes ao filósofo, considerado

³⁵⁷ “...ou o tratado Sobre as Ações Apropriadas, para que, tendo em mente as nossas relações sociais, nada façamos de irracional ou contrário a elas” (*Diss.* 4.4.16). No original: “τὰ Περὶ καθήκοντος δ’,

por Epicteto um *paradeigma* da ação virtuosa³⁵⁸. Nessa perspectiva, o estoico recorre aos exemplos de diversos personagens históricos ou mitológicos para representar a conduta virtuosa. Dessa maneira, Epicteto (ou Arriano, o autor da *diatribes*) se associa à tradição romana dos *exempla*, que buscava corporificar as virtudes a partir dos exemplos de grandes figuras históricas. Nesse sentido, a apresentação desses exemplos cumpre uma função retórica muito importante dentro das *diatribes*, pois, em uma filosofia essencialmente prática como a de Epicteto, é muito valioso recorrer a modelos reais ou míticos capazes de orientar a conduta e oferecer modelos dignos de imitação.

À luz desse raciocínio, selecionamos três exemplos recorrentes em Epicteto para ilustrar a ação virtuosa e as atitudes socialmente proveitosas, que podem ser incluídas entre as ações de caráter comunitário: 1) a figura do filósofo cínico, 2) a figura de Sócrates e 3) as anedotas envolvendo políticos romanos. No subcapítulo anterior, analisamos detidamente os casos dos senadores Trásea Peto, Agripino e Laterano. Em todos esses exemplos, observa-se a realização do *kathekon* em situações *kata peristasis*, isto é, em circunstâncias-limite nas quais a deliberação se torna mais complexa e envolve assumir riscos. No entanto, como vimos, tais personagens revelam grandeza de caráter ao deliberar firmemente considerando os papéis que desempenham, mas também mantendo a coerência com o próprio caráter (*kata prosopon*).

De modo semelhante, o filósofo cínico é tratado por Epicteto como um exemplo pedagógico enviado por Zeus para conscientizar os outros humanos sobre a prática da virtude moral³⁵⁹. A figura de Diógenes, o cínico ideal, é retratada nas *diatribes* como ‘mensageiro’ da virtude (*ángelos*), que deve abdicar de diversos aspectos da vida comum para constituir um modelo ético vivo e ensinar os outros sobre a virtude³⁶⁰. Epicteto dedica uma *diatribe* inteira sobre o tema do Cinismo (*Diss* 3.22 intitulada Sobre o Cinismo [*Peri Kynismou*]). Nesse texto, especificamente em *Diss* 3.22.67- 85, quando interpelado por um aluno se o cínico deve casar-se, Epicteto responde que tal vida não é compatível com o cinismo,

ἵνα μεμνημένοι τῶν σχέσεων μηδὲν ἀλογίστως μηδὲ παρ' αὐτὰ ποιῶμεν”. Para outras passagens que corroboram a visão de que as ações comunitárias figuram entre os *kathēkonta*, Cf. *Diss.* 4.8.20-21; 4.8.31-32; 4.10.12-13; 4.12.15-18.

³⁵⁸ Este é um ponto em convergência com seu mestre Musônio Rufo. Cf. Silva (2020).

³⁵⁹ *Diss* 4.8.31-32. Ver Long (2002, p. 118).

³⁶⁰ *Diss.* 3.22.23; 69.

vetando também o envolvimento em questões públicas. Contudo, o cuidado do cínico para com o outro recai sobre a sua constante vigilância sobre os erros alheios, cometidos por uma associação injustificada ao *nómos*. Cabe ao cínico, portanto, demonstrar aos outros seus equívocos.

O filósofo cínico, na visão de Epicteto, é como um “irmão” e um “pai” para os demais humanos. O autor enaltece a missão cínica ao fundamentar o dever de evidenciar a virtude e o desapego das coisas materiais, fazendo do próprio corpo e do modo de vida um testemunho vivo (*martyrion*):

[30] Pois, tal é o Cínico, a quem é devido o cetro e a coroa real <obtida> por Zeus, dizendo: 'Para que vejam, ó homens, que a felicidade e ausência de perturbação não está onde procuram, mas <procuram> onde não está, [31] vede! Eu fui enviado <como> um paradigma a ti por Deus: não tenho posses, casa, esposa ou filhos, nem mesmo uma cama, uma túnica ou um móvel. E vejam como sou saudável. Coloquem-me à prova, vejam do mesmo modo como não sofro perturbações, escutem os remédios e cuidados a partir dos quais fui tratado'[32]. Este, estão, <é desde> já <um ato de> amor à humanidade e repleto de nobreza! Mas vede, de quem é <tal> obra: <é uma obra> de Zeus ou de quem <ele> tenha julgado digno de <tais> serviços, para que não deixe transparecer de forma alguma para os muitos, através de quem seu próprio testemunho, o qual aprova a virtude e rejeita as coisas externas, ele torne inválido.

Nem tendo empalidecido sua bela tez, nem tendo secado

as lágrimas da bochecha.

Τοιοῦτος γάρ τίς ἐστιν ὁ Κυνικός τοῦ σκῆπτρου καὶ διαδήματος ἡξιωμένος παρὰ τοῦ Διὸς καὶ λέγων ‘ἴν' ἴδητε, ὧ ἄνθρωποι, ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν καὶ ἀταραξίαν [4.8.31] οὐχ ὅπου ἐστὶ ζητεῖτε, ἀλλ' ὅπου μὴ ἐστίν, ἰδοὺ ἐγὼ ὑμῖν παράδειγμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀπέσταλμαι μήτε κτῆσιν ἔχων μήτε οἶκον μήτε γυναῖκα μήτε τέκνα, ἀλλὰ μηδ' ὑπόστρωμα μηδὲ χιτῶνα μηδὲ σκεῦος· καὶ ἴδετε, πῶς ὑγιαίνω· πειράθητέ μου κἂν ἴδητε ἀτάραχον, ἀκούσατε [4.8.32] τὰ φάρμακα καὶ ὑφ' ὧν ἐθεραπεύθην.’ τοῦτο γὰρ ἤδη καὶ φιλόανθρωπον καὶ γενναῖον. ἀλλ' ὁρᾶτε, τίνας ἔργον ἐστίν· τοῦ Διὸς ἢ ὃν ἂν ἐκεῖνος ἄξιον κρίνῃ ταύτης τῆς ὑπηρεσίας, ἵνα μηδαμοῦ μηδὲν παραγυμνώσῃ πρὸς τοὺς πολλούς, δι' οὗ τὴν μαρτυρίαν τὴν αὐτοῦ, ἣν τῇ ἀρετῇ μαρτυρεῖ καὶ τῶν ἐκτὸς καταμαρτυρεῖ, αὐτὸς ἄκυρον ποιήσῃ·

οὐτ' ὠχρήσαντα χροῖα κάλλιμον οὔτε παρειῶν

δάκρυ' ὁμορξάμενον. (*Diss* 4.8.30-32).

Essa bela passagem sintetiza a forma como Epicteto concebe a função do cínico na sociedade. Sua missão é cumprir seu papel (*prósōpon*) enquanto mensageiro (*ángelos*) da virtude, tornando sua atividade um testemunho vivo (*martyria*)³⁶¹ para os outros. Por um lado, o papel do cínico, para Epicteto, assemelha-se muito ao do papel geral do ser humano (ou à primeira *persona* de Cícero). Uma vez que ele não pertence a nenhuma pátria definida, não tem qualquer apreço por coisas exteriores, apresenta uma relação de parentesco e apreço pelos outros, muito próxima daquela de quem atingiu o nível mais refinado de apropriação (*oikeiosis*). Por outro lado, ele é impedido, por força dessa mesma função, de seguir o curso de vida comum. De fato, o cínico se distingue dos ‘muitos’ (*hoi polloi*) pela sua atuação ética no mundo, condição que o impossibilita de ter filhos, viver como cidadão de uma cidade concreta nos moldes tradicionais. Por fim, sua grande atitude comunitária reside no efeito pedagógico que suas ações visam gerar nos outros, mostrando, através de uma chocante forma de viver, um retorno ao modo de vida ‘segundo a natureza’ e em contraposição aos costumes comuns³⁶².

Outro modelo paradigmático para Epicteto e para toda a tradição helenística é Sócrates. O Sócrates retratado por Epicteto compartilha características com a figura que encontramos nas *Memorabilia* de Xenofonte, e com aquela que Platão apresenta em seus diálogos. De fato, seguindo Xenofonte, Epicteto enaltece constantemente a forma de viver de Sócrates, tratando suas atitudes como exemplos a serem seguidos. O Sócrates xenofontiano assume uma atividade filosófica mais declaradamente prática do que expositiva, repleta de exemplos dos exercícios filosóficos. Por outro lado, Epicteto também valoriza as características do Sócrates platônico, manifestamente mais preocupado com a *maiêutica* e o procedimento elêntico. O objetivo principal é reconhecer a capacidade e intuito de Sócrates de

³⁶¹ É muito interessante notar que toda essa terminologia grega se tornará importante para a tradição cristã, em especial aquela do cristianismo primitivo, reaparecendo com frequência nos Evangelhos. A forma como Epicteto escolhe descrever a atividade cínica lembra muito a ideia do Cristo entendido como o mensageiro (*angelos*) que traz a Boa nova (*euangelion*) mostrando a partir de suas atitudes um testemunho (*martyria*) e o caminho para a salvação (*sōtēria*) e boa vida (*eu zēn*). Para discussão ver Engberg-Pedersen (2000).

³⁶² Cf. *Diss.* 3.22.24-26; 100-106; 4.8.34-35. Para discussão ver Schofield (2007, p. 71-86).

beneficiar os outros em sua volta, através do processo do *elenchos* socrático, produzido pelas suas intervenções filosóficas, o filósofo grego era capaz de transformar e purificar as opiniões dos outros. De fato, o modo como Sócrates é representado nas *diatribes* nos inclina a acreditar que a característica mais saliente do filósofo é a sua capacidade de modificar a vida do seu interlocutor através do discurso, pondo em xeque suas crenças.

Corroborar essa visão a profunda reverência de Epicteto por seu professor, Musônio Rufo:

Costumava dizer Rufo: “Se tens bastante tempo livre para elogiar-me, não estou dizendo nada <de útil>”. Então falava de modo que cada um de nós, sentados, pensava que alguém alguma vez o denunciara. Desse modo, percebia os acontecimentos. Desse modo, colocava os males de cada um diante dos olhos. (trad. Aldo Dinucci).

Εἶωθε λέγειν ὁ Ροῦφος ‘εἰ εὐσχολεῖτε ἐπαινέσαι με, ἐγὼ δ’ οὐδὲν λέγων.’ τοιγαροῦν οὕτως ἔλεγεν, ὥσθ’ ἕκαστον ἡμῶν καθήμενον οἶεσθαι, ὅτι τίς ποτε αὐτὸν διαβέβληκεν· οὕτως ἤπτετο τῶν γινομένων, οὕτω πρὸ ὀφθαλμῶν ἐτίθει τὰ ἐκάστου κακά. (Mus. Frag 48 [Epict, *Diss* 3.23.29]).

Acreditamos que as menções a Musônio presentes nas *Diatribes* retratam a figura de um professor exemplar, intimamente conectado com seus alunos, mas especialmente rigoroso com o cumprimento dos princípios filosóficos por ele ensinados. É possível encontrar paralelos entre a atuação pedagógica de Epicteto e de Musônio³⁶³. No entanto, tal fato reforça uma noção pedagógica de “cuidado com o outro”, uma espécie de intenção de converter o aluno a um modo de vida que atende às exigências morais propostas pelo Estoicismo.

³⁶³ Cf. Dillon (2004).

3. AÇÃO COMUNITÁRIA E *OIKEIŌSIS*.

Neste capítulo, nosso objetivo principal será avaliar a relação entre “ação comunitária” e a teoria estoica da *oikeiōsis*. Intencionamos colocar à prova nossa hipótese de que a *oikeiōsis* desempenha um papel fundacional no interior do sistema estoico e, mais especificamente, na formulação de uma ética orientada para a comunidade. Para isso, no primeiro subcapítulo retomamos a discussão em torno da *oikeiōsis* a partir do trabalho de reconstituição proposto por Klein (2016), segundo o qual a teoria estoica da *apropriação* informa um mesmo mecanismo de motivação desde o período neonatal e animal até o sábio estoico, a saber, o de preservação do *hēgemonikon*³⁶⁴. Em seguida, avaliaremos se essa interpretação faz jus ao relato da *apropriação* presente na obra de Epicteto, buscando compreender se é possível afirmar que essa teoria constitui o fundamento conceitual da motivação envolvida nas atitudes éticas voltadas ao outro e à vida em comum. A partir da análise de passagens significativas de suas obras, procuramos identificar indícios claros da tensão entre o cuidado de si e a abertura ao outro, avaliando em que medida a *oikeiōsis* pode ser compreendida como origem e justificativa das ‘ações comunitárias’ no estoicismo epictetiano. No segundo subcapítulo, investigamos as mais novas interpretações acerca da teoria estoica da ação, com objetivo de compreender o processo deliberativo subjacente àquilo que chamamos de ‘ações comunitárias’.

Nesse intermédio, abordaremos inicialmente o tema do impulso (*horme*) entendido como o estopim para ação, seu momento inicial e imprescindível. Num segundo momento, trataremos das noções de natureza humana e cósmica e sua relação com a ética estoica. Num terceiro momento, abordaremos a teoria estoica das virtudes salientando a sua pluralidade e interrelação. Esta característica é particularmente útil para compreendermos como as virtudes podem estar imbricadas no processo deliberativo. Para enfim, adentrar no tema da teoria estoica da ação. Esse tema tem sido campo de intenso debate nos últimos anos, apresentando uma série de interpretações criativas que, por vezes, dialogam com a

³⁶⁴ Klein (2016, p. 160-3).

teorias morais modernas. Abordaremos o problema da axiologia estoica a partir da controversa noção de indiferentes e do seu papel na deliberação estoica. Para isso, buscamos nos apoiar em interpretações mais integrativas que consideram que noções éticas de alto nível como natureza e virtude também entram em jogo no momento da deliberação em conjunto com o cálculo sobre o valor dos indiferentes. Essa abordagem aponta para uma interpretação mais fluida e contextual da ética estoica, que parece prescindir de regras precisas que determinam as ações virtuosas. Por fim, trataremos da cláusula de reserva (*hypexairesis*), o que consideramos de grande importância no caso das ações que visam o bem dos outros. Para, enfim, partir à conclusão da nossa tese.

3.1 RECONSTITUIÇÕES DA TEORIA ESTOICA DA *OIKEIÖSIS*.

Como vimos, Epicteto menciona textualmente a teoria estoica da *oikeiōsis* apenas uma vez, o que dificulta a compreensão precisa de como tal teoria foi incorporada em sua obra³⁶⁵. Nesse sentido, aumentamos nosso escopo de pesquisa para agregar outras passagens que tratem do tema de maneira indireta. No entanto, ao analisar as questões relacionadas aos outros na obra de Epicteto, podemos dizer que os demais humanos são tratados essencialmente como indiferentes³⁶⁶. O cuidado para com eles, portanto, é motivado por princípios éticos de ordem superior (o que interpretamos a partir da *proairesis orthé*)³⁶⁷. Desse modo, a legitimidade desse cuidado surge de considerações sobre a natureza humana, entendida a partir da sociabilidade natural. Mas temos dúvidas se decorre da apropriação (*oikeiōsis*) propriamente dita de cada pessoa individualmente. Diante disso, nossa análise deverá compreender: 1) como o cuidado dos outros surge a partir da apropriação³⁶⁸;

³⁶⁵ A única menção textual ocorre em *Diss.* 1.19.15. Cf. *Diss.* 1.16.16-21; 2.22.15; 3.24.11; *Ench.* 31.3.

³⁶⁶ Mas que podem vir a ser tratados como algo *oikeia*, i.e., próprio, caso o agente ordene corretamente sua *proairesis*.

³⁶⁷ Long (2002, p. 182) considera que Epicteto escolhe uma abordagem com ênfase *Top-down* frequentemente tratando de princípios éticos de ordem superior para determinar a os casos particulares.

³⁶⁸ Em *Diss.* 1.19.15, Epicteto sugere que a apropriação coordena tanto os motivos de ação para o cuidado de si e do outro.

e 2) de que forma essa motivação para cuidar do outro emerge a partir do desenvolvimento da razão.

Para tanto, consideramos que a reconstituição proposta por Klein ajuda a compreender duas questões relevantes ao tema da *oikeiōsis*: 1) a proposta de uma resolução da tensão que supostamente opera entre o cuidado de si e do outro; 2) a explicação das condições suficientes para alcançar o *telos* da vida humana, identificado com a virtude, a felicidade e a vida em acordo com a natureza. Por fim, nosso objetivo nesse subcapítulo será apresentar a interpretação de Klein e delimitar de que forma seus resultados nos ajudam a compreender como Epicteto parece entender a teoria estoica da *oikeiōsis*. Examinaremos, também, como seria possível justificar as ações que visam bem do outro, tão presentes em sua obra, partindo da apropriação.

3.1.1. Reconstituição de Jakob Klein (2015).

Klein inicia sua avaliação partindo de dois problemas principais. O primeiro deles remete a um suposto desalinhamento entre as alegações empíricas baseadas na observação do comportamento animal, que indicam a tendência de buscar o que condiz com a sobrevivência do animal e evitar o que lhe é prejudicial, e as exigências cosmopolitas da ética estoica, as quais parecem incluir obrigações em relação aos outros. O segundo problema diz respeito à suposta incapacidade da teoria estoica da *oikeiōsis* de explicar ou informar adequadamente o *telos* da vida humana, que é identificado com a virtude como único bem e a felicidade. Essa crítica surge a partir de uma análise dos padrões de motivação aparentes no comportamento animal e remonta ao acadêmico Antíoco de Áscalon, sendo representada por Cícero em *Fin.* 4.33-9. Em outras palavras, a questão central é: como os estoicos explicam a congruência entre a busca por bens externos (representada pelo padrão de motivação animal) e a busca por bens morais, identificada com a virtude e a felicidade no caso dos humanos racionais?

3.1.1.1 Duas linhas interpretativas

Essas questões são absolutamente pertinentes ao problema principal da nossa tese, a saber, a consistência teórica das ‘ações comunitárias’ na obra de Epicteto. A relevância reside em dois pontos cruciais: 1) a superação da tensão entre essas duas tendências de motivação (autocentrada e direcionada aos outros) nos ajuda a restabelecer a consistência da apropriação (*oikeiōsis*) como um fundamento para o que chamamos de ‘ação comunitária’; e 2) a resolução da segunda questão nos possibilita determinar uma relação direta entre virtude (a finalidade da vida) e apropriação, o que também é fundamental para a proposta das ‘ações comunitárias’.

Nesse sentido, ao longo de décadas, uma extensa lista de comentadores se dedicou especialmente a esses problemas, analisando os escassos extratos estoicos que se referiam de algum modo à teoria estoica da apropriação (*oikeiōsis*). Klein aponta para duas linhas interpretativas distintas que alinham suas semelhanças e diferenças sobre esses pontos. A primeira linha sugere que a autopreservação, descrita a partir da *prōtē hormē*, é a mesma forma dominante de motivação nos animais e no sábio³⁶⁹. Enquanto isso, a segunda linha interpretativa avalia uma ruptura entre o desenvolvimento racional e a disposição auto interessada dos animais, de tal forma que a motivação de autopreservação não é vista como fonte consistente para a ética estoica.³⁷⁰ Concordamos com Klein que as fontes estoicas indicam que as considerações acerca dos padrões de motivação animal são relevantes para explicar a agência nos humanos plenamente racionais. Prova disso é a descrição de Hierocles³⁷¹ e Sêneca³⁷², que não se limitam a responder às críticas de outras escolas à teoria da autopercepção estoica; ao contrário, indica a relevância do *prōton oikeion* para a estrutura de motivação orientada para a virtude.

Uma consequência que emerge da disputa entre os comentadores é a consideração de duas formas distintas de *oikeiōsis*: uma apropriação pessoal que remete a tendências estritamente autocentradas de motivação, marcada pela busca

³⁶⁹ Estariam incluídos nesta lista: Pohlenz (1940), Pembroke (1971) e Inwood (1985).

³⁷⁰ Representantes dessa linha são White (1979), Frede (1993) e Striker (1996).

³⁷¹ Nos *Elementos de ética* que apresentamos no capítulo anterior.

³⁷² Sên. *Cartas* 121.

de bens externos; e uma apropriação social, restrita aos agentes racionais, marcada pela busca de bens morais e pelo surgimento de uma tendência altruísta.

3.1.1.2 Proposta de Klein

O problema central da teoria estoica da *oikeiōsis* reside em harmonizar a descrição psicológica do desenvolvimento animal (centrada no impulso primário de autopreservação) com o padrão de motivação exigido pela virtude, entendido como o único bem nos agentes plenamente racionais. A proposta de Klein se dedica a preencher essa lacuna oferecendo uma alternativa consistente com o objetivo de explicar os padrões de motivação dos adultos racionais a partir do mecanismo psicológico de autopreservação observável no comportamento animal e neonatal. Nesse sentido, ele se alinha, em alguma medida, à primeira linha interpretativa, considerando que não há uma ruptura entre os padrões de motivação do sábio (marcados por requisitos morais altruístas e o teor cosmopolita) e aqueles observados nos animais e crianças. Cumprindo, um requisito comum a algumas escolas helenísticas de buscar na natureza (*i.e.* na psicologia animal e neonatal) padrões que sustentem conclusões éticas.

Para tanto, ele se apoia em algumas passagens que sustentam a hipótese de que o impulso de autopreservação, descrito pela apropriação, direciona-se à preservação da faculdade diretriz (*hēgemonikon*)³⁷³. E, portanto, não está limitada à preservação da constituição (*systasis*) física somente, bem como não é uma forma de motivação radicalmente alterada no decorrer do desenvolvimento racional. Ao contrário, “deve ser identificado com um impulso para preservar (*tērein*) sua

³⁷³ Especialmente Sên. *Cartas* 121.10(=LS 29 F=SVF 3.184): “A constituição natural é, segundo vós dizeis, uma certa relação existente entre o princípio dominador da alma e o corpo”(trad. J. A. Segurado Campos) (*'Constitutio' inquit 'est, ut vos dicitis, principale animi quodam modo se habens erga corpus*) Cf. D.L. 7. 159 (=SVF 2. 837) e SVF 2.821 em que determinam o que é próprio do animal é a parte diretriz (*hēgemonikon*) onde se originam as representações (*phantasiai*) e os impulsos (*hormai*). Além disso, ele nota que Alexandre de Afrodísias relata que aqueles Estoicos que falam “de forma mais sutil e fazem mais distinções sobre isso dizem que é à nossa própria constituição [σύστασιν] e à sua preservação [τήρησιν] que fomos apropriados” (mod. Trad. Sharples) (οἱ δὲ χαριέστερον δοκοῦντες λέγειν αὐτῶν καὶ μᾶλλον διαρθροῦν περὶ τοῦδε φασιν πρὸς τὴν σύστασιν καὶ τήρησιν ὀκειῶσθαι εὐθὺς γενομένου ἡμᾶς τὴν ἡμῶν αὐτῶν) (*Mant.* 150. 30–33 Bruns = SVF 3.183).

faculdade diretriz ou *hēgemonikon* em uma condição de conformidade com a natureza”. Nesse sentido:

“o impulso de um animal de preservar essa faculdade deve então ser um impulso de ordem superior para preservar a integridade da faculdade que determina de forma abrangente suas motivações de primeira ordem. É primário, ou seja, na medida em que está subjacente a cada uma das atividades de um animal e explica sua inclinação para realizá-las. É melhor pensar, acredito, como uma orientação para a função apropriada, a disposição de um animal para realizar os tipos de atividades implícitas em sua constituição física. Essa disposição é possível, por sua vez, pelo mecanismo de autopercepção, que permite que um organismo compreenda os fins para os quais foi enquadrado pela natureza.” (Klein, 2016, p. 161).

A proposta de Klein considera que o impulso de autopreservação, originado pela *oikeiōsis*, está direcionado à preservação da constituição (*systasis/constitutio*), entendida como a faculdade diretriz da alma (*hēgemonikon*). Esta, por sua vez, determina os impulsos ou motivos de autopreservação física nos animais e, subsequentemente, a preservação da virtude no caso dos agentes plenamente racionais³⁷⁴. Desse modo, tanto os seres racionais quanto os irracionais alcançam seus fins, “ao preservar a faculdade que origina seus movimentos, de tal forma que suas atividades são corretamente administradas pela natureza como resultado”³⁷⁵. Para Klein, a interpretação do comportamento animal integra uma análise geral para afirmação de que a virtude é suficiente para a felicidade. Assim, sua interpretação considera a *oikeiōsis* a base de um impulso primário (i.e., de segunda ordem ou ordem superior) atuando como um fundamento unificado para as ações adequadas (*kathēkonta*). Nesse contexto, as motivações de primeira ordem são determinadas por esse mesmo impulso primário de preservação da sua constituição, entendida como o *hēgemonikon*.

³⁷⁴ Se apoiando no argumento de Galeno, citando Posidônio, de que Crisipo restringiu a relação *oikeiōsis* ao belo (*kalon*) apenas (Galeno *PHP* 5. 5. 8–26 = Posid. fr. 169 = LS 65M).

³⁷⁵ Klein (2016, p. 162).

3.1.1.3 Autopercepção e determinação dos *kathēkonta*

Como vimos, os estoicos, especialmente a partir da descrição de Hierocles, apresentavam um enfoque especial na autopercepção para construir o argumento da *oikeiōsis*. O objetivo era tanto se defender das críticas de outras escolas filosóficas quanto descrever o modo como os animais adquiriam ciência sobre sua própria constituição e o mundo ao redor³⁷⁶. No entanto, consideramos correta a observação de que é preciso abandonar a suposição adicional de que a autopercepção e o impulso primário são exclusivamente a base para os comportamentos auto direcionados. Pois, essa hipótese, segundo Klein, origina a distinção equivocada entre duas formas de apropriação (uma pessoal e outra social) e não se adequa a outras considerações estoicas, como, por exemplo, sobre o comportamento cooperativo de alguns animais, como as abelhas³⁷⁷. Consequentemente, esse mesmo mecanismo pode ser estendido para outras formas de comportamento, além dos autocentrados.

Para os estoicos, a autopercepção gera algum tipo de estado mental ou cognitivo factual, conforme vimos a partir de Hierocles e Sêneca. Ela descreve as habilidades e vulnerabilidades do animal e das ameaças externas, determinando o modo adequado de utilizá-los na efetivação da autopreservação. Nesse sentido, a percepção que se direciona para a constituição do próprio organismo tem o papel de informar quais são as ações apropriadas (*kathēkonta*) à constituição desse organismo, em conformidade com o impulso primário de autopreservação. Dessa forma, as atitudes próprias de um organismo têm como motivação primária a preservação desse mesmo organismo. Como bem nota Klein, os estoicos observavam, no comportamento animal, que a autopercepção informa as características da sua constituição (física e *pneumática*) que seriam úteis para a sua preservação. Como exemplo, o touro percebe seus chifres e, instintivamente, utiliza-os para se defender de uma ameaça, reconhecendo tanto a sua constituição quanto a do inimigo. Desse modo, a percepção dos chifres informa a atitude

³⁷⁶ Cf. Sên, *Cartas* 121; DL 7.85; *EE* col I a VI. Para discussão ver Gourinat (2016), Klein (2016), Ramelli (2009).

³⁷⁷ Cf. Mus. *Diat.* 9; *Diss.* 2.10.4; M. Aur. *Med* 6.54; Hier. *EE*, 11.14-18 e os fragmentos em Stob *Ecl.* 4.84.

apropriada ao touro ao utilizá-los para a defesa³⁷⁸. Assim, a teoria da *oikeiōsis* parece informar, através da autopercepção que os animais têm de sua constituição, os padrões de comportamento considerados adequados a esse organismo. Portanto, o impulso primário (isto é, o impulso de preservação da constituição/*hēgemonikon*) subjaz ou fundamenta todo o conjunto de ações apropriadas a um organismo:

O que parece claro a partir dos relatos sobre *oikeiōsis*, no entanto, é que a doutrina da autopercepção fornece uma ligação crucial, dentro do sistema estoico, entre a teleologia cósmica e a teoria psicológica. A constituição de uma criatura — o conjunto de faculdades permeadas e mantidas juntas por seu *pneuma* psíquico — fornece um ponto de referência para cada um de seus impulsos de primeira ordem. As constituições são, fundamentalmente, constituídas pela natureza com um propósito e funcionam como uma espécie de modelo que codifica, por assim dizer, os padrões de comportamento que pertencem a cada tipo de criatura. Além disso, parece claro que a adequação do comportamento de um animal depende fortemente, nesse esquema, de sua capacidade de compreender esses padrões por meio da autopercepção. O que a autopercepção de um animal fundamenta, especificamente, são modos de ação adequados, e o faz por meio de representações que são, de alguma forma, factuais ou corretas. (...) O que temos na explicação da *oikeiōsis*, portanto, parece ser uma teoria motivacional que visa explicar a ação adequada tanto em animais quanto em humanos com base na autoconsciência e na cognição precisa. (...) (Klein, 2016, p. 174-5).

Sob a ótica da dinâmica pneumática, o impulso de autopreservação visa sustentar a tensão (*tonos*) adequada do *pneuma*. Esse processo exige a precisão das representações que afetam o *hēgemonikon* e o cultivo de impulsos condizentes com a correta performance das ações adequadas (*kathēkonta*) à constituição do agente. Dessa forma, a interpretação de Klein apresenta a vantagem de reconhecer um mecanismo motivacional que não se restringe aos comportamentos e motivações autocentradas, tradicionalmente enquadradas sob o prisma da *oikeiōsis* pessoal. Ao contrário, o modelo abrangente de Klein pode ser remetido também às estruturas motivacionais apresentadas por agentes racionais, tal como descritos nos textos estoicos. Esse esquema desenvolve o que Inwood chamou de ‘disposição

³⁷⁸ Cf. *Diss* 1.2.30.; 1.16.1.

hormética' (*hexis hormētikē*), que descreve o dispositivo psicológico subjacente à busca do benéfico e à fuga do que é prejudicial,³⁷⁹ ao qual Epicteto alude constantemente ao tratar de uma disposição rudimentar comum a animais e humanos³⁸⁰. Além disso, essa perspectiva esclarece por que o desenvolvimento natural observado nos animais fornece padrões de motivação que são mantidos durante o desenvolvimento da razão. Esses padrões motivacionais tornam-se preponderantes para descrever como princípios morais de ordem superior podem ser relevantes no processo deliberativo, não se restringindo à mera busca do benefício pessoal.

3.1.1.4 Constituição e finalidade da vida

A constituição à qual Klien alude é caracterizada pelo *hēgemonikon*, a parte diretriz da alma, da qual provem todas as funções nos seres animados³⁸¹. A satisfação do impulso da autopreservação representa o sucesso teleológico que, no campo da ética, suporta a afirmação de que a virtude é suficiente para a felicidade. O que realmente muda entre os animais e os humanos é a capacidade e refinamento da razão que permitem apreciar e assentir aos padrões de ação presentes no cosmos racionalmente organizado.

Seguindo essa linha de raciocínio, o impulso primário de preservação da constituição (entendida aqui como a faculdade diretriz da alma, o *hēgemonikon*) inclui evidentemente a preservação do corpo, preconizado nas fontes relacionadas à *proton oikeion*. Contudo, no caso dos humanos racionais, envolve preservar aquilo que lhes é próprio: a racionalidade que especifica a parte diretriz da alma. Ocorre que, nos agentes plenamente racionais, a autopercepção implica na consciência da sua racionalidade em adição à compreensão da ordem regente do cosmos e dos padrões de comportamento adequados tanto à racionalidade humana quanto ao ordenamento cósmico. Portanto, preservar a constituição, no caso do

³⁷⁹ Cf. Inwood (1985, p. 190).

³⁸⁰ Cf. *Diss* 1.19.10-15; 1.27.14; 2.22.15-20.

³⁸¹ Klein (2016, p. 164-166).

sábio, implica em realizar as ações adequadas a essa constituição e, consequentemente, a preservação da racionalidade. Isso significa realizar a virtude (entendida como o estado perfeito do *hēgemonikon*), reconhecendo-a como o objeto a ser preservado, o *oikeion* final. Este argumento possibilita entender o mecanismo motivacional por trás da teoria da apropriação como paralelo ou correlativo à proposta teleológica da ética estoica, reconhecendo a virtude e o Bem como aquilo que é próprio do ser humano.

Segundo essa interpretação, as ações apropriadas (*kathēkonta*) podem variar de acordo com a constituição dos organismos³⁸², entendida como o seu “conjunto de capacidades funcionais” naturais. No entanto, a preservação dessa constituição permanece sendo o mesmo mecanismo teleológico para todos os seres, capaz de informar as condições de satisfação do *telos* daquela vida. Por outro lado, se a relação entre a constituição do organismo e suas ações apropriadas é direta, o papel do ser humano, conforme caracterizado por Cícero e Epicteto, fornece os parâmetros para as ações adequadas à constituição racional humana. Na medida em que a sociabilidade natural dos humanos é parte constituinte da sua constituição e do exercício dos seus *kathēkonta*, em acordo com as fontes relevantes.

Para tratar da relação da teoria estoica da *oikeiōsis* com o fim (*telos*), Klein analisa DL 7.86:

De fato, esses filósofos afirmam que o prazer, se realmente existe, vem num segundo estágio, quando a natureza por si mesma procurou e encontrou tudo que se adapta à sua constituição; deste modo, os animais têm a índole jovial e as plantas florescem. Eles dizem ainda que a natureza não faz diferença alguma entre as plantas e os animais, porque regula também a vida das plantas, em seu caso sem impulso e sem sensações, e por outro lado geram-se em nós fenômenos análogos aos das plantas. Mas, já que no caso dos animais foi acrescentado o impulso por meio do qual os mesmos se dirigem a seus próprios fins, daí decorre que sua disposição natural atua no sentido de seguir o impulso. E já que os seres racionais receberam a razão com vistas a uma conduta mais perfeita, sua vida segundo a razão coincide exatamente com a existência segundo a natureza, enquanto a razão se agrega a eles como aperfeiçoadora do impulso. (Trad. Gama Kury).

³⁸² Cf. *Diss* 1.6.16.

Ὁ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζώοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἢ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ· ὃν τρόπον ἀφιλαρύνεται τὰ ζῷα καὶ θάλλει τὰ φυτά. οὐδέν τε, φασί, διήλλαξεν ἢ φύσις ἐπὶ τῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζώων, ὅτι χωρὶς ὁρμῆς καὶ αἰσθήσεως κἀκεῖνα οἰκονομεῖ καὶ ἐφ' ἡμῶν τινα φυτοειδῶς γίνεται. ἐκ περιττοῦ δὲ τῆς ὁρμῆς τοῖς ζώοις ἐπιγενομένης, ἥ συγχρώμενα πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεῖα, τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν τῷ κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι· τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειότεραν προστασίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τού>τοις κατὰ φύσιν· τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς. (DL 7.86)

Ele interpreta que o fim, descrito como a vida “segundo a natureza” (*kata physin*), pode ser entendido como a administração correta pelo mecanismo do impulso. De acordo com esse mecanismo, as ações apropriadas a cada organismo estão em acordo com a natureza, na medida em que são corretamente determinadas pelas representações e impulsos que ocorrem na parte diretriz da alma (*hēgemonikon*), a qual deve estar em continuidade ou harmonia com a estrutura do *cosmos*.

Essa interpretação sugere que a condição suficiente para alcançar o *telos* reside na integridade da parte diretriz da alma e a performance das ações apropriadas a ela (buscando o que lhe é próprio/ benéfico e fugindo do que é estranho/danoso). Desse modo, a satisfação do fim de cada organismo *não* depende igualmente das condições externas, mas apenas da preservação da sua constituição, entendida como o *hēgemonikon*. Assim, a condição para a satisfação do fim de cada organismo é o mesmo em toda a escala natural, o que varia são as ações apropriadas a cada constituição específica. Os humanos, através da razão, são capazes de compreender e assentir aos padrões de ação já presentes num cosmo racionalmente determinado³⁸³. Dessa forma, a teoria estoica da apropriação não informa o fim da vida, este é determinado pelo ordenamento inteligente do *cosmos*, apenas descreve a condição suficiente de satisfação desse fim, que se manifesta através do impulso primário de autopreservação.

³⁸³ Klein (2016, p. 185-7).

Além disso, essa interpretação se harmoniza com a afirmação estoica de que o fim da vida é apenas o Bem. Ora, na medida em que o objeto da *prōton oikeion* é a parte diretriz da alma, no caso do sábio, ele será o *hēgemonikon* no seu estado racional mais perfeito. O impulso primário de preservar o *hēgemonikon* implica, assim, na atividade virtuosa, na vida em acordo com a natureza e, conseqüentemente, na felicidade. Essa leitura considera que a natureza sempre realiza sua proposta final, mesmo que as partes não façam. Assim, a virtude permite ao ser humano se harmonizar com a finalidade da natureza, ordenando suas ações para se adequar aos movimentos que sustentam o cosmos como um todo³⁸⁴. Sob essa ótica, essa interpretação elucida a dificuldade que encontramos em *Diss* 1.19.20, segundo a qual a *apropriação* figura como fundamento das atitudes autocentradas e das ações altruístas simultaneamente. Do mesmo modo, esclarece o motivo pelo qual Epicteto se remete reiteradas vezes à posição de que todos os seres se apropriam naturalmente daquilo que lhes traz benefício próprio, mas compreendendo que isto não é empecilho para a adoção de atitudes voltadas ao bem comum.

3.1.2 Epicteto e a *oikeiōsis*.

As passagens de Epicteto que se referem à teoria estoica da apropriação são escassas, mas nos fornecem algumas pistas sobre como o nosso filósofo entende esta teoria ao longo de sua obra. Podemos perceber referências diretas à apropriação como uma fonte de motivação para o benefício próprio³⁸⁵. De maneira geral, a busca pelo bem próprio é tratada como algo “natural” e comum a todas as espécies. Nesse sentido, acreditamos que Epicteto considerava o impulso primário direcionado ao benefício próprio especialmente identificado no comportamento animal. Por outro lado, a passagem que melhor descreve sua relação com a teoria da apropriação é *Diss* 1.19.15-21 no qual o autor cita textualmente a *oikeiōsis* como um princípio geral de motivação, presente tanto no comportamento altruísta quanto no

³⁸⁴ Cf. *Diss* 1.14.6-7.

³⁸⁵ Cf. *Diss.* 1.4.18; 1.19.11-15; 2.22.14-25.

comportamento autocentrado. Mais precisamente, essa passagem nos indica que o princípio da apropriação e o impulso primário de autopreservação estão presentes tanto na natureza social humana, quanto na busca pelo benefício próprio. De modo que deve haver um mesmo mecanismo de motivação desde a primeira apropriação até o desenvolvimento racional – desde a busca pelo seu próprio benefício, até o benefício comum (simbolizado na figura de Zeus). Para Epicteto, não há exatamente uma tensão entre a busca do benefício próprio e do benefício comum, ambos estão imbrincados. Zeus, ao realizar a sua função própria, beneficia todo cosmos.

3.1.2.1 Fim da vida e virtude.

Acreditamos que a interpretação sobre a *oikeiōsis* de Klein lança luzes sobre a conexão sistemática entre as diversas partes da filosofia estoica tal como é descrita por Epicteto. Destacamos especialmente os seguintes pontos: 1) o impulso primário (autopreservação) é o mesmo para os animais e agentes plenamente racionais³⁸⁶; 2) a constituição dos seres é carregada por um significado teleológico e os humanos, em especial, exige o autoconhecimento (i.e, conhecimento da sua constituição física e anímica) para reconhecer seus desígnios morais estabelecidos pela ordem providencial³⁸⁷; 3) os paralelos entre a preservação e o reconhecimento do que é próprio no ser humano com a virtude e as ações apropriadas³⁸⁸; 4) a ação inadequada destrói as características distintivas de um ser humano³⁸⁹ e 5) a distinção essencial entre humanos e animais quanto à capacidade de compreender o uso das representações³⁹⁰.

Cabe lembrar que essa interpretação da *oikeiōsis* se limita a descrever as condições de satisfação do *telos* da vida, deixando de lado a questão sobre se a apropriação determina a finalidade da vida. Essa consideração é importante porque

³⁸⁶ Cf. *Diss.* 1.19.11-15; 2.4.1-4; 2.10.10-18; 2.22.15-21; 2.23.17-19.

³⁸⁷ Cf. *Diss.* 1.6.7; 1.6.18; 2.8.19-20; 2.10.4; 3.6.10; 3.24.63-4.

³⁸⁸ Cf. *Diss.* 2.2.1-4; 3.24.67-9; 3.6.3-4; 3.10.16; 4.5.6; *Ench.* 4.

³⁸⁹ Cf. *Diss.* 1.28.20; 2.4.1-4; 2.10.10-18; 2.22.15-21; 2.23.17-19; 3.7.36.

³⁹⁰ Cf. *Diss.* 1. 6.18-22; 2.8.

nos permite compreender como a natureza, e a sua ordenação racional, determinam todos os seres a um mesmo *telos*. Discriminando as ações adequadas particulares a partir da constituição específica de cada ser. De acordo com Epicteto, o ser humano é marcado por uma distinção relevante em relação aos outros animais, somos dotados de uma capacidade de compreensão sobre o uso que fazemos das representações (*phantasiai*)³⁹¹, de um senso de vergonha³⁹² e dos nossos papéis particulares e universal a partir dos quais é possível determinar quais ações são apropriados.

3.1.2.2 Mecanismo de cuidado do outro em Epicteto

Como vimos em *Diss* 3.3.5-10, o mecanismo de cuidado do outro se torna legítimo a partir de uma espécie de ‘conversão moral’³⁹³. Os outros são tratados como coisas indiferentes e o são realmente. No entanto, a partir do momento em que, nas palavras de Epicteto, “colocarmos o bem na escolha” é que o cuidado do outro se torna também um bem. Se, por um lado, é natural que todo ser vivo busque o próprio benefício, é necessário compreender que, no caso do ser humano, está em acordo com a sua natureza social cuidar dos outros. A sua própria constituição enquanto um ser que deve viver em sociedade para florescer determina as ações apropriadas a essa mesma constituição, descritas em termos de atitudes altruístas.

Por outro lado, podemos dizer que existe algum traço do ‘egoísmo socrático’ em Epicteto³⁹⁴. As diversas passagens em que ele reconhece o impulso primário da apropriação como um impulso em direção ao benefício próprio são extensas. De tal forma que, por vezes, Arriano ou o próprio Epicteto reconhece quão duro e chocante é reconhecer essa faceta do nosso desenvolvimento moral³⁹⁵. No entanto, como vimos reiteradas vezes, o cuidado do outro é um dever moral que

³⁹¹ Cf. *Diss* 1.6.12; 3.1.25.

³⁹² Cf. *Diss* 3.7.27.

³⁹³ Ver discussão no subcapítulo “Conflito entre cuidado de si e do outro”. Cf. *Diss* 2.22.15-21, 1.22.9-13.

³⁹⁴ Essa ideia se refere à estrutura formal do eudaimonismo antigo, que postula que o objetivo final da vida é a felicidade (*eudaimonia*) do próprio agente, mesmo quando a busca por esse objetivo envolve ações altruístas ou virtuosas. Cf. *Diss* 1.9.4; 2.22.18.

³⁹⁵ *Ibid.*

decorre tanto do reconhecimento da nossa moralidade, como da nossa natureza amplamente social. De tal forma que nossas obrigações sociais são um dever ético prescrito pela virtude e pela natureza.

Por isso, acreditamos que há um objetivo pedagógico e retórico no tratamento do egoísmo supostamente presente nesse impulso primário. Consideramos que o intuito retórico reside em mostrar a necessidade da instrução e do exercício filosóficos para trilhar os caminhos em direção à virtude e à felicidade. Contudo, também julgamos que a ‘dureza’ da retórica epictetiana se traduza numa “franqueza de dizer” (*parrhesia*) ou seja, na enunciação da verdade de que os outros são realmente indiferentes, mas que o cumprimento das obrigações sociais é o papel da virtude. Por outro lado, reconhecemos um esforço pedagógico em atrelar princípios éticos de ordem superior às situações cotidianas. De forma a introduzir considerações acerca da teoria estoica da apropriação justificando assim nossos compromissos sociais. É nesse sentido que devemos compreender a legitimidade da ordenação da escolha enquanto condição suficiente para justificar o cuidado do outro.

No âmbito da deliberação prática, é necessário reconhecer que algumas situações particulares podem dar ensejo a uma tensão entre as duas formas de cuidado (de si e do outro). Como, por exemplo, o caso do pai descrito na *Diss* 1.11. No entanto, como veremos adiante, a teoria estoica da ação nos indica uma série de critérios que ajudam a dirimir as dúvidas ou tensões presentes nos casos particulares, com objetivo de informar qual é ação apropriada ou requerida em situações determinadas pelas circunstâncias. Um caso clássico de tensão surge na obediência aos pais. Tratado como *kathekon* nos diversos textos estoicos que tratam do tema³⁹⁶, não é uma regra fixa e admite exceções em acordo com as circunstâncias. Temos notícias de que se tratava de um tema de grande relevância no cenário filosófico da época e alvo de disputas. Musônio Rufo aborda a questão e se posiciona da seguinte forma: obedecer aos pais é uma ação apropriada; no entanto, caso o progenitor proíba o filho de estudar filosofia, este será um contexto legítimo no qual a desobediência não só é legítima, como é a ação apropriada.³⁹⁷

³⁹⁶ Cf. Cíc, *Off.* 1.58; Hierocles *apud* Stob. *Ecl.* 4.25.53; Mus., *Diat.* XVI.

³⁹⁷ Mus. *Diat.* XVI.

3.1.2.3 Dois sentidos de apropriação: afeto e harmonia com a natureza

Por fim, gostaríamos de propor uma distinção crucial para dirimir, tanto quanto for possível, a tensão que pode ser identificada entre as supostas tendências sociais e pessoais da *oikeiōsis*. Como o próprio Epicteto deixa claro em *Diss* 1.19.15, a apropriação (*oikeiōsis*) é um fundamento comum de motivação para todos os seres animados. Isso evidencia que a suposta tensão não encontra referentes no sistema estoico, nem no texto epictetiano, tratando-se, possivelmente, de uma tensão prática, própria da dificuldade que reside na deliberação particular. Nesse sentido, podemos considerar que o processo de apropriação descrito nas fontes estoicas apresenta dois sentidos: uma apropriação afetiva do outro e a apropriação virtuosa do bem e da proposta moral estoica. Se pensarmos nos círculos concêntricos relatados por Hierocles perceberemos que ali está descrita uma apropriação afetiva dos seres e das coisas. Hierocles chega a sugerir que chamar um primo ou um amigo de ‘irmão’ auxilia a expandir esses círculos afetivos ou apropriativos. Cabe notar, contudo, a partir dos trechos selecionados em Epicteto, em conjunto com a interpretação proposta por Klein, que não é essa apropriação que justifica nossas obrigações sociais, o cumprimento dos papéis, e a busca do bem do outro e do bem do cosmos. Essa estrutura de motivação encontra sua origem na apropriação da virtude e do bem, tratados como *oikeia* (próprios) para o agente racional. Esses princípios são acionados a partir do reconhecimento da nossa própria constituição e da necessidade de alinhamento com *cosmos*, por meio da realização das nossas ações apropriadas.

Nesse sentido, gostaríamos de propor a seguinte interpretação: a apropriação efetiva do outro, enquanto algo *oikeia* (próprio), ocorre através de uma apropriação afetiva, segundo a qual nutrimos uma relação de empatia e cuidado. No entanto, consideramos haver também uma apropriação ética, descrita através do reconhecimento das nossas obrigações sociais em harmonia com a nossa natureza. Essa apropriação é compreendida a partir daquilo que é próprio do ser humano: a sociabilidade natural, a virtude e o bem. Consideramos que esse seja o sentido adequado do procedimento ético mencionado por Epicteto para justificar o cuidado

do outro como a ordenação correto da *proairesis*, o reconhecimento do benefício na escolha e a apropriação como fundamento motivacional.

Por isso, Epicteto diz que o pai, o irmão e o amigo nada são para nós em comparação com o Bem. Contudo, quando ordenamos a nossa escolha em acordo com a Natureza e com o Bem, todas essas relações tornam-se bens, ou seja, o cuidado dispensado a elas torna-se benéfico tanto para o agente quanto para o destinatário do cuidado. Cabe notar que esses dois sentidos de apropriação não são exatamente concomitantes, pois Hierocles reconhece a dificuldade de acessar os círculos mais distantes, assim como o desempenho da virtude também não é uma tarefa simples. No entanto, existe uma necessidade normativa em cumprir a nossa sociabilidade natural e a conformidade com a natureza através do desempenho das ações apropriadas em relação aos outros. Talvez, esta seja mais uma faceta da suposta tensão entre o cuidado de si e dos outros.

3.2 TEORIA ESTOICA DA AÇÃO.

Neste subcapítulo, nosso objetivo será descrever em pontos gerais a teoria da ação estoica. Como vimos no subcapítulo anterior, a leitura proposta por Klein avalia que o conhecimento da própria constituição é crucial para determinar as ações apropriadas a cada organismo. Nesse sentido, a realização dos *kathēkonta* satisfaz o impulso primário de autopreservação, o qual é compreendido sob uma noção ética de ordem superior. No entanto, como se pode inferir, a teoria estoica da apropriação não oferece, por si só, uma explicação completa sobre o processo de deliberação, imprescindível para compreendermos quais critérios são levados em conta para determinar as ações que visam o bem comum.

Com o objetivo de abordar essa questão, apresentamos alguns pontos relevantes para compreensão da teoria estoica da ação. Inicialmente, exploramos a noção de impulso (*hormē*) entendida como a origem da ação, um evento mental que envolve o assentimento (*synkatathesis*) a uma proposição que visa gerar uma ação. Em seguida, partimos para a investigação acerca do papel da Natureza e das virtudes para o estabelecimento do fim ético (*telos*) e a determinação das ações apropriadas.

Constatamos que os estoicos, assim como outras escolas helenísticas, encontraram na Natureza uma premissa estável a partir do qual poderiam postular a finalidade da vida ética humana. Além disso, a ética das virtudes estoica, seguindo os requerimentos éticos da Natureza, organiza-se como uma estrutura de conhecimentos (*epistēmai*) que, embora diversificados, são intrinsecamente inter-relacionados, visando auxiliar o agente no processo deliberativo.

Por fim, dedicamo-nos diretamente ao problema da axiologia estoica e da deliberação prática. Para tanto, recorremos ao debate intenso e recente acerca do papel da virtude na deliberação, cada vez mais entendida a partir de modelos mais integrativos que não envolvem apenas o cálculo sobre o valor dos indiferentes. Defendemos que uma abordagem Integrativa que conjugue o papel da Natureza, da Virtude e da avaliação do valor seletivo dos indiferentes, é indispensável para uma compreensão mais completa da teoria estoica da ação. Por fim, tratamos do tema da reserva (*hypēxairesis*) avaliada como um elemento profundamente conectado à deliberação que envolve as ações comunitárias.

3.2.1 Impulso (horme).

A melhor forma de começar a abordar a teoria da ação estoica é através do tema do impulso. Ora, para os estoicos, os “impulsos são a origem [ou as origens] da ação”³⁹⁸ e a condição necessária e suficiente para a ação, exceto em casos de impedimentos externos³⁹⁹. O impulso é concebido como o poder ativo e reativo na alma que permite aos seres animados se moverem e interagirem com o mundo⁴⁰⁰. Ele é tipicamente caracterizado como movimento da alma em direção a alguma coisa⁴⁰¹, excitado pelo que os estoicos denominam *phantasia hormetiké*

³⁹⁸ αἱ γὰρ ὁρμαὶ τῶν πράξεων ἀρχαί[...] (Plut. *Anim. an corp.* 501c).

³⁹⁹ Cf. Alex. Afrod. *De Fato*, p. 183 (= SVF 2.980); Sen. *Ep.* 113.2; Cic. *Acad.* 2.108.

⁴⁰⁰ Para discussão ver Inwood (1987, p. 32).

⁴⁰¹ Cf. Stob. *Ecl.* 2 .86 (= SVF 3.169); Clem. *Strom.* 2.13.59 (= SVF 3.377); DL 7.110 ou como ‘alteração’ em S. E. *Adv. Math.* 7.237. Brennan (2005, p. 87-88) faz um adendo importante, o impulso pode ser definido como um movimento da alma em direção a algo, no entanto, esse algo não objeto do assentimento, mas uma ação a ser realizada.

(‘representação impulsiva’)⁴⁰², uma espécie de representação avaliativa sobre a qual o ‘assentimento’ tem algum poder para incitar a alma a realizar uma ação. Com esse objetivo, o assentimento é dado a uma proposição que decorre dessa representação e assume a forma: “é adequado realizar x”. Os estoicos pretendem assim destacar que o impulso é um evento mental capaz de determinar um comportamento x, sendo uma parte central do processo de deliberação.

Diversas fontes estoicas convergem ao apontar que as características distintivas dos animais (racionais ou não racionais) são a presença de percepção (*aisthesis*) e o impulso (*horme*)⁴⁰³. Existe, contudo, uma diferença crucial na manifestação do impulso entre animais e humanos. Para os estoicos, o impulso animal é necessariamente instintivo e desprovido de assentimento livre. Ao passo que o impulso nos humanos está intimamente ligado à capacidade de escolha (*proairesis*)⁴⁰⁴. Assim, os humanos apresentam um controle racional diante das representações (*phantasiai*), deliberando sobre qual *input* deve ou não ser considerado para a realização de uma ação⁴⁰⁵. Isso implica uma noção de responsabilidade que transcende as capacidades dos animais, instintivamente levados a agir. Epicteto distingue os animais dos humanos justamente pela sua capacidade de “compreender o uso faz das representações” (algo que marca sua congeneridade com os deuses)⁴⁰⁶. Enquanto os animais utilizam as representações de forma instintiva, os humanos as gerenciam racionalmente, compreendendo o uso que fazem delas. Dessa forma, o ser humano se eleva da busca instintiva pela preservação do seu corpo para uma consideração moral sobre seu papel em um cosmos racionalmente determinado⁴⁰⁷.

Mas o que torna o impulso humano distinto? E qual o papel da razão nesse processo? As fontes relevantes parecem construir uma relação íntima entre percepção e impulso, indicando que os estoicos concebiam a razão como o elemento que permite ao agente determinar o que deve ou não ser considerado para a ação, a

⁴⁰² Cf. D.L. 7.84. Para discussão ver: Brennan (2005, p. 87); Annas (1992, p. 93); Inwood (1987, p. 56).

⁴⁰³ *Aisthesis* e *horme* Cf. Hier. *EE* I, 30-40; VI, 20-53.

⁴⁰⁴ A escolha (*proairesis*) se torna um conceito fundamental na ética epictiana respondendo à função estritamente humana de compreender “o uso das representações” (*Diss* 2.8.3-9; 1.6.10-22).

⁴⁰⁵ Cf. *SVF* 2.988.

⁴⁰⁶ Cf. *Diss* 1.6.12.

⁴⁰⁷ Cf. *Diss*. 1.3.3-6; 1.6.10-22; 2.8.3-9; 2.9.1-7; 4.1.24-26.

partir do acesso às representações⁴⁰⁸. Nesse contexto, o papel da razão é descrito por várias figuras estoicas de formas distintas, conforme sistematizado por Annas: Diógenes via a razão como a “artesã” que molda o impulso⁴⁰⁹. Orígenes definia-a como uma auxiliar na escolha entre impulsos⁴¹⁰. Clemente destacava sua função de discriminar as representações, evitando que sejamos arrastados por elas⁴¹¹. Já Crisipo identificou o impulso com a própria “razão prescritiva da ação”⁴¹².

3.2.1.1 A *proairesis* segundo Epicteto

Brennan (2000, 2005) aponta que Epicteto e os estoicos romanos consideravam que o impulso está restrito à seleção (*eklogē*), i.e., atribuições verídicas de indiferença a indiferentes. Se, por um lado, para os primeiros estoicos gregos, o impulso era um grande gênero do qual as seleções, emoções (*pathéiai*), boas emoções (*eupatheiai*) são espécies. Além disso, Epicteto enfatiza que o assentimento é irrestrito, não impedido e sob o nosso poder⁴¹³, ou seja, algo absolutamente livre já que “nenhuma força externa poderia me fazer reter meu assentimento, ou assentir ao contraditório”⁴¹⁴. Contudo, Brennan esclarece que Epicteto, seguindo Crisipo, sustenta que a liberdade não reside na capacidade de agir livremente, mas sim no fato de que nenhuma força externa pode forçar ou impedir o assentimento⁴¹⁵. O assentimento, e consequentemente o impulso, é determinado pela “disposição psicológica total” do agente, destacada pela sua capacidade de escolha (*prohairesis*). O que Brennan denomina ‘psicologia geral’ compreende a nossa estrutura psíquica como um todo. Quando consideramos o assentimento, entram em jogo nosso conjunto de crenças e desejos, bem como todo o nosso histórico de assentimentos realizados. Essa massa completa nos impele a assentir em determinadas situações específicas.

⁴⁰⁸ DL 7.86 (=SVF 3.178).

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ Orig., *Princ.* 3.108 (SVF 2.988).

⁴¹¹ Clem. *Strom.* 2. 487 (= SVF 2. 714).

⁴¹² Plut. *De St. repugn.* 1037f (= SVF 3. 175).

⁴¹³ Cf. *Diss* 1.17.21–24; 1.28.1–7; 3.7.15.

⁴¹⁴ Brennan (2005, p. 300).

⁴¹⁵ *Ibid.*

Essa consideração revela em Epicteto o papel preponderante do exercício e da prática, assim como a ampla liberdade em relação ao mundo externo de que gozamos ao assentir ou não a uma representação (*phantasia*). De acordo com a visão estoica, é impossível não assentir ao que nos parece inequivocamente verdadeiro ou bom.

3.2.1.2 Assentimento a predicados

Nesse quadro, o assentimento (*synkatathesis*) representa uma atividade da alma, em especial do *hēgemonikon* (a parte diretriz da alma), que é ‘sob nós’ (*eph’hemin*), parte fundamental da noção de responsabilidade moral. Através de Ário Dídimos temos acesso a uma descrição do assentimento no caso dos impulsos:

Todos os impulsos são assentimentos, os <impulsos> práticos contém o <elemento> motriz. Além disso, há assentimentos de algumas, e para outras há impulsos. Por um lado, os assentimentos são <próprios> de proposições (*axiomata*) de um tipo, por outro, impulsos são <adequados> para predicados (*kategoremata*), que estão contidos de algum modo nas proposições às quais se assente.

Πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν. Ὅδῃ δὲ ἄλλων μὲν εἶναι συγκαταθέσεις, ἐπ’ ἄλλα δὲ ὁρμὰς. Καὶ συγκαταθέσεις μὲν, ἀξιωμασί τισι, ὁρμὰς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν, ἢ συγκαταθέσεις. (Ário Dídimos *in* Estob. *Ecl.* 2. 88 Wachsmuth [= *SVF* 3. 171]).

Então, os assentimentos se dirigem a proposições (*axiomata*), enquanto os impulsos se dirigem a predicados (*kategoremata*). De acordo com a lógica proposicional estoica, os predicados são parte de um *axioma* quando acompanhados de um termo sujeito. No entanto, se pensarmos na análise estoica de proposições causais, temos acesso a uma descrição dos predicados muito útil à discussão sobre os impulsos. Nesse sentido, Annas aponta como o exemplo encontrado em Sexto Empírico⁴¹⁶ nos ajuda a entender a relação entre causalidade e predicação, que se

⁴¹⁶ S. E. *Adv. Math.* 9. 211 (= *SVF* 2. 341) *apud* Annas (1992).

traduz numa interação entre incorpóreos e corpóreos. Para os estoicos, quando a faca (algo corpóreo) corta a carne, ela realiza uma mudança na carne. O resultado dessa ação é expresso por um predicado incorpóreo (ou *lekton*⁴¹⁷) *ser cortada*. Desse modo, quando a faca corta a carne, dá lugar a um *axioma* (proposição) verdadeiro cuja forma é “a carne *está cortada*”. Nesta proposição, o predicado incorpóreo *ser cortada* surge pela ação causal da faca sobre o objeto que assume a função do termo sujeito *carne*.

De acordo com Annas, podemos estender esse raciocínio para o esquema da ação⁴¹⁸. Uma vez que toda ação envolve impulsos (*horme*), que se dirigem a predicados, Annas defende que assentir a um predicado ligado a um impulso para ação significa desejar não um objeto externo, mas sim a satisfação pelo agente de um estado de coisas descrito por aquele predicado. Por exemplo, quanto ao assentimento que dá origem à ação *beber*, não se assente à bebida, mas à satisfação pelo agente do predicado *beber* a bebida. Para os estoicos, não se trata de desejar a bebida, mas trazer à tona a satisfação pela minha causa do predicado *beber*⁴¹⁹: “o que torna isto um caso de ação em vez de mera causalidade é o fato de que eu provoco isto por ter um impulso”⁴²⁰.

Annas trata o impulso como o assentimento a uma proposição do tipo “eu devo fazer X” ou “é apropriado fazer X”. É importante ressaltar que o impulso para a ação difere de um desejo comum, pois ele se configura como um assentimento que conduz efetivamente à ação⁴²¹. A autora distingue duas concepções de impulso presentes nas evidências estoicas: uma noção ampla e outra restrita. O impulso restrito consiste em querer ou desejar fazer algo, estando, portanto, direcionado a um predicado específico. Já o impulso amplo abrange o fenômeno do impulso restrito somado ao assentimento. Assim, quando o desejo de realizar algo é seguido pelo assentimento a uma proposição do tipo “devo (aqui e agora) fazer X”, temos o que Annas denomina de impulso no sentido amplo – isto é, um impulso que envolve

⁴¹⁷ Para discussão ver DINUCCI *et al.*, 2016.

⁴¹⁸ Cf. Annas (1992), p. 89-102.

⁴¹⁹ “Pois, ninguém deseja a bebida, mas beber a bebida; nem a herança, mas herdar; do mesmo modo, nem o conhecimento, mas conhecer; nem o reto governo, mas governar”. Grego original: διόπερ οὐδεὶς ἐπιθυμεῖ πόματος, ἀλλὰ τοῦ πιεῖν τὸ ποτόν, οὐδὲ μὴν κληρονομίας, ἀλλὰ τοῦ κληρονομήσαι, οὐτῶσι δὲ οὐδὲ γνώσεως, ἀλλὰ τοῦ γινῶναι· οὐδὲ γὰρ πολιτείας ὀρθῆς, ἀλλὰ τοῦ πολιτεύεσθαι. Clem. *Strom.* 7.7.46 (*SVF* 3.176).

⁴²⁰ Annas (1992, p. 96).

⁴²¹ *Ibid.* p. 96-97.

o assentimento a uma proposição cuja parte é precisamente o predicado ao qual o impulso restrito se dirige⁴²². Para Annas, portanto, o impulso restrito precede o assentimento, enquanto o impulso em sentido amplo procede dele. Em outras palavras, na noção restrita o assentimento é posterior, e a noção ampla é anterior ao impulso.

Nesse esquema, a razão atua como um agente interno de gerenciamento entre representações e impulsos. Isto se alinha com a descrição de Annas sobre os dois sentidos de impulso, pois a razão é capaz de gerenciar um impulso em sentido restrito e determinar os impulsos em sentido mais amplo que são especificamente direcionados para a ação. Cabe notar que os impulsos podem ser verdadeiros ou falsos em função do seu componente de valor, ou seja, se o agente assente a uma proposição verdadeira ou falsa. No caso das seleções (o uso de indiferentes preferíveis), o impulso verdadeiro é aquele que assente a uma atribuição verdadeira de indiferença a um indiferente, enquanto um impulso falso se traduz no assentimento a uma proposição que falha em atribuir indiferença a indiferença.

Embora essa caracterização possa não parecer inteiramente clara, a intenção principal é demonstrar a relação essencial entre impulso e ação. Isso se deve ao fato de que qualquer ação envolve o impulso, seja ele entendido de maneira ampla ou restrita. Ambos se dirigem ao conteúdo proposicional de uma representação, com foco especial no predicado. Nesse sentido, a relação íntima entre impulso e predicado nos revela que a intencionalidade do impulso se direciona especificamente para a ação a ser realizada, e não diretamente para o objeto externo.

3.2.2 A *oikeiōsis* enquanto uma justificação naturalista para a Virtude.

Neste trecho, procuraremos abordar relação da teoria estoica da *oikeiōsis* com a natureza. Tentaremos explicar por que esta teoria descreve uma tentativa de sustentar a nossa moralidade a partir de uma explicação naturalista, delimitando o surgimento das nossas qualidades morais a partir de estágios de desenvolvimento

⁴²² *Ibid.* p. 97-98.

naturais. Essa premissa conta para uma consideração maior de que a ética, tal como os estoicos a concebiam, pode ser interpretada a partir dos padrões observados na Natureza. Um exemplo paradigmático reside na ponderação de que os humanos estão mais próximos das abelhas do que dos lobos, por sermos naturalmente sociáveis.

3.2.2.1 O fim ético é um fim natural

A natureza, para os estoicos, representa uma ordenação cósmica que possui uma inteligência providencial. Por conta disso, entendemos a sentença “segundo a natureza” (*kata physin*), presente em diversos textos estoicos, como uma referência a um padrão de ação e pensamento ‘corretos’ (*orthé*). Para os estoicos, a regra para a nossa atuação é o “alinhamento” ou “harmonia/concordância” (*homología*) com os eventos da natureza. Desse modo, a natureza é a régua e o padrão para a atuação ética no mundo. Nesse sentido, os seres humanos, ao contrário dos outros animais, *não* são desde o nascimento levados a alinhar a sua conduta com os acontecimentos da natureza. Por isso, é necessário o esforço dos agentes em ordenar seus juízos e ações segundo a natureza. Esse esforço se confunde com a performance das virtudes na medida em que uma atuação no mundo em total conformidade com a natureza é exatamente a efetivação das virtudes nas ações.

Esse breve resumo da relação entre ética e natureza nos mostra a importância da avaliação correta dos eventos para alcançar o objetivo final da vida estoica, qual seja, a *eudaimonia*. Desse modo, a concordância com a natureza é a medida segundo a qual a finalidade da vida estoica pode ser alcançada. Por isso, é possível dizer que a vida segundo a natureza para os estoicos é também a vida feliz.

Buscar na natureza o padrão ético segundo o qual se deve guiar é uma tendência clara das éticas helenísticas. Para essas escolas filosóficas, o fim ético deve seguir alguns requerimentos e o principal deles é ser ‘natural’, ou em ‘acordo com a natureza’, seja a “natureza humana” ou a natureza entendida em sentido geral. Cabe questionar como e porque o fim da ética estoica (enquanto uma ética

helenística) é identificado com a natureza, bem como, por que razão, sob a ótica dos estoicos, as virtudes demandam esforço em termos de exercício e estudo. Um dos principais motivos pelos quais essas escolas encontraram na natureza o fundamento de sua ética reside na estabilidade e universalidade que ela oferece. Enquanto o fim de cada coisa é comumente identificado pelo seu uso particular, a natureza, em contrapartida, abrange o fim de todas as coisas. O que satisfaz o requerimento de generalidade almejado por esses filósofos⁴²³. Outro motivo importante remete à oposição conceitual entre norma (*nomos*) e natureza (*physis*). O *nomos* é frequentemente visto como um estado ‘impuro’ e ‘pervertido’ da nossa constituição moral. Por essa razão, o fim deve ser buscado em um estágio anterior, considerado ‘mais natural’. Esse é o motivo pelo qual os estoicos buscaram investigar os primeiros estágios de desenvolvimento dos indivíduos (segundo a doutrina da *oikeiōsis*) para fundamentar e constituir nossa moralidade.

Os epicuristas, por exemplo, recorrem a dois breves argumentos para identificar o fim com a natureza, ou a busca do “bem/fim natural”. Um deles considera que o prazer é um bem, na medida em que todos os animais (inclusive os humanos) desejam-no⁴²⁴. Além disso, o prazer é um bem natural na medida que é considerado valioso pelos bebês, que não sofreram qualquer influência externa. Outro argumento considera que o prazer e a dor são os padrões naturais pelos quais julgamos o que é bom e ruim⁴²⁵. Nesse sentido, o fim da ética epicurista é um fim natural também.

O cinismo, por sua vez, talvez sejam a escola filosófica que mais explicitamente descreve essa ideia. Ora, o filósofo cínico deve reavaliar a ética urbana, do *nómos*, a partir da ótica da *physis*, com o objetivo de desqualificar aquilo que se considera ser um valor falso em detrimento do seu valor “natural” e verdadeiro. Não é mistério algum que o estoicismo – e em especial o estoicismo romano – seja fortemente influenciado pelo cinismo.

⁴²³ “O fim é aquilo em vista do que tudo é feito de modo apropriado, ele mesmo não é feito em vista de coisa alguma” (τέλος ἐστὶν οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται καθηκόντως, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα); “<aquilo>em vistas de que todas as coisas na vida feitas de modo apropriado guardam referência, mas ele mesmo não <se refere> a nada” (ἐφ’ ὃ πάντα τὰ ἐν τῷ βίῳ πραττόμενα καθηκόντως τὴν ἀναφορὰν λαμβάνει, αὐτὸ δ’ ἐπ’ οὐδέν). Stob, *Ecl.* 2.46.5-10 W (*SVF* 3.2).

⁴²⁴ Cf. DL 10.137.

⁴²⁵ Cf. Epic, *Ep. Men.* 129.

3.2.2.2 Virtudes e tendência à Virtude – *oikeiōsis*

Para abordar a relação entre a nossa moralidade e a natureza, é fundamental compreender a concepção estoica de Natureza. Ora, para eles, ela é considerada como um ‘agente racional’, uma espécie de Providência, que ordena todos os eventos que ocorrem. Striker (1983) elenca 3 características básicas do caráter racional da Natureza no estoicismo: ‘a) o que é normal/regular o que ‘vale para todos os casos’; b) ‘funções das coisas ou estágios regulares de desenvolvimento’, uma vez que a natureza delineou as coisas com funções específicas e modos de desenvolvimento delimitados; c) o objetivo da natureza ao criar as coisas’⁴²⁶. A natureza entendida desse modo se confunde com a Providência, bem como com as divindades constantemente citadas em textos estoicos⁴²⁷. Ela é responsável não só pelo ordenamento causal dos eventos, mas também pela estrutura, função e finalidades das coisas que existem.

Nesse sentido, o ser humano, como criação da natureza, deve ser compreendido como um ser provido de funções e destinado para uma finalidade. Esse tipo de raciocínio pode ser encontrado com frequência em escritos estoicos:

O que foi estabelecido para ti, humano, foi preparar-se para ser capaz de usar as impressões que se apresentam a ti em conformidade com a natureza e em alcançar exatamente o que se tem por objetivo, evitar o que não é confiável, nunca falhar ou sofrer infortúnios, mas ser livre, desimpedido e não constrangido, como alguém que se conforma à ordem governante de Zeus, obedecendo isso e encontrando satisfação, não encontrando falta em ninguém, nem acusando ninguém, sendo capaz de recitar esses versos com toda a alma: ‘Guia-me, ó Zeus, e tu, Destino!’.

Ἄνθρωπε, τὸ προκείμενον ἦν σοι κατασκευάσαι σαυτὸν χρηστικὸν ταῖς προσπιπτούσαις φαντασίαις κατὰ φύσιν, ἐν ὀρέξει ἀναπότευκτον, ἐν δ' ἐκκλίσει ἀπερίπτωτον, μηδέποτε ἀτυχοῦντα, μηδέποτε δυστυχοῦντα, [2.23.42.5] ἐλεύθερον, ἀκώλυτον, ἀνανάγκαστον, συναρμόζοντα τῇ τοῦ Διὸς διοικήσει, ταύτῃ πειθόμενον, ταύτῃ εὐαρεστοῦντα, μηδὲνα μεμφόμενον,

⁴²⁶ Striker (1983, p. 286).

⁴²⁷ Cabe notar aqui a frequente referência à impessoalidade de Deus no estoicismo. Cf. DL 7.135-136; Cic., *Nat. D.* 2.22.

μηδέν' αἰτιώμενον, δυνάμενον εἰπεῖν τούτους τοὺς στίχους ἐξ ὅλης ψυχῆς
 ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ <γ>' ἡ Πεπρωμένη. (*Diss.* 2.23.42).

Neste excerto, podemos perceber algumas expressões usuais de Epicteto e dos estoicos em geral. É possível enquadrar essa ‘forma de vida’ dentro das terapias ou cuidados despendidos sobre as impressões (*phantasia*), o desejo (*órexis*), a evitação (*ékkklisis*) e o assentimento (*synkatathesis*). Isto é, devemos nos preparar (*kataskauázō*) para viver utilizando corretamente as impressões⁴²⁸, sem cometer falhas naquilo que desejamos atingir ou evitar; isso implica em viver sem impedimentos ou constrangimentos, na medida que aceitamos os desígnios do Destino – o sentido correto de Liberdade no sistema estoico. Isso é possível apenas mediante o conhecimento desse sistema e de uma conduta alinhada a isso. Assim, descobrir o fim da vida e das ações do ser humano é descobrir o que a natureza providenciou para nós.

A ligação entre a descrição dos estágios de desenvolvimento humano⁴²⁹ e a vida feliz entendida como uma vida ‘segundo a natureza’ pode ser indicada pelo argumento teleológico da *proton oikeion*, mais bem preservado em Sêneca⁴³⁰:

(...) A natureza não faz mais do que dar a cada animal o instinto de autoconservação e a perícia em o exercer, e por isso mesmo nos animais são coisas simultâneas a aprendizagem e a vida. Nem temos de nos admirar por os animais nascerem com um instinto sem o qual seria inútil eles nascerem. A natureza dotou-os desde logo com o equipamento indispensável à sobrevivência: o instinto de autoconservação. (...) (Trad. Segurado e Campos).

Haec [Natura] nihil magis quam tutelam sui et eius peritiam tradidit; ideoque etiam simul incipiunt et discere et vivere. Nec est mirum cum eo nasci illa sine quo frustra nascerentur. Primum hoc instrumentum in illa natura contulit ad permanendum, conciliationem et caritatem sui. (Sên. Cartas 121.23-4).

⁴²⁸ O que significa, em última instância, assentir corretamente aos tipos de impressões que se nos apresentam. Ou seja, distinguir corretamente as verdadeiras das falsas.

⁴²⁹ Os desdobramentos ou aspectos da *oikeiosis* são: (a) *próton oikeion*, relativa à percepção de si; (b) *oikeiosis eunoetike*, relativa ao florescimento de um impulso de amor próprio e sentimento de auto preservação; (c) *oikeiosis ekklektike*, relativa à seleção daquilo que possibilita a auto preservação; (d) *oikeiosis hairetike*, uma etapa exclusivamente humana, relativa à busca dos bens morais (como as virtudes); (e) *oikeiosis sterktike*, relativa à apropriação afetiva daqueles que estão em nosso entorno, o primeiro passo para a comunidade.

⁴³⁰ Cf. DL VII. 85.

Como vimos, a natureza coordena a *proton oikeion* inculcando nos seres um impulso primário de autopreservação que, no caso dos humanos plenamente racionais, adquire a forma de um cuidado acerca das constituição. Segundo os estoicos, a preocupação do ser humano consigo mesmo deve incluir um desejo pela sua perfeição, que deve ser entendida como o exercício correto da razão e uma vida guiada por ela ⁴³¹. Cícero nos indica de que maneira esse processo pode ocorrer em *De Fin.* 3.20: Há dois princípios iniciais que aprendemos naturalmente: o nosso primeiro ‘ato apropriado’ (*officium* ou *kathēkon*) é preservar a nossa constituição física (num sentido mais básico da expressão); o segundo princípio básico em conformidade com a natureza é a escolha e a repulsa do que está em conformidade com a natureza e o que é contrário a ela. Quando essa escolha se torna um hábito fixo (‘*cum officio selectio*’, isto é, selecionando de modo apropriado), conseguimos identificar com precisão esses dois objetos – trata-se, então, da primeira identificação dos bens morais.

Porque isto sugere, para os estoicos, seguir uma vida ‘segundo a natureza’? Para Striker, viver de acordo com a natureza é o mesmo que viver sob uma ‘consciente observação das leis da natureza’, uma vez que a razão foi atribuída aos humanos para descobrir a verdade(s), e isto implica conhecer e descobrir a natureza (como um todo). De tal modo que “ser guiado pela natureza significa ser guiado pelo seu conhecimento da natureza (*one’s insight into nature*)”⁴³². Isto nos ajuda a compreender o papel do conhecimento para a nossa constituição moral. Vale lembrar que os estoicos definem, dentre outras formas, a virtude em termos de conhecimentos/princípios (*theoremata*). Para Striker, não parece claro de que modo essa observância da natureza nos levaria a agir virtuosamente. Assim como permaneceria obscuro como, a partir do impulso de autopreservação, surge o acordo com a natureza. Essa é a principal objeção de Striker para a tese de que a teoria da *oikeiōsis* permite postular o *telos*⁴³³. Nos concentraremos aqui em entender como *oikeiōsis* funciona como uma descrição fisicalista para a virtude e como temos uma propensão natural para a virtude.

⁴³¹ Cf. Sên. *Cartas*. 76. 8-11; Cic. *Fin.*, 4. 16, 5. 24. Cf. *Tusc.* 5. 3.

⁴³² Striker (1983, p. 286).

⁴³³ Essa objeção não se sustenta se pensamos que a teoria da apropriação não informa o *telos* da vida, apenas as condições de satisfação dessa finalidade, como defende Klein (2016).

Os estoicos romanos apresentam a hipótese de uma pré-disposição inata para a virtude, que se ancora, sem dúvidas, na teoria estoica da *oikeiōsis*. Na *diatribe* II, Musônio defende que todos os humanos possuem uma inclinação natural para a virtude, pois, “nós todos, dizia, somos naturalmente feitos assim, de maneira a viver sem erros e belamente”⁴³⁴. Prova disso reside no fato de que não se espera que apenas os filósofos vivam sem erros, mas sim que todos o façam, mesmo aqueles que nunca se dedicaram ao estudo da filosofia (a “ciência sobre a vida”). Além disso, é difícil nomear aquele que considera a si mesmo como injusto ou mau; antes, todos se consideram bons e justos, ainda que jamais tenham estudado a arte relativa a isso, a filosofia (*Diat.* II). Desse modo, todos tendem igualmente à virtude e à condução da vida segundo a natureza. Para cumprir essa tendência natural (em certa medida, realizar a nossa natureza) é, contudo, necessário instruir-se quanto à arte sobre a vida, que é a filosofia.

3.2.2.3 A natureza social humana

Ademais, o desenvolvimento moral está intrinsecamente ligado a outro aspecto essencial do sistema ético estoico: a sua dimensão comunitária e cosmopolita. A noção de pertencimento a um *cosmos* inteiramente determinado por uma força racional, e marcado por uma profunda interrelação (não só em nível moral, mas também físico). O que proporciona ao estudante de estoicismo uma compreensão mais holística da moralidade⁴³⁵. Como reiterado por diversas fontes, a ética estoica sustenta a compreensão de que existe uma congeneridade e parentesco com os deuses⁴³⁶. Esta noção se traduz pelo exercício e reconhecimento da razão, que se manifesta em nossa capacidade de compreender o uso que fazemos das representações⁴³⁷. Além disso, ela se baseia na compreensão de que o ser humano está inserido como parte ativa no ordenamento cósmico. A apreensão desse ordenamento constitui uma marca de semelhança com os deuses. Esse é o

⁴³⁴ “Πάντες, ἔφη, φύσει πεφύκαμεν οὕτως, ὥστε ζῆν ἀναμαρτήτως καὶ καλῶς [...]” (*Diat.* II,1).

⁴³⁵ Cf. M. Aur., *Med.* 6.38; Cic., *Nat. D.* 2.19.

⁴³⁶ Cf. *Diss.* 1.9.1-6; Mus. *Diat.* 17.

⁴³⁷ *Diss.* 1.1.7-12; 2.8.11.

fundamento que permite relacionar toda a humanidade e as divindades como cidadãos de uma mesma cidade cósmica. O entendimento desse fato aponta para aquilo que é próprio do ser humano, distinguindo-o dos demais seres do *cosmos*: justamente a posse da razão e a capacidade de reconhecer essa cidadania.

Nesse sentido, a sociabilidade natural humana, demonstrada segundo os estoicos pelo amor instintivo que sentimos pela prole e pelos pais, modifica-se com o amadurecimento da razão, tornando-se um compromisso ético com essa sociabilidade⁴³⁸. Trata-se de um compromisso com a manutenção dessa constituição essencialmente social e com a proposta moral alinhada à compreensão cósmica do ordenamento da natureza. Como vimos, Epicteto elabora incansavelmente esse raciocínio, atribuído a Crisipo, de que fazemos parte de um todo da mesma forma que o pé faz parte do corpo⁴³⁹. Este é um exemplo profícuo para pensarmos as consequências éticas da concepção de que o ser humano é parte integrante de um todo ordenado.

3.2.2.4 Consequências éticas: pensamento parte e todo, irmandade entre todos os humanos e papéis sociais

A consequência imediata dessa analogia tem o objetivo de estruturar um cálculo deliberativo a partir de uma norma moral de ordem superior. Nesse sentido, é necessário reconhecer, segundo os estoicos, que, enquanto parte de um todo, “o benefício do todo é sempre superior ao benefício da parte, assim como o benefício da cidade é superior ao benefício do cidadão”⁴⁴⁰. Além disso, o benefício do todo confunde-se com o benefício da parte. Esse raciocínio, quando devidamente exercitado, permite motivar a perseverança diante de situações complexas, como a morte ou a doença. Ele também implica reconhecer que a sociabilidade natural dos seres humanos converge para uma proposta maior de participação na trama cósmica. Dessa forma, exercitar nossas características sociais como a fidelidade, a

⁴³⁸ Cf. Cic., *Fin.* 3.62-68; Hierocles *apud* Stob. *Ecl.* 4.84.23; DL 7.85-86.

⁴³⁹ Cf. *Diss.* 2.5.24-26; Plut., *Stoic. rep.* 1035C.

⁴⁴⁰ *Diss*

sociabilidade e a dignidade⁴⁴¹, significa reconhecer-se enquanto um ser humano, em irmandade com os outros humanos e com os deuses, na condição de parte de um todo cósmico. Isso se traduz, na sociedade concreta, como a realização adequada das ações requeridas pelos papéis sociais. A natureza humana manifesta-se, desse modo, através do papel geral de ser humano, no qual está reconhecida a sua característica absolutamente social.

3.2.3 Teoria das Virtudes: elas são importantes para deliberação?

Neste trecho, analisaremos o desenvolvimento da teoria estoica das virtudes, baseando-nos nos relatos atribuídos à ortodoxia estoica. Nosso objetivo é investigar a concepção de virtudes crisipeana que preserva sua multiplicidade, mas que se mostre profundamente inter-relacionada pelo seu conteúdo epistêmico, ou seja, pelo conjunto de princípios mutuamente compartilhados entre as virtudes. Este é, essencialmente, um desenvolvimento da teoria estoica das virtudes associado a Crisipo, que defendeu a inter-relação entre elas para sustentar que o caráter virtuoso se manifesta na totalidade das ações do agente, cumprindo papel decisivo na determinação das suas ações. Essa proposta surge como resposta à necessidade de afirmar a unidade da excelência moral, tipificada no sábio, em contraste com a inegável pluralidade das virtudes específicas (as virtudes principais e suas subordinadas). Este subcapítulo é inspirado em uma parte importante da minha dissertação de mestrado, o que considero ser muito conveniente ao propósito atual desta tese.

Consideramos conveniente iniciar a discussão a partir de um excerto encontrado em Estobeu que apresenta um breviário da teoria das virtudes atribuída a Crisipo:

<Prudência> é conhecimento (*episthémē*) do que é preciso fazer, do que é preciso não fazer e dos neutros, ou o conhecimento dos bens e dos males e dos

⁴⁴¹ *Diss* 1.28.20.

neutros do animal por natureza <racional> e político. E, quanto ao restante das excelências, desse mesmo modo transmitem [o que é preciso] ouvir. [2.7.5b1.5] <Temperança> é conhecimento do que é preciso escolher e evitar e dos neutros; <Justiça>, conhecimento da distribuição do que é merecido a cada um; <Coragem>, conhecimento das coisas que amedrontam, das que não amedrontam e das neutras. (Trad. Brito & Dinucci).

<Φρόνησιν> δ' εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων, ἢ ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων φύσει πολιτικοῦ <λογικοῦ> ζώου (καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν δὲ ἀρετῶν οὕτως ἀκούειν παραγγέλλουσι). [2.7.5b1.5] <σωφροσύνην> δ' εἶναι ἐπιστήμην αἰρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων· <δικαιοσύνην> δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἐκάστω· <ἀνδρείαν> δὲ ἐπιστήμην δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων· (Stob. Ant.2.59.4–11 = LS 61 H).

É possível observar que as definições das virtudes crisipeanas reforçam o caráter intelectualista da ética estoica, definindo-as como formas de conhecimento (*episthēmē*). Nesse sentido, podemos notar algumas diferenças em relação à Cleantes⁴⁴². Segundo Schofield, há dois pontos que chamam atenção: 1) a *phronēsis* volta a ser tratada como uma das quatro virtudes cardeais, mas agora como a base para as espécies de virtudes coordenadas; 2) pode-se notar uma referência direta ao conhecimento⁴⁴³. Se seguirmos o excerto de Ário Dídimo atribuído à ortodoxia estoica podemos perceber com mais clareza a coordenação e interrelação das virtudes, bem como uma certa preponderância da *phronēsis*:

[2.7.5b5.1] Mas todas as excelências, na medida em que são conhecimentos e técnicas, possuem teoremas e finalidade em comum, como foi dito, pelo que são <inseparáveis> (*akhōristous*); pois quem possui uma, possui todas, e quem pratica uma, pratica todas. [2.7.5b5.5] Mas <diferem> uma da outra, <nas principais [funções]>. Pois, primeiramente, as principais [funções] da <prudência> são considerar e fazer o que é preciso ser feito, mas, num segundo argumento, considerar o que é preciso repartir, <o que é preciso escolher e o que é preciso tolerar>, [2.7.5b5.10] para, graças <a ela>, fazer infalivelmente o que é preciso ser feito. A <função> principal peculiar da <temperança>, primeiramente, é fornecer impulsos estáveis e considerá-los,

⁴⁴² Cf. Plut. *Stoi. rep.* 1034d–e.

⁴⁴³ Schofield (2013).

mas, num segundo argumento, [considerar o que concerne] às outras excelências, de modo que infalivelmente se conduza em seus impulsos. [2.7.5b5.15] De igual modo, a coragem, primeiramente, é suportar tudo que for preciso, mas, num segundo argumento, <suportar o que concerne> às outras <excelências>; e a <justiça>, primeiramente, é examinar o mérito de cada um, mas, num segundo argumento, é <examinar> o restante. Pois <todas> as excelências veem o que <as concerne> e o que se subordina a todas as outras. (Trad. Brito & Dinucci)

Πάσας δὲ τὰς ἀρετάς, ὅσαι ἐπιστῆμαί εἰσι καὶ τέχναι, κοινὰ τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος, ὡς εἴρηται (p. 62, 7), τὸ αὐτό, διὸ καὶ <ἀχωρίστους> εἶναι τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, καὶ τὸν κατὰ μίαν [2.7.5b5.5] πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν. <Διαφέρειν> δ' ἀλλήλων <τοῖς κεφαλαίοις. Φρονήσεως> μὲν γὰρ εἶναι κεφάλαια τὸ μὲν θεωρεῖν καὶ πράττειν, ὁ ποιητέον, προηγουμένως, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὸ θεωρεῖν καὶ ἃ δεῖ ἀπονέμειν <καὶ ἃ δεῖ αἰρεῖσθαι καὶ ἃ δεῖ ὑπομένειν>, [2.7.5b5.10] χάριν τοῦ ἀδιαπτώτως πράττειν ὁ ποιητέον. τῆς δὲ <σωφροσύνης> ἴδιον κεφάλαιόν ἐστι τὸ παρέχεσθαι τὰς ὁρμὰς εὐσταθεῖς καὶ θεωρεῖν αὐτὰς προηγουμένως, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὰ ὑπὸ τὰς ἄλλας ἀρετάς, ἔνεκα τοῦ ἀδιαπτώτως ἐν ταῖς ὁρμαῖς ἀναστρέφεσθαι [2.7.5b5.15] καὶ ὁμοίως τὴν <ἀνδρείαν> προηγουμένως μὲν πᾶν ὃ δεῖ ὑπομένειν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὰ ὑπὸ τὰς ἄλλας καὶ τὴν <δικαιοσύνην> προηγουμένως μὲν τὸ κατ' ἀξίαν ἐκάστω σκοπεῖν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον καὶ τὰ λοιπὰ. <Πάσας> γὰρ τὰς ἀρετάς <τὰ πασῶν> [2.7.5b5.20] βλέπειν καὶ τὰ ὑποτεταγμένα ἀλλήλαις. (Ário Díd. *Epit.* 2.7.5b5.1-15 =LS 61D).

Segundo esse excerto, os estoicos concebiam as virtudes como compostas de conhecimentos (*epistēmai*) e técnicas (*tékhnai*), bem como compartilhando princípios (*theōremata*) e uma mesma finalidade (*télos*) – motivos pelos quais seriam inseparáveis e interrelacionadas. No entanto, as virtudes divergiam quanto ao que é primordial (*kephálaia*)⁴⁴⁴. Cada uma das virtudes principais possui primordialidades primeiras e segundas que se inter-relacionam. Vejamos:

⁴⁴⁴ O termo *kephálaia* significa, dentre outras coisas, o principal, o primordial, o que é sumariado. No trecho, o emprego desse termo se trata de uma reconstrução do editor, e foi escolha dos tradutores adicionar o a palavra “função”. No entanto, decidimos manter o sentido de primordial apenas. Seguimos essa mesma posição ao tratar dos dois modos ou perspectivas pelos quais Ário descreve as virtudes, um primário e outro secundário. Outras traduções do termo nessa passagem: ‘*primary considerations*’ (Jedan, 2009) ‘*perspectives*’ (LS), ‘*topics*’ (IG2), ‘*main points*’ (Annas, 2002), ‘*main concerns*’ (Cooper, 1998a) e ‘*main functions*’ (Parker, 1999).

Para i) a *phronēsis*, (1º) considerar e praticar “o que deve ser feito” (*theōreîn kai práttein tò ho poiētéon*), e (2º) “considerar o que deve ser distribuído (*aponémein*), <o que deve ser escolhido (*haireísthai*), o que deve ser suportado (*hypoménein*)>”, para infalivelmente (*adiaptótōs*) realizar o que deve ser feito⁴⁴⁵.

Para ii) a *sophrosýnē*, (1º) “manter os impulsos estáveis (*eustatheîs*) e considerar a teoria deles”, e (2º) considerar o que subjaz (*tà hypò*) as outras virtudes⁴⁴⁶, visando conduzir infalivelmente os impulsos (*toû adiaptótōs en taîs hormaîs anastréphesthai*).

Para iii) a *andreia*, (1º) considerar o que deve ser suportado (*hypoménein*)” e (2º) o que subjaz as outras virtudes.

Para iv) a *dikaíosýnē* (1º) o exame⁴⁴⁷ do mérito de cada coisa, e (2º) o mérito de todo o resto (*tà loipá*). Por fim, o fragmento finaliza com a seguinte conclusão: o foco de todas as virtudes reluz sobre os objetos que pertencem a todas elas. Firmando, assim, a coordenação e a interrelação intrínseca entre todas as virtudes.

Observamos que a *phronēsis* possui uma primordialidade secundária que não se refere *explicitamente* às demais virtudes. Em contrapartida, todas as outras virtudes, em suas perspectivas secundárias, consideram o conteúdo subjacente (*tà hypò*) que é comum a todas as outras. A *phronēsis* trata essencialmente do que deve ser feito, isto é, da ação adequada⁴⁴⁸. Ela considera, *primariamente*, a ação devida (*kathēkon*) e, *secundariamente*, a distribuição do que deve ser *selecionado* (escolhido) e do que deve ser *rejeitado* (suportado)⁴⁴⁹. Não parece ser implausível a hipótese de que o fim principal de todo sistema ou teoria ética seja descobrir e descrever a ação adequada (*kathēkon*). Embora a caracterização precisa da *phronēsis* seja objeto de discussão em toda a tradição estoica, é fundamental reconhecer sua primazia dentro da ética das virtudes. Ela é básica, geral e

⁴⁴⁵ Talvez seja possível interpretar que seja esse o objetivo ou fim da *phronēsis*, como também da ação ética como um todo.

⁴⁴⁶ O que concerne às outras virtudes.

⁴⁴⁷ Aqui o verbo é *skopeîn* (σκοπεῖν) infinitivo de *skopéō* (σκοπέω), e significa examinar, contemplar, inspecionar. Consideramos que o sentido seja o resultado da ação de examinar o mérito de cada coisa, como está descrito literalmente no excerto seja o conhecimento dos méritos de cada coisa também.

⁴⁴⁸ Entendemos “adequada”, segundo nos aponta o próprio fragmento, como um *kathorthoma* que é infalível, isto é, que é próprio do sábio que não comete erros. Para discussão ver Brennan (1996).

⁴⁴⁹ O que nos remete imediatamente às atribuições da *Coragem*.

fundamental, sendo “pressuposta no exercício de cada virtude cardeal em suas próprias esferas”⁴⁵⁰.

A atribuição especial da *sophrosýnē* é o cuidado dos impulsos e daquilo que subjaz às outras virtudes, com o propósito (ou finalidade) de conduzir infalivelmente os impulsos individuais. Nesse sentido, o que está sob a responsabilidade da *sophrosýnē* é a “estabilidade dos impulsos” (*eustáttheia tôn hormôn*). Este é um tópico também caro a estoicos romanos como Epicteto⁴⁵¹. Para o filósofo romano, uma das atribuições individuais (das coisas *eph’ hēmin*, isto é, sob nosso encargo) é o controle dos impulsos. Portanto, uma maneira de tornar os impulsos bem-dispostos seria justamente o seu gerenciamento e controle.

A perspectiva primária da *andreia* é a consideração de todas as coisas que devem ser suportadas. Tendo em mente que a *andreia* e a *sophrosýnē* têm a mesma perspectiva secundária.

A *dikaíosýnē*, por sua vez, trata (na medida que examina [*skopeîn*]) dos méritos de cada coisa individualmente e de todas as outras, em sua perspectiva secundária.

É preciso notar que este excerto descreve as *ações* primárias e secundárias das quatro virtudes – o que podemos inferir instantaneamente a partir do uso de verbos no infinitivo. Desse modo, observamos a presença constante de verbos como *theōreîn* (considerar) e *skopeîn* (examinar), descrevendo atividades cognitivas. Por outro lado, a presença de verbos como *práttein*, *parékhesthai* e *anastrephesthai* (respectivamente ‘agir’, ‘fornecer’ e ‘conduzir’) nos indicam atividades ligadas à prática das virtudes. Essas atividades se relacionam com os conhecimentos e técnicas descritos em Estob. *Ecl.* 2.59.4–11. Assim, podemos considerar uma certa separação ao menos *metodológica* entre teoria e prática nesses escritos.

Jedan (2009) enxerga uma defesa da interrelação das virtudes na consideração da sua inseparabilidade (*akhōrístous*) e no estabelecimento das suas diferenças e distinções específicas. Desse modo, todas as virtudes compartilham os mesmos princípios (*theōrēmata*) e um mesmo fim (*télos*)⁴⁵². Isso explica por que as

⁴⁵⁰ Schofield (2013, p. 26).

⁴⁵¹ Exemplos paradigmáticos podem ser encontrados em *Ench* 2 e 48.b.

⁴⁵² Cf. DL 7.125. Para discussão ver Jedan (2009, p.75-80).

virtudes formam conjuntamente um estado *unitário* de excelência, expresso na constante ideia dos estoicos antigos de que aquele que possui uma virtude possui todas, e aquele que age de acordo com uma age de acordo com todas as outras. A mesma ideia sustenta que viver de acordo com a virtude é viver de acordo com a Natureza (*phýsis*), visto que a virtude concerne à totalidade da vida⁴⁵³.

Qual é a necessidade em postular virtudes distintas para uma ação virtuosa singular que, por definição, implica todas as virtudes conjuntamente? Afinal, o conhecimento que as descreve é constituído pelos mesmos princípios (*theōrēmata*)? Como é possível afirmar, de forma consistente que as virtudes são distintas e, ao mesmo tempo, compartilham os mesmos princípios e se implicam mutuamente (reciprocidade das virtudes)? Como vimos, cada virtude possui dois tipos de “primordialidades” (*kephálaia*) – umas primárias e outras secundárias – e ambas são descritas em termos de ações ou atividades. Exceto a *phronēsis*, todas as outras virtudes se referem explicitamente entre si em suas primordialidades secundárias. Contudo, é precisamente nas suas primordialidades primárias que notamos a singularidade de cada uma, isto é, suas ações específicas. Dessa forma, a solução proposta por Crisipo para a dificuldade que indicamos anteriormente (a reciprocidade *versus* distinção das virtudes) perpassa precisamente a ideia de uma primordialidade primeira (própria e singular), acompanhada de uma primordialidade secundária que é capaz de coordenar e mutuamente implicar as outras virtudes:

Sua solução foi que, embora o conjunto de teoremas seja o mesmo para todas as virtudes, elas diferem por terem seus próprios *kephálaia*, suas próprias 'considerações primárias', como proponho traduzir. Embora o conjunto de teoremas seja o mesmo, cada virtude consiste em um arranjo diferente do conjunto de teoremas: cada um ordena os teoremas de maneira diferente. Cada virtude coloca, por assim dizer, 'algumas coisas em primeiro lugar' e considera outras como secundárias. A consideração principal para cada virtude é a "esfera de ação" específica para a qual é direcionada (Jedan, 2009, p. 79).

No cerne dessa interpretação, torna-se essencial a premissa de que o conhecimento (*epistēmē*), para os estoicos, compreende um conjunto de princípios

⁴⁵³ Cf. DL 7.84 (*SVF* 1.179), Stob. *Ecl.* 2.77.16 W (*SVF* 3.16), Sên., *Cartas* 71.2. Cíc., *Fin.* 3.26, M. Aur. *Med* 12.29. Para discussão ver Jedan (2009, p. 62-65).

(*theōrēmata*) compartilhado por todas as virtudes – mesmo que cada virtude selecione⁴⁵⁴ alguns *theōrēmata* específicos capazes de realizar a sua primordialidade primeira⁴⁵⁵. No registro em que estamos trabalhando, ao caracterizarmos *epistēmē* como um conjunto de *theōrēmata*, podemos inferir que esses componentes do conhecimento são igualmente firmes e coesos entre si e por si mesmos.

Além disso, os *theōrēmata* devem emergir de demonstrações (*apódeixis*) – o que explica sua coesão lógica –, e, por fim, ser prontamente aplicados através da *techné*. Ora, em *Ench.* 52, Epicteto explica a relação existente entre a demonstração e os *theōrēmata* a serem aplicados nos casos particulares. Segundo ele, necessitamos das demonstrações para alcançar os princípios que devemos aplicar, chamando a atenção para esta última etapa:

[52.1] O primeiro e mais necessário tópico da filosofia é o da aplicação dos princípios, por exemplo: “Não sustentar falsidades”. O segundo é o das demonstrações, por exemplo: “Por que é preciso não sustentar falsidades?” O terceiro é o que é próprio para confirmar e articular os anteriores, por exemplo: “Por que isso é uma demonstração? O que é uma demonstração? O que é uma consequência? O que é uma contradição? O que é o verdadeiro? O que é o falso?” [52.2] Portanto, o terceiro tópico é necessário em razão do segundo, e o segundo, em razão do primeiro – mas o primeiro é o mais necessário e onde é preciso se demorar. (Trad. Aldo Dinucci).

‘Ο πρῶτος καὶ ἀναγκαιότατος τόπος ἐστὶν ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ τῆς χρήσεως τῶν θεωρημάτων, οἷον τὸ μὴ ψεύδεσθαι· ὁ δεύτερος ὁ τῶν ἀποδείξεων, οἷον πόθεν ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι· τρίτος ὁ αὐτῶν τούτων βεβαιωτικὸς καὶ διαρθρωτικὸς, οἷον πόθεν ὅτι τοῦτο ἀπόδειξις; τί γάρ ἐστιν ἀπόδειξις, τί ἀκολουθία, τί μάχη, τί ἀληθές, τί ψεῦδος; οὐκοῦν ὁ μὲν τρίτος τόπος ἀναγκαῖος διὰ τὸν δεύτερον, ὁ δὲ δεύτερος διὰ τὸν πρῶτον· ὁ δὲ ἀναγκαιότατος καὶ ὅπου ἀναπαύεσθαι δεῖ, ὁ πρῶτος. (*Ench* 52.1-2)

⁴⁵⁴ Jedan (2009) fala em arranjo de *theōrēmata*, mas acreditamos que por essa interpretação, não seria possível que as virtudes individuais pudessem ser descritas por distintos conhecimentos. Assim, a ideia de seleção de *theōrēmata* em um universo comum, parece ser mais adequada.

⁴⁵⁵ Essa posição é consistente com a descrição de Hecato de Rodas acerca das virtudes intelectivas (que vimos acima), na medida em que estas são formadas por *episthēmē*, e são, por isso, um “sistema de *theōrēmata*” (σύστασις ἐκ θεωρημάτων). Assim, podemos indicar que *episthēmē* pode ser entendido, num certo sentido, como ‘conjunto sistemático de *theōrēmata*’.

Nesse sentido, cada virtude seleciona, no universo de princípios que compartilham, aqueles que seriam adequados a um “domínio de ação” específico e que confere a cada virtude sua singularidade. Assim, simultaneamente compartilham os mesmos *theōrēmata* e reivindicam funções comuns em suas primordialidades secundárias, as virtudes são tratadas consistentemente de maneira plural e intrinsecamente interconectadas⁴⁵⁶.

A inter-relação entre as virtudes é o que confere ‘substância’ à ação dos virtuosos. É justamente por conta da unidade que temos a garantia de que alguém que performe uma ação prudente (pela *phronēsis*), por exemplo, não agirá de maneira covarde ou injusta (em uma palavra, não incorrerá em nenhum vício). Da mesma forma, podemos supor que, somente desse modo, as virtudes seriam capazes de produzir um “estado virtuoso unitário”, completo e apto a gerar ações virtuosas marcadas pela infalibilidade⁴⁵⁷.

Entendemos também que Crisipo tenha justificado de maneira consistente uma pluralidade de virtudes, mantendo a necessidade da interrelação, coordenação e inseparabilidade entre elas. É possível notar uma certa proeminência da *phronēsis* diante das outras virtudes – mantendo uma continuidade com a opinião de Zenão e Aríston de Quíos⁴⁵⁸. Ora, como vimos acima, a atribuição própria e particular da *phronēsis* é o que deve ser feito, o que não deve ser feito, abrangendo o conhecimento do que é bom, mal e dos indiferentes. A *phronēsis* contempla, assim, os aspectos teóricos e práticos da ação virtuosa como um todo, e está presente em qualquer ação virtuosa que venha a ser realizada. Ela contempla os materiais necessários para agir segundo a excelência, a saber, o conhecimento do correto da axiologia estoica.

Schofield interpreta que a resposta crisipeana a Cleantes é um exercício de *replatonização* do estoicismo, devolvendo a primazia do conhecimento dentro da ética – algo muito próprio, segundo ele, do Sócrates platônico – em conjunto com a retomada da proeminência da *phronēsis*. Portanto, o itinerário do programa de “*replatonização* crisipeano” dá conta de duas reformas básicas: 1) a *phronēsis* volta

⁴⁵⁶ Essa interpretação é semelhante à de Inwood & Doninni (2002, p. 718-719).

⁴⁵⁷ Ver discussão em Jedan (2009, p. 79-80), acerca da ocorrência do advérbio *adiaptōtōs* nessa passagem.

⁴⁵⁸ Cf. Plut. *De virt. mor.* 440E–441D (LS 61B); Gal. *PHP* 5.5.38–40.

ao seu lugar de proeminência entre as quatro virtudes cardeais; 2) interpreta que Zenão entendia cada uma das diversas virtudes primárias como formas de conhecimento.

A seguir, nosso objetivo será mostrar como as virtudes podem ser relevantes no processo deliberativo identificado com o indivíduo em progresso moral (*prokoptōn*). No entanto, a descrição da ética das virtudes na ortodoxia estoica, amplamente focada na figura do Sábio (aquele que realiza os *katorthōmata*, ações perfeitamente corretas), sugere que a realização da ação adequada (*kathēkon*) é inextricavelmente ligada ao conhecimento que descreve as virtudes. A teoria crisipeana, ao salientar a importância do conhecimento (*epistēmē*) para fundamentar a ação do Sábio, oferece o modelo ideal e os princípios essenciais que os que progridem devem tentar imitar e aplicar em seu processo deliberativo, servindo, assim, como o guia para o progresso moral. Além disso, a interrelação das virtudes e sua multiplicidade sustentam a hipótese de que a teoria da ação estoica está intimamente ligada à ética das virtudes obedecendo ao requerimento de que a virtude diz respeito à totalidade da vida.

3.2.4 A axiologia estoica: o problema dos Indiferentes.

Partindo das noções de natureza e da teoria das virtudes estoicas, conforme exposto nos subcapítulos anteriores, nosso objetivo será apresentar as noções basilares da teoria da ação estoica à luz dos comentários mais recentes. Como vimos, a teoria estoica da apropriação encontra dificuldade para postular o fim último da vida, mas descreve as condições para sua realização. Tal projeto perpassa o impulso primário de autopreservação, entendido como a conservação da parte diretriz da alma. Isso implica realizar as ações apropriadas a cada organismo e a cada constituição. No caso humano, isto significa realizar os *kathēkonta* e preservar aquilo que é mais ‘próprio’ no ser humano. No entanto, a determinação da ação apropriada em cada caso particular, especialmente ao considerarmos o indivíduo

em progresso moral, torna-se um processo complexo e alvo de debates tanto antigos quanto contemporâneos.

A questão central no que tange à teoria estoica da ação reside na seguinte indagação: a deliberação estoica é determinada apenas pelo valor dos indiferentes, ou a virtude e outros fatores desempenham algum papel decisivo nesse processo? Diante dessa questão maior reunimos os comentários que julgamos mais pertinentes para abordar essa problemática. Nesse sentido, buscamos delinear uma interpretação Integrativa do processo deliberativo, a qual articula o cálculo do valor seletivo dos indiferentes, os preceitos e conhecimentos da virtude e a noção de natureza, tanto em sua acepção geral quanto humana.

3.2.4.1 Apresentação do problema da deliberação: indiferentes x virtudes

Há uma controvérsia acerca do papel das virtudes na determinação das ações apropriadas (*kathēkonta*) no estoicismo. Alguns comentadores consideram que as virtudes são demasiadamente genéricas para fornecer critérios suficientes à deliberação numa determinada situação. Sob essa ótica, a função das virtudes no processo deliberativo seria mitigada⁴⁵⁹. Em contrapartida, outros comentadores defendem uma continuidade entre a deliberação das ações apropriadas e as virtudes, entendendo que estas constituem sim um critério importante para discernir qual curso de ação é apropriado ou não⁴⁶⁰. De todo modo, toda ação ética ocorre no mundo e, por conseguinte, deve estar ligada ao ‘uso dos indiferentes’ compreendidos como materiais para a ação⁴⁶¹. Nesse sentido, para deliberar sobre qualquer curso de ação, é imprescindível ponderar o valor dos indiferentes nela implicados. Torna-se, portanto, necessário avaliar quais indiferentes devem ser selecionados e quais devem ser rejeitados nas situações particulares, de modo a executar a ação apropriada ou requerida em “acordo com a natureza”.

⁴⁵⁹ Cf. Barney (2003), Brennan (2005), Vogt (2008).

⁴⁶⁰ Cf. Visnjic (2021), Vazquez (2022), Gill (2023).

⁴⁶¹ Cf. *Diss* 1.29.2; 2.17.8; *Ench* 48.3.

3.2.4.2 *katorthōmata* x *kathēkonta*

Todavia, o que define uma ação virtuosa ou viciosa, em acordo ou desacordo com a natureza? Existe alguma gradação entre a virtude e o vício neste esquema? Um bom ponto de partida para tentar responder a essas questões é a distinção entre os *katorthōmata* e os *kathēkonta*. Os *katorthōmata* são ações virtuosas perfeitas, exclusivas do Sábio estoico. Para os estoicos, os *katorthōmata* são identificados pela estabilidade (*eustathike*), compreendida não apenas pela frequência de sua realização, mas, sobretudo, identificados em termos motivacionais. Os sábios, aqueles que realizam os *katorthōmata*, são virtuosos porque possuem o conhecimento das virtudes e manifestam um comportamento profundamente harmônico consigo mesmos e com a ordenação do universo. Sua motivação é, ademais, inteiramente estável e consciente em todos os seus atos. Para os estoicos, o Sábio age compreendendo a harmonia geral do cosmos e seguindo a cláusula naturalista da ‘conformidade com a natureza’, o que lhe confere plena justificação em seus atos.

Em oposição aos *katorthōmata*, situam-se as ações dos ignorantes (*phauloi*), que incluem atos viciosos (*hamartiai*) e são inteiramente contrários à conduta virtuosa. Conforme atestam as fontes relevantes, os estoicos antigos consideravam haver uma oposição completa entre vício e virtude de tal modo que, em alguns registros, não se admitia qualquer gradação entre a conduta do Sábio e a do ignorante. Uma analogia clássica ilustra essa polaridade de ‘tudo ou nada’: a do afogamento. O vício é equiparado à submersão, pois não há estágio intermediário entre estar a salvo na superfície e estar afogado, independentemente da proximidade com a tona⁴⁶².

Em contraste, os *kathēkonta* (ações apropriadas ou prescritas) são ações que podem ser executadas tanto por tolos quanto por Sábios. Contudo, ainda que um não-sábio possa realizar um *kathēkon*, jamais o fará com a firmeza e a tenacidade características do Sábio. Nesse sentido, estas ações se configuram como intermediárias (ou deveres médios), acessíveis aos não sábios, mas que

⁴⁶² Cf. Plut., *Mor.* 1063a–b (= LS 61T, *SVF* 3.539); ver também Cic., *Fin.* 3.48.

permanecem sob a égide da ética das virtudes⁴⁶³. Isso ocorre porque a característica distintiva dos *kathekonta* são a sua justificação razoável (*eulogon*)⁴⁶⁴ que sustenta a ação e impede a mera casualidade, como argumenta Cícero em:

Existe ainda outra divisão do dever - diz-se que certo dever é, com efeito, ora «médio», ora «absoluto». Dever absoluto, segundo penso, poderemos chamar à ação correta, já que os Gregos denominaram-na *katorthoma*, enquanto *kathekon*, ao dever comum. Assim, aquilo que é reto definem-no como sendo o dever absoluto; dizem, porém, constituir um dever médio aquele em relação ao qual possa a razão provável (porque assim acontece) vir a ser atribuída. (Trad. Carlos H. Gomes).

Atque etiam alia divisio est officii. Nam et medium quoddam officium dicitur et perfectum. Perfectum officium rectum, opinor, vocemus, quoniam Graeci κατόρθωμα, hoc autem commune officium vocant. Atque ea sic definiunt, ut rectum quod sit, id officium perfectum esse definiant; medium autem officium id esse dicunt, quod cur factum sit, ratio probabilis reddi possit. (Cic. *Off* 1.8).

Além disso, os ‘deveres médios’ não são assim tão distintos dos ‘deveres perfeitos’ dos sábios, eles representam o cumprimento da função adequada, mas exigem o estudo e da prática para se estabelecerem na alma do agente. Este é um dos motivos pelos quais os filósofos do período imperial estão preocupados com a instrução e o exercício filosóficos:

Realmente, os deveres, que nestes livros vimos discutindo, são precisamente aqueles que os Estoicos denominam «inter-médios», isto é, comuns e acessíveis; muitos os desempenham com a sua excelência intelectual e a sua progressiva dedicação ao estudo. Porém, aquele dever que chamam «reto» é completo e incondicional e, como dizem, «satisfaz todos os requisitos»: a ninguém pertence, exceto, ao homem sábio. Contudo, quando alguma ação é desempenhada na circunstância de estarem os deveres ditos intermédios em evidência, consideramo-la como tendo sido totalmente cumprida; deve-se tal circunstância ao facto de a gente comum não perceber o quanto ela se aproxima da perfeição (e embora assim o entendam, julgam, no entanto, nada ter sido omitido). (Trad. Carlos H. Gomes)

⁴⁶³ Cf. Cic. *Fin.* 3.58-9.

⁴⁶⁴ Para discussão ver Brennan (1996).

Haec enim officia, de quibus his libris disputamus, media Stoici appellant; ea communia sunt et late patent, quae et ingenii bonitate multi assequuntur et progressionem discendi. Illud autem officium, quod rectum idem appellant, perfectum atque absolutum est et, ut idem dicunt, omnes numeros habet nec praeter sapientem cadere in quemquam potest. Cum autem aliquid actum est, in quo media officia compareant, id cumulate videtur esse perfectum propterea, quod vulgus, quid absit a perfecto, non fere intellegit; quatenus autem intellegit, nihil putat praetermissum; (Cic. *Off* 3.14-15).

A proposta de uma ética voltada para o indivíduo que progride ganhou corpo no Estoicismo Médio (especialmente com Panécio e Posidônio), mas adquiriu uma abordagem sistemática com os estoicos imperiais ou romanos, os quais se preocupam explicitamente com o indivíduo em progresso moral (*prokoptōn*). Em acordo com isso, a relação entre virtude e deliberação vai tomando outros contornos a partir da integração com a ideia de progressão moral. Desse modo, o papel da virtude não se restringe à descrição da conduta do agente perfeito; ela passa a operar como um critério decisivo na determinação do *kathēkon* para o agente em progresso, adequando-se às exigências contextuais da deliberação. Portanto, no âmbito da deliberação prática, a virtude assume um papel importante na identificação do *kathēkon* em situações particulares.

3.2.4.3 Não há regras fixas de conduta

Seguindo o posicionamento de comentários recentes, defendemos que os estoicos, notadamente Epicteto, abordam a deliberação moral alinhados à vertente que rejeita regras de conduta fixas por completo e admite a flexibilidade em adequação às circunstâncias específicas. Essa abordagem se fundamenta na compreensão de que o estoicismo é, em sua essência, “uma teoria do raciocínio moral que enfatiza a flexibilidade e a variabilidade situacional”⁴⁶⁵. Essa posição consolidou-se a partir de meados da década de 1990. Anteriormente, prevalecia a interpretação tradicional de que as ações apropriadas deveriam ser entendidas como

⁴⁶⁵ Inwood (1999, p. 95).

regras fixas por se assemelharem a comandos⁴⁶⁶; bem como pelas menções à lei comum e à reta razão enquanto instâncias capazes de prescrever ou proibir atos. Enquadram-se aqui os *kathēkonta* usuais, tais como obedecer aos pais, honrar a pátria e cultuar os deuses⁴⁶⁷.

Nesse sentido, acompanhamos a leitura de Visnjic ao pontuar que nenhum desses comandos ou prescrições se mantém em *todas* as circunstâncias. O autor argumenta que as injunções estoicas que *sempre* devem ser tomadas (*aēi kathēkei*) são demasiadamente vagas e genéricas, e, portanto, incapazes de operar como regras de conduta substantivas para delimitar com precisão um curso de ação⁴⁶⁸. A exigência de 'agir sempre *virtuosamente*' exemplifica tal abstração. Por outro lado, comandos de teor mais substantivos não se mantêm em todas as situações; um exemplo recorrente na literatura estoica é a permissão para desobedecer aos pais em determinados casos⁴⁶⁹. Assim:

Em suma, a interpretação da 'ausência de regras' permite injunções universais vagas, mas sustenta que não há regras de conduta substantivamente orientadoras da ação no sistema estoico nas quais um deliberador racional possa sempre confiar. (Visnjic, 2021, p. 37).

Por conseguinte, é preciso reconhecer que os estoicos sustentavam a violação de alguns tabus culturais⁴⁷⁰, este fato corrobora a segunda interpretação. No entanto, a ausência de regras precisas que ordenem o comportamento suscita a necessidade de critérios ou preceitos mais contextuais. Nesse cenário, podemos questionar qual mecanismo deve guiar o agente durante a deliberação em direção à ação virtuosa (ou *kathēkon*)?

⁴⁶⁶ Cf. DL 7.108.

⁴⁶⁷ Cf. SVF 3.314 = LS 67R, Stob. *Ecl* 2.96.10, 4.671 ff; DL 7.108; Mus. *Diat.* XVI.

⁴⁶⁸ Visnjic (2021, p. 36-7).

⁴⁶⁹ Ver discussão na *Diat* XVI de Musônio Rufo, intitulada “Se devemos obedecer aos pais em todas as coisas”, na qual o autor defende a desobediência caso o pai proíba o filho de estudar filosofia. Em Epicteto, essa tensão pode ser observada em *Diss.* 1.29.21, 3.3.5-10, onde o filósofo delimita que a autoridade externa não tem poder sobre a *proairesis* (escolha).

⁴⁷⁰ Como, por exemplo, o canibalismo, incesto etc. Cf. DL 7.131, 7.121, 7.188; S. E. *Adv Math.* 11.192.

3.2.4.4 Indiferentes e deliberação prática

Na discussão sobre a deliberação prática no estoicismo, é ponto pacífico que os indiferentes constituem os “materiais para a ação”⁴⁷¹. Por conseguinte, o *input* do processo deliberativo é o valor desses indiferentes e a deliberação se dá a partir do cálculo sobre esses valores (preferível e não preferível). Conforme observamos no primeiro capítulo, a própria noção de indiferente pode parecer questionável, senão contraditória. No entanto, junto a Gill, pensamos esta noção seja não só consistente com o sistema ético estoico, como também “psicologicamente crível”⁴⁷². Parece ser evidente que a consideração da indiferença das coisas externas para felicidade seja facilmente atestável; seria absurdo, por exemplo, alguém cair no chão aos prantos porque está chovendo, ou por conta de um engarrafamento. Acreditamos que qualquer pessoa sensata concordaria que a atitude mais adequada seja tratar tais ‘infortúnios’ como indiferentes. Além disso, dentre os indiferentes, como vimos, os estoicos destacam outras duas classes, os preferíveis e não preferíveis. Do mesmo modo, poucas pessoas discordariam que a saúde é preferível em relação à doença e isto podemos estender a diversos casos.

Todavia, como seria de se esperar, os estoicos também consideraram situações em que é mais adequado escolher um indiferente não preferível em detrimento de outro preferível, como a morte ou a dor. Um caso emblemático é o suicídio estoico, cujo maior exemplo talvez seja o caso de Catão: senador romano que escolhe o suicídio assim que visualiza a possibilidade de viver sob a lei de um tirano com o fim eminente da República romana⁴⁷³. Por conta disso, o critério do valor dos indiferentes (i.e., da sua ‘preferibilidade’) não é suficiente (ainda que necessário) para a tomada de decisão. Para que o processo deliberativo se concretize, outros critérios além dos indiferentes devem ser considerados. Essa exigência constitui a formulação central do problema da deliberação prática no Estoicismo e o ponto de partida para discutir o papel de outros fatores como o das virtudes.

⁴⁷¹ Cf. *Diss* 1.15.2, 1.29.2, 2.5.1.

⁴⁷² Gill (2023, p. 53).

⁴⁷³ Cf. *Cic. Off* 1.112; *Fin.* 3.60 (= SVF 3.763).

Porém, qual papel a virtude desempenha, efetivamente, no processo deliberativo? Quais critérios além do valor dos indiferentes preferíveis devem ser levados em conta? Havia uma certa divergência entre os primeiros estoicos quanto ao estatuto axiológico dos indiferentes. Embora houvesse consenso de que apenas a virtude é determinante para a felicidade⁴⁷⁴, enquanto os indiferentes eram tratados como os materiais da ação. Aristão, por sua vez, não considerava haver qualquer tipo de valor nas coisas que figuram entre o vício e a virtude, indicando uma postura de indiferença completa em relação a esses intermediários:

Aristão, o Calvo, nasceu em Quíos, e era chamado de Sereia. Afirmava que o fim é viver indiferente a tudo que não é virtude ou vício, não admitindo distinção alguma entre coisas indiferentes, pois as considerava todas iguais. (Trad. mod. Gama Cury).

Ἀρίστων ὁ Χῖος ὁ Φάλανθος ἐπικαλούμενος Σειρήν. Τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας μηδ' ἡντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα, ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα· (D.L. 7.160 [LS 58 G]).

Por outro lado, Crisipo argumenta que a adoção de tal perspectiva conduziria a uma espécie de inação e incapacidade de agir nas circunstâncias particulares, tornando a própria virtude e sabedoria inúteis⁴⁷⁵. Ora, seguir a proposta de Aristão implicaria não dispor de meios para realizar qualquer escolha, uma vez que tudo aquilo que é objeto de escolha seria tratado como igualmente indiferente. Dessa forma, Crisipo estabelece aquilo que viria a se tornar a posição ortodoxa estoica de que os indiferentes eram o fundamento das ações apropriadas e a matéria da virtude⁴⁷⁶. Nesse sentido, os indiferentes podem ser tratados em acordo ou desacordo com a natureza na medida em que proporcionam os meios para a realização das virtudes (e, portanto, da felicidade). Assumindo que os indiferentes têm um valor intrínseco (*axia*) segundo os estoicos⁴⁷⁷, e compreendendo a virtude como uma forma de conhecimento ou expertise útil para a seleção de

⁴⁷⁴ Sobre a autossuficiência da virtude para a felicidade (*eudaimonia*), Cf. DL 7.127, 7.101; Cíc., *Tusc.* 5.1; *Fin.* 3.32; Sên., *Ep.* 85.2; Plut., *Stoic. rep.* 1035c.

⁴⁷⁵ Cf. Cíc., *Fin.* 3.50, 4.25; Plut., *Stoic. rep.* 1034D.

⁴⁷⁶ Cf. Cíc. *Fin.* 3.50 (LS 58 I), Plut. *Comm. Not.* 1069 E (=LS 59 A).

⁴⁷⁷ Cf. Stob. *Ecl.* 2.83 (SVF 3.124 = LS 58D); 2.84 (SVF 3.128 = LS 58E).

indiferentes⁴⁷⁸. Então, os indiferentes podem sim trazer alguma contribuição para a vida feliz.

No entanto, há uma diferença notória entre a virtude e os indiferentes preferíveis: enquanto a virtude traz benefício consistentemente e é determinante para a felicidade, os indiferentes preferíveis dependem das circunstâncias e podem ou não beneficiar o agente, não são determinantes para a felicidade. Ademais, uma escolha virtuosa pode deixar de lado um indiferente preferível e optar por um indiferente não preferível (como a doença ou a pobreza) se a situação assim o exigir. Por fim, se a virtude é entendida pelos estoicos como algo necessário e suficiente para a felicidade, o mesmo não se aplica aos indiferentes preferíveis.

No contexto da Estoicismo imperial, esse debate parece ser reacendido, enquanto figuras como Cícero e Sêneca estão alinhados à ortodoxia estoica enfatizando o valor intrínseco dos indiferentes, outros autores posteriores parecem assumir uma aproximação a Aristão. Epicteto, por sua vez, apresenta uma posição distinta nesse contexto, ele parece mitigar o valor dos indiferentes, concentrando-se na sua famosa distinção entre aquilo que está ou não dentro do seu campo de atuação⁴⁷⁹ (*eph' hēmin* e *ouk eph' hēmin*). Talvez produzindo uma aproximação em relação a Aristão, mas sem radicalizar. Em algumas passagens, no entanto, Epicteto reconhece algum valor nos indiferentes preferíveis: citando Crisipo, considera lícito buscar aquilo que é “mais em acordo com a natureza”, enquanto os planos da Providência nos são desconhecidos⁴⁸⁰; ou mesmo julgando razoável escolher alimentar-se em detrimento de passar fome, ou a saúde ao invés da doença⁴⁸¹. Porém, Epicteto jamais utiliza o termo “preferível”⁴⁸² e prefere se concentrar em considerar injunções éticas mais amplas para guiar a ação nos casos particulares. Seu enfoque na prática e tendência a enfatizar a aplicação dos princípios morais nas situações concretas está relacionado a uma ‘desenfatização’ do valor dos indiferentes, restringidos ao mero uso⁴⁸³. Consequentemente, o exercício filosófico

⁴⁷⁸ Cf. Stob. *Ecl.* 2.59.4–7 (5b1); 2.63.6–7 (5b5); 2.76.9–14 (SVF 3.57 = LS 58K); 2.83–4 (SVF 3.124 = LS 58D); 2.84 (SVF 3.128 = LS 58E); S. E. *M.* 11.246; Cic. *Fin.* 3.13 (SVF 3.15 = LS 64A); 3.50 (SVF 1. 365 = LS 58I).

⁴⁷⁹ Cf. *Diss.* 1.4.27; 1.25.1.

⁴⁸⁰ *Diss.* 2.6.9–10.

⁴⁸¹ *Diss.* 1.27–11, 37.

⁴⁸² Ver LS 58.

⁴⁸³ *Diss.* 2.5.

tem como objetivo enrijecer os princípios estudados e tornar a capacidade de escolha mais responsiva e contextual.

3.2.4.5 Ortodoxia estoica: indiferentes preferíveis têm valor intrínseco

Como dissemos, os estoicos consideravam que os indiferentes preferíveis possuem valor natural. Há uma indicação de que essa posição possa ser explicada pela teoria estoica da *oikeiōsis*, cujo impulso primário de autoconservação estabelece o que deve ser selecionado ou evitado para a manutenção da nossa natureza e constituição. Nessa perspectiva, os indiferentes preferíveis adquirem valor positivo na medida em que contribuem para a conservação da nossa natureza enquanto seres racionais⁴⁸⁴. Esta é a proposta de Gill, para quem esse ‘valor natural’ é elucidado, sobretudo, pela dinâmica de seleção e repulsa daquilo que concorre ou não para a preservação da constituição do organismo, nos termos da teoria da *oikeiōsis*. Corrobora essa interpretação o fato de que as listas mais completas de indiferentes incluem, entre os preferíveis, fatores externos que contribuem para a nossa natureza social:

Eles são valiosos porque nos permitem realizar nossa natureza enquanto seres humanos. Creio que isso ajuda a explicar por que a lista de indiferentes preferíveis inclui não apenas as necessidades básicas, como a vida e a saúde, mas também características que promovem nossa natureza enquanto animais racionais e sociais, incluindo os vínculos familiares e a reputação ou aceitação por parte de outros seres humanos. (Gill, 2023, p. 57).

A proposta interpretativa que escolhemos adotar sustenta que o impulso primário da *oikeiōsis* não visa apenas a seleção de coisas externas, mas, sobretudo,

⁴⁸⁴ Segundo a lista mais conhecida e completa, Gill relata ter encontrado em Estobeu três tipos de indiferentes: “(1) psicológicos: incluindo capacidade natural, progresso (ético) e boa memória; (2) corporais: incluindo saúde e percepção sensorial; e (3) externos: incluindo pais, filhos, posses em justa medida e aceitação por parte de outros seres humanos.” (Stob. *Ecl* 7b, 2.80.22–81.6). Gill pontua que os estoicos consideravam que diante dos indiferentes a nossa atitude deve ser apenas a seleção ou a rejeição, enquanto a atitude adequada em relação aos bens é a escolha (*ekloge*). Querendo dizer com isso que a atitude em relação às virtudes é mais estável e não qualificada, enquanto em relação aos indiferentes deve haver sempre algum tipo de cautela (Stob *Ecl*. 5o, 2.75.1–6, 6f, 2.78.7–12, 7, 2.79.1–17; Cic. *Fin*. 3.20–1). Ver Gill (2023, p. 57).

a deliberação das ações que devem ser realizadas ou evitadas em conformidade com a conservação da parte diretriz da alma (*hēgemonikon*). Consequentemente, enquanto Gill reconhece o valor positivo e natural nos indiferentes preferíveis, Klein enfatiza que o padrão de motivação está ligado à nossa natureza regida pela racionalidade, sendo, nesse sentido, um padrão de motivação de segunda ordem (ou ordem superior) sob a condição de conformidade com a natureza. No entanto, ambos concordam que esses indiferentes preferíveis, que não se limitam à sobrevivência, estão vinculados a características puramente humanas e às nossas funções próprias, contribuindo em alguma medida para a conformação com a natureza.

Seguindo essa linha, podemos perceber que a teoria estoica da apropriação (*oikeiōsis*) proporciona ao agente moral plenamente racional o que os estoicos chamam de pré-noções (*prolēpseis*). São noções morais e cognitivas inatas que podem adquirir uma certa complexidade com amadurecimento da racionalidade. Nesse caso, a autopreservação, que no âmbito animal tem um aspecto meramente instintivo, no humano plenamente racional pode tomar contornos morais relevantes para a própria noção de finalidade da vida⁴⁸⁵.

3.2.4.6 Indiferentes preferíveis e virtudes

Retomemos a discussão acerca da distinção entre as virtudes ou bens e os indiferentes preferíveis. A esse respeito, Gill indica que tal diferença se expressa em três aspectos distintos: (1) o benefício, (2) o uso correto e (3) o conhecimento ou expertise. Quanto ao primeiro ponto, já dissemos o suficiente, mas vale reforçar que, para os estoicos, o benefício é algo constitutivo do bem e da virtude. Com efeito, é próprio do bem ser aquilo a partir do qual se obtém o benefício, aquilo em função do qual o benefício existe. Para Epicteto, por exemplo, o agente virtuoso, aquele que possui o conhecimento e as técnicas relativas às virtudes e realiza suas

⁴⁸⁵ Para discussão ver: Klein (2014); Striker (1983); Inwood (1985); Gill (2023).

ações em harmonia com isso, gera benefício para si mesmo e para os que estão à sua volta. Os indiferentes, por outro lado, nem beneficiam nem causam danos.

O ‘uso correto’ dos indiferentes é tratado como uma característica marcante da virtude (i.e., o agir corretamente). Esta é uma das definições da virtude da Prudência (*phronēsis*) descrita pelos estoicos como “o conhecimento sobre o que deve ser feito e o que não deve” bem como “do que é bom, mal e indiferente”⁴⁸⁶. Por outro lado, os indiferentes são aquilo sobre o que se deve realizar um uso correto, “os materiais para ação”. Nesse sentido, para que os indiferentes preferíveis de fato gerem benefício é necessário o uso correto deles, de tal forma que, por si mesmos, não é adequado dizer que eles são capazes de nos beneficiar consistentemente. Gill resume muito bem esse pensamento em:

As virtudes são expressões cruciais da agência humana; elas determinam nossos juízos, caráter, motivação, nossas ações e nossas relações com outras pessoas. Mais precisamente, elas constituem formas de conhecimento ou de expertise e, assim, moldam nossa agência de modo a configurar o “uso correto” dos indiferentes e conduzir à felicidade, concebida como a vida de acordo com a natureza. De modo análogo, os vícios nos prejudicam ao nos impedir de agir dessa forma. Os indiferentes, enquanto categoria, não desempenham esse papel central em nossa agência, na conformação de nossa vida e felicidade — ou de seu oposto. Os indiferentes preferíveis constituem, pode-se dizer, as condições básicas ou o quadro de referência de uma vida humana boa: ter vida, boa saúde, bens materiais e um certo tipo de contexto social. Mesmo os indiferentes de ordem psicológica, como a capacidade natural ou a boa memória, apenas fornecem a base para a construção de uma vida feliz. (Gill, 2023, p. 61).

Para Epicteto, um aspecto central da prática filosófica reside no reconhecimento da indiferença das coisas externas e na atenção ao uso que delas fazemos. Contudo, a posição epictetiana quanto aos indiferentes apresenta certa ambiguidade. Como vimos, em uma passagem atribuída à Crisipo, ele relata que, diante do nosso total desconhecimento acerca dos desígnios divinos e do futuro, o mais adequado é ater-se às coisas que mais parecem ser de acordo com a natureza⁴⁸⁷. No entanto, Epicteto esforça-se diligentemente para estabelecer uma

⁴⁸⁶ Cf. Stob, *Ecl.* 2. 59,4-60,2; 60,9-24 (*SVF* 3.262 = LS61H).

⁴⁸⁷ *Diss.* 2.6.9-10 (*SVF* 3.191 = LS 58 J).

postura de indiferença em relação aos indiferentes em geral. A própria distinção entre as coisas *eph' hēmin* e *ouk eph' hēmin* sugere uma rejeição, ao menos pragmática, da tripartição axiológica da *Stoa* ortodoxa.

Nesse contexto, há um intenso debate moderno acerca do papel das virtudes no processo deliberativo segundo os estoicos. Uma corrente acredita que apenas o valor seletivo dos indiferentes é relevante para deliberação nos casos particulares, enquanto outra defende a integração com noções de virtude e natureza humana. Diante dessa discussão, adotamos a perspectiva interpretativa que considera a ética estoica isenta de regras fixas de conduta. Por fim, recorreremos aos estoicos antigos para estabelecer sua posição quanto ao valor intrínseco dos indiferentes. A discussão a seguir abordará a interpretação integrativa da teoria da ação estoica. Para isso, partiremos das elucubrações de Gill sobre a descrição da generosidade presente em *Dos Deveres* de Cícero, e descreveremos a reconstituição da teoria estoica da ação proposta por Visnjic. Assim, nosso objetivo final é analisar a estrutura da ética de Epicteto sob um viés integrativo que articule virtude e natureza à seleção dos indiferentes. Com o objetivo final de responder ao problema principal da consistência teórica das “ações comunitárias”.

3.2.5 Deliberação prática.

No que se segue, buscaremos apresentar a discussão mais recente sobre o tema da deliberação estoica, tanto à luz do nosso problema inicial como também buscando compreender como Epicteto se posiciona diante da ortodoxia estoica. Assim, apresentaremos a discussão entre os comentários salientando os pontos que tocam ou dizem respeito a Epicteto, para em seguida descrever qual o mecanismo de deliberação por trás das ações comunitárias. Em outras palavras, nosso objetivo será determinar quais são as motivações, as razões e os critérios que devem ser levados em conta por um agente ao deliberar por uma ação que visa ao bem do outro.

Nessa perspectiva integrativa, é possível identificar uma relação direta entre felicidade, virtude e seleção de indiferentes no âmbito da teoria estoica da

ação. A felicidade (*telos* da vida) é definida pelos estoicos como a “vida segundo a natureza”. Como vimos, a natureza é concebida tanto a partir de uma visão cósmica, pressupondo um cosmos racionalmente estruturado e determinado, unido em uma totalidade que abarca todos os seres, com destaque para deuses e humanos. Como também a partir da própria natureza humana dotada de razão, instrumento que permite ao agente compreender o ordenamento cósmico, e de sociabilidade natural, expressa na ideia de irmandade universal. Além disso, examinamos como os estoicos inferem os princípios éticos a partir dos padrões naturais observáveis do comportamento animal e do próprio ordenamento do cosmos.

Nesse contexto, a virtude é concebida como o conhecimento ou *expertise* essencial para moldar uma vida segundo a natureza (uma vida feliz), compreendida também como uma “disposição estável da alma”⁴⁸⁸. No âmbito da teoria da ação, nossa agência no mundo manifesta-se como uma disposição perfeita para realizar a correta seleção de indiferentes, o que significa selecioná-los em conformidade com as razões geradas pelo seu valor (*axia*). Como vimos, ao contrário dos indiferentes, que podem ou não compor a felicidade (conforme estejam ou não em acordo com a natureza), a virtude é o único bem e, conseqüentemente, o fator determinante para a vida feliz.

As definições das virtudes, contudo, mostram-se excessivamente genéricas, suscitando dúvidas sobre se o agente considera diretamente seu conteúdo epistêmico ao deliberar sobre casos particulares. Nesse sentido, é possível dizer que a virtude possui um sentido intencional ou adverbial no que diz respeito à qualificação de uma determinada ação X: realiza-se a ação *virtuosamente*⁴⁸⁹. O vício opera de modo oposto, porém sem influenciar diretamente a determinação da ação.

Por outro lado, toda ação implica necessariamente uma discriminação entre os indiferentes, a chamada *seleção estoica* (*eklogē*). Nesse ponto, o critério da natureza é novamente trazido à tona, ainda em referência à teoria estoica da apropriação, ancorada nos impulsos instintivos de busca e aversão observáveis no comportamento dos animais e das crianças. Aquilo que deve ser selecionado (*lepta*)

⁴⁸⁸ Cf. D.L. 7.89 (SVF 3.39 = LS 61A); 7.115, 7.151; Stob. *Ecl.* 2.62.7–14 (5b3); 2.65.9–11 (5b8); Cic. *Fin.* 3.21 (LS 59D (4–5)).

⁴⁸⁹ Vazquez (2022, p. 2).

é, portanto, o que está em conformidade com a natureza (*kata physin*); o seu oposto deve ser rejeitado. Os indiferentes que estão de acordo com a natureza devem ser escolhidos e possuem um certo valor intrínseco, segundo a ortodoxia estoica. O acordo ou desacordo com a natureza é, portanto, o que confere algum valor aos indiferentes. Evidentemente, não se trata de um valor moral, pois somente a virtude é verdadeiramente boa. Trata-se, antes, de um valor seletivo ou prático, capaz de proporcionar benefícios quando utilizado de maneira correta, isto é, em conformidade com a virtude. Porém, o valor seletivo dos indiferentes é capaz de gerar motivos ou razões para algum tipo de ação.

A tensão na teoria da ação estoica reside no conceito de ação apropriada (*kathēkon*). Os *kathēkonta* podem ser entendidos como a correta seleção de indiferentes em uma dada situação. São consideradas *kathēkonta* clássicos dos estoicismo: honrar os pais, os irmãos e a pátria etc.⁴⁹⁰. Enquanto ações reprovadas são: trair a pátria, roubar os pais e templos etc. Nesse sentido, as ações apropriadas (ou *kathēkonta*) podem, em diversas situações, exigir a escolha de indiferentes não preferíveis, enquanto ações reprováveis podem envolver a escolha de indiferentes preferíveis. Um exemplo clássico é a atitude de morrer pela pátria, no qual se escolhe a morte, um indiferente não preferível⁴⁹¹. O mesmo paradoxo aplica-se às teses consideradas absurdas sustentadas pelos estoicos como por exemplo o canibalismo, incesto etc.⁴⁹² Por fim, o problema central na teoria estoica da ação pode ser assim formulado: se o valor dos indiferentes é uma fonte de motivos para a ação (impulsos), como pode o agente estar justificado em escolher algo não preferível? Em suma, a variabilidade da adequação de uma ação não é acompanhada pela variabilidade do estatuto axiológico dos indiferentes envolvidos⁴⁹³.

⁴⁹⁰ Uma lista de *kathēkonta* podem ser encontrados nos fragmentos de Hieroclés.

⁴⁹¹ O exemplo mais conhecido é o suicídio de Catão.

⁴⁹² Cf. Cic., *Fin.* 3.60 = *SVF* 3.763; Plut., *Stoic. repugn.* 1042d = *SVF* 3.759; Plut., *Comm. not.* 1063c–1064c = *SVF* 3.762. Para discussão ver Visnjic (2021, p. 39-42).

⁴⁹³ Vazquez (2022, p. 3).

3.2.5.1 Prefereabilidade dos indiferentes x bondade das virtudes: Carnéades x estoicos; resposta estoica; problema contemporâneo.

Seguindo essa linha, é possível questionar se os estoicos admitem, na deliberação virtuosa, dois padrões distintos: a ‘prefereabilidade’ dos indiferentes e a bondade do bem e da virtude⁴⁹⁴. Tal *aporia* foi primeiramente levantada pelo cético Carnéades, acusando os estoicos de sustentar duas finalidades para a vida (tanto os indiferentes preferíveis como a própria felicidade) ou, alternativamente, de estabelecer uma discrepância entre o *telos* da vida e o princípio que orienta a deliberação prática⁴⁹⁵. Desse modo, a objeção aponta para o risco de uma duplicidade de fins, fundamentada na tese controversa de que os indiferentes possuem valor seletivo intrínseco.

No entanto, as formulações teleológicas dos estoicos do séc. II a.C. enfatizam a seleção de indiferentes como modelo da ação virtuosa e da vida feliz. Por isso, as críticas antigas, especialmente protagonizadas por Carnéades, perdem vigor diante delas, pois a felicidade consiste na seleção *estável* de indiferentes:

Diogenes: ‘ser razoável na seleção e rejeição das coisas em acordo com a natureza’ (...) e Antípatro: ‘viver regularmente selecionando as <coisas> em acordo e rejeitando as <coisas> em desacordo com a natureza’. Frequentemente definia dessa forma: ‘fazer tudo em acordo consigo mesmo de modo regular e permanente para alcançar os preferíveis em acordo com a natureza’.

<Διογένης> δέ· ‘εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ’. (...) <Ἀντίπατρος> δέ· ‘ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς’. Πολλάκις δὲ καὶ οὕτως ἀπεδίδου· ‘πᾶν τὸ καθ’ αὐτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν’. (Estob. *Ecl.* 6a, 2.76.9–15 =LS 58K).

A resposta estoica é bem clara: a seleção dos indiferentes realizada de modo razoável e invariável integra a felicidade e o objetivo da vida, não se tratando

⁴⁹⁴ A própria estrutura do *De Officiis* de Cícero descreve em alguma medida o problema entre dois padrões de deliberação e cumprimento da finalidade da vida humana. Cf. Cic. *Off* 1.9.

⁴⁹⁵ Cf. Plut. *Comm. Not.* 1070 F–1071 B (LS 64 C); Cic. *Fin.* 3.22.

de aspectos separados. A ideia principal é que a felicidade consiste em uma forma específica de seleção dos indiferentes marcada pela razoabilidade e invariabilidade. Cabe notar que esses critérios se alinham adequadamente com as definições de virtude, cujas características de estabilidade, consistência e invariabilidade são constantemente ressaltadas nas fontes estoicas⁴⁹⁶.

3.2.5.2 Problema e discussão moderno: decisão dividida x estratégia integrada

Contudo, a resposta estoica deixa em aberto qual o critério exato que rege a seleção virtuosa dos indiferentes. Diante dessa lacuna, comentários contemporâneos buscam conferir maior clareza ao modo como os estoicos descrevem a escolha adequada desses indiferentes. Conforme o mapeamento do debate realizado por Vazquez, a leitura de Barney (2003) atribui contornos ‘utilitaristas’ para o problema do critério para a deliberação prática, sugerindo que os agentes virtuosos buscam maximizar o estoque de indiferentes preferíveis⁴⁹⁷. No entanto, essa interpretação encontra barreiras nas situações de dilema moral, como o retorno do cônsul Marco Régulo⁴⁹⁸ ou o suicídio de Catão, nos quais o agente escolhe deliberadamente um indiferente não preferível, como a morte. Isso indica que, embora o critério da ‘prefereabilidade’ entre em ação nos processos deliberativos particulares, ele não é suficiente para compreendermos a deliberação virtuosa como um todo.

Por outro lado, se atentarmos às definições de virtude e felicidade⁴⁹⁹, somos levados a concordar que a virtude é concebida como o conhecimento e *expertise* sobre a condução da vida feliz, uma vida em acordo com a natureza. Cabe notar que a natureza aqui referida possui dupla dimensão: abrange tanto a natureza humana caracterizada pela racionalidade e pela sociabilidade, como uma natureza universal que leva em conta conceitos como cosmos, ordenamento racional,

⁴⁹⁶ Cf. D.L. 7.89 (SVF 3.39 = LS 61A); SVF 1.202; Stob., *Ecl.* 2.66.14-67.4 (SVF 3.560 = LS 61G).

⁴⁹⁷ Barney (2003, p. 321–5; 304–19) *apud* Gill, 2023.

⁴⁹⁸ Cic. *Off* 3.99-115.

⁴⁹⁹ Ver subcapítulo 3.2.3. Cf. DL 7.87 (SVF 3.4); SVF 3.198.

unidade, cuidado de si e do outro. Nesse sentido, para alcançarmos uma compreensão integrada do processo deliberativo, devemos investigar como a seleção de indiferentes a partir do critério da ‘prefereabilidade’ está em harmonia com as forças normativas, sustentadas por uma noção de virtude e felicidade. Como aponta Gill, não é somente o peso (ou preferência) do indiferente que determina a ação virtuosa, mas também o juízo de que aquela ação é correta e o seu alinhamento com a felicidade e a virtude:

A pessoa virtuosa precisa ter uma compreensão correta de preferibilidade e não-preferibilidade, e ser capaz de ponderar esse fator, na medida em que afeta a si mesma e às outras pessoas envolvidas, na situação específica em que se encontra. Contudo, o que determina sua seleção de quais indiferentes alocar para si e para os outros é o seu juízo sobre qual curso de ação é correto sob as circunstâncias. Seu juízo sobre o que é correto é moldado por uma compreensão de que tipo de ações estão em consonância com as virtudes e, de forma mais ampla, que tipo de ações contribuem para viver uma vida feliz (uma vida segundo a natureza). (Gill, 2023, p. 67).

O *De Officiis*, de Cícero, é a única obra estoica completa sobrevivente dedicada ao tema da ação estoica. Por isso, ela é crucial para a compreensão da teoria da ação e do processo deliberativo do estoicismo. Gill considera essa obra a chave para entendermos como o pensamento estoico propõe um processo decisório integrado, que considera o peso dos indiferentes, mas também as exigências da natureza e da virtude. Tal perspectiva estabelece um contraponto a outras interpretações que entendem o processo deliberativo estoico como partido entre dois padrões de deliberação ou duas finalidades para vida (nomeadamente, a ‘prefereabilidade’ dos indiferentes preferíveis e a bondade do bem e da virtude). Isso se justifica porque a obra apresenta uma visão completamente integrada da deliberação prática, levando em conta o peso dos indiferentes em união com considerações sobre a natureza e a virtude, de modo consistente com a busca pelo curso de ação *correto*.

3.2.5.3 Interpretação de Gill sobre *De Officiis* 1

O *De Officiis* de Cícero é dividido em três partes, a primeira é dedicada ao *honestum* (correto), isto é, ao bem. A segunda é dedicada ao que é útil (*utilia*), isto é, o que é benéfico, e que podemos interpretar como os indiferentes preferíveis. Enquanto a terceira é dedicada a um possível conflito entre as dois primeiros conceitos⁵⁰⁰. Nesse sentido, a primeira parte do livro trata basicamente da relação entre a ação apropriada e as quatro virtudes cardeais características dos estoicismo:

É tríplice, por conseguinte, como pensa Panécio, a deliberação de um conselho que se toma. Com efeito, por um lado, questiona-se se um determinado ato é honesto ou moralmente errado; em tal deliberação frequentemente são os espíritos levados a tirar conclusões contrárias. Mas, por outro lado, examinaram e consideraram a questão de se a ação visada é ou não conducente ao conforto e alegria de viver, aos meios de subsistência e à riqueza, à influência, ao poder, por meio dos quais possam eles ajudar-se, a si próprios e aos amigos; todo este problema conflui numa questão de utilidade. O terceiro tipo de dúvida surge sempre que aquilo que parece ser útil parece entrar em conflito com aquilo que é honesto. (Trad. Carlos H. Gomes).

Triplex igitur est, ut Panaetio videtur, consilii capiendi deliberatio. Nam aut honestumne factu sit an turpe dubitant id, quod in deliberationem cadit; in quo considerando saepe animi in contrarias sententias distrahuntur. Tum autem aut anquirunt aut consultant ad vitae commoditatem iucunditatemque, ad facultates rerum atque copias, ad opes, ad potentiam, quibus et se possint iuvare et suos, conducat id necne, de quo deliberant; quae deliberatio omnis in rationem utilitatis cadit. Tertium dubitandi genus est, cum pugnare videtur cum honesto id, quod videtur esse utile. (Cic. *Off.* 1.9).

Assim, o que é correto é inicialmente tratado a partir da sua relação com o que é *honestum* e, posteriormente, tratado a partir da sua relação com a seleção e alocação de indiferentes. É um consenso que o livro é endereçado especialmente a quem está em progresso moral, diferenciando-se das epítomes estoicas por não se limitar a apresentar tecnicamente a doutrina, mas por providenciar ao leitor algo

⁵⁰⁰ Cic. *Off.* 1.9.

como um *guia de vida*, ou orientação para a vida⁵⁰¹. A estratégia argumentativa mescla a apresentação das doutrinas estoicas com referências diretas a acontecimentos históricos (em especial da história romana), experiências pessoais de Cícero e eventos mitológicos. Nesse sentido, Cícero imprime no seu texto as características essencialmente romanas no tema dos deveres ou ações apropriadas, marcando, por vezes, um alinhamento com o *mos maiorum* romano. O que implica dizer que a obra oscila entre a apresentação de doutrinas essencialmente estoicas⁵⁰², e aconselhamentos a partir de situações particulares, experiências próprias de Cícero como também a análise de exemplos históricos, uma espécie de guia romano de ação. De certa forma, essas características aproximam-se de aspectos fundamentais das *Diatribes* de Epicteto, nas quais as exposições da doutrina estoica estão associadas à avaliação de casos concretos, à estrutura dos diálogos socrático e menções aos mitos fundadores da cultura greco-romana. O resultado é um texto rico, profundamente voltado ao indivíduo que busca o aperfeiçoamento moral por meio dos exercícios filosóficos.

3.2.5.4 Livro I do *De Officiis* e a proposta de Gill de uma integração entre natureza, virtude e seleção de indiferentes

De modo mais detido, o primeiro livro do *De Officiis* apresenta as ações apropriadas em função das virtudes e das ações características da virtude, entendidas como os primeiros indicadores dos *kathēkonta*⁵⁰³. Cícero examina a relação entre natureza e virtude, na medida em que a virtude é compreendida como a *expertise* ou o conhecimento que torna possível uma vida feliz e em conformidade com a natureza. A noção de natureza é examinada sob dois aspectos: o racional, que ressalta nossa capacidade de referência ao todo; e o social, que enfatiza a sociabilidade natural do ser humano e fundamenta a ideia de uma irmandade

⁵⁰¹ Uma evidência importante para tal interpretação reside no endereçamento da obra ao filho de Cícero (Cic. *Off.* 1.1–4) e suas constantes referências à própria experiência de vida. Cf. Gill (2023); Visnjic (2021).

⁵⁰² Cabe a notar as referências explícitas de Cícero ao pensamento de Posidônio e Panécio, escolarca da escola estoica no seu período médio.

⁵⁰³ Cic. *Off.* 1.15.

universal entre todos os homens (concepção sustentada pela teoria estoica da *oikeiōsis*)⁵⁰⁴. Dado que as ações apropriadas são estruturadas a partir do cálculo do valor dos indiferentes, podemos argumentar que as referências mais gerais à natureza e à virtude são também determinantes para a decisão por uma ação apropriada. Consequentemente, temos uma relação entre natureza, virtude e ações apropriadas.

Se compreendermos que os *kathēkonta*, assim como os indiferentes, não têm valor moral definido; e que não são, como os *katorthōmata*, ações perfeitamente corretas às quais somente o sábio estoico seria capaz de deliberar em uma dada situação específica⁵⁰⁵. Podemos, então, afirmar que Cícero não só se dirige aos que buscam progresso moral, como também evita propor uma série de preceitos rígidos para guiar ações em qualquer situação. Assim como Cícero, Epicteto não é categórico ao tratar de ações apropriadas, rejeitando ideias fixas para deliberação moral. Ao contrário, esses autores oferecem indicações e critérios fluidos que auxiliam a deliberação em situações específicas e que podem se adaptar de acordo com o contexto.

Acreditamos que a escolha de Gill por trabalhar o tema da virtude da generosidade (*Liberalitas*), um dos aspectos altruístas da Justiça, visa tratar precisamente da relação entre virtude, natureza e deliberação no estoicismo. Desse modo, o Livro I inicia com uma breve descrição da teoria estoica da apropriação com referências às pré-noções características das virtudes cardeais⁵⁰⁶. Num segundo momento, o tema principal passa a ser a estrutura da sociabilidade natural dos humanos que perpassa tanto a irmandade cósmica entre toda a humanidade como as relações nos círculos sociais mais restritos (família, cidade etc.)⁵⁰⁷. Tais elementos pavimentam o caminho para a teoria das quatro *personae*, à qual comentadores consideram ser a inspiração para a ética dos papéis de Epicteto⁵⁰⁸ e fortemente influenciada pelo pensamento de Panécio.

⁵⁰⁴ Cic. *Off.* 1.11-115.

⁵⁰⁵ Para a distinção entre *kathēkon* e *katorthōma*: Cf. Cic. *Off.* 1.8; Stob. *Ecl.* 2.85.13–86.4 (SVF 3.494). Para discussão ver Gill (2023, p. 73), Brennan (2005, p. 43), Vazquez (2022, p. 3).

⁵⁰⁶ Cic. *Off.* 1.11–15.

⁵⁰⁷ Cic. *Off.* 1.50–9.

⁵⁰⁸ O termo *persona*, que também pode ser traduzido por ‘máscara’, é o termo latino para πρόσωπον que aparece diversas vezes em Epicteto mas toma um caráter terminológico em *Diss* 1.2 como um critério de deliberação. Cf. Visnjic (2021); Johnson (2013).

A teoria ciceroniana apresenta quais critérios do caráter humano devem ser levados em conta para deliberação. Primeiro, consideramos a primeira *persona*⁵⁰⁹, aquela que descreve a nossa humanidade de forma geral. As *personae* individuais discriminam talentos, inclinações pessoais, caráter e contexto sociocultural, individualizando o agente e fornecendo critérios essenciais para suas decisões. Assim, as quatro *personae* podem ser descritas desse modo: a primeira é a natureza humana compartilhada por todos, definida pela racionalidade e sociabilidade. A segunda reside na individualidade de cada pessoa, incluindo aspectos físicos e temperamentais; ilustrada pela *gravitas* de Catão⁵¹⁰. A terceira é determinada por fatores externos e pelo destino (bens, reputação etc.). Por fim, a quarta *persona* é aquela manifestada através da escolha pessoal sobre sua carreira e vocação na vida⁵¹¹. Assim como em Epicteto, as quatro *personae* fornecem critérios decisórios, e a adequação nas *personae* específicas informa o *kathekon* específico.

3.2.5.5 Deliberação prática e a virtude da Generosidade

A abordagem do correto (*honestum*) parte inicialmente de sua vinculação com a virtude e o conceito de natureza, para então examinar sua relação com a seleção e alocação de indiferentes, tanto para si quanto para outrem. Um excelente caso para analisar esse raciocínio é a discussão de Cícero sobre a virtude da generosidade, um aspecto da Justiça. Em Ário Dídimos, a Justiça é definida como o ‘conhecimento sobre o que é devido a cada um’⁵¹², e essa é uma definição corrente na ortodoxia estoica. Cícero adota essa definição, e assim como Ário apresenta uma parte fundamental de cada uma das virtudes, mas acompanhado de um segundo aspecto social:

O primeiro dever desta virtude consiste em evitar que um indivíduo cause dano a outro, a menos que a isso seja motivado por injustiça, e, seguidamente,

⁵⁰⁹ Ver tópico 6 do 2º Capítulo.

⁵¹⁰ Cic. *Off.* 1.112.

⁵¹¹ Cic. *Off.* 1.107-21.

⁵¹² Cf. Ar. Did., *Epit.* 2.7.5b1.5

em garantir que se utilize os bens comuns em proveito da comunidade e os particulares, no interesse de cada um.

Sed iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat, nisi lacessitus iniuria, deinde ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis. (Cic. *Off.* 1.20)

. . . Nisto devemos tomar a natureza como um guia, colocando os interesses comuns no centro da permuta dos deveres, dando e recebendo, tanto na competência como no trabalho, pela faculdade de tornar as relações entre os homens mais estreitas.

in hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium adferre, mutatione officiorum, dando accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem. (Cic. *Off.* 1.22).

Em primeiro lugar, devemos acautelar-nos para que esta benevolência não lese nem aqueles, a favor de quem se deseja agir por bem, nem os outros; depois, o cuidado a ser tido para que esta benevolência não deva exceder os nossos próprios limites; finalmente, a questão relativa à necessidade de merecer cada um ser beneficiado segundo o seu mérito - tal é, com efeito, o fundamento da justiça, em relação à qual tudo deve ser referido. De facto, aqueles que concedem um favor a alguém, que possa lesar quem aparentam querer ajudar, devem ser tidos não como benfeitores nem como generosos, mas, antes, como pérfidos adutores; e, quanto àqueles que prejudicam uns para se mostrarem magnânimos perante outros, são culpados da mesma injustiça, tal como se fizessem sua a propriedade alheia. (Trad. Carlos H. Gomes).

Videndum est enim, primum ne obsit benignitas et iis ipsis, quibus benigne videbitur fieri, et ceteris, deinde ne maior benignitas sit, quam facultates, tum ut pro dignitate cuique tribuatur; id enim est iustitiae fundamentum, ad quam haec referenda sunt omnia. Nam et qui gratificantur cuipiam, quod obsit illi, cui prodesse velle videantur, non benefici neque liberales, sed perniciosi assentatores iudicandi sunt, et qui aliis nocent, ut in alios liberales sint, in eadem sunt iniustitia, ut si in suam rem aliena convertant. (Cic. *Off.* 1.42)⁵¹³.

O funcionamento do raciocínio prático envolvido na generosidade pode ser descrito como um cálculo sobre quais indiferentes preferíveis (*utilitates*) devem ser atribuídos a quais receptores e sob quais fundamentos. Gill destaca que o

⁵¹³ *Apud* Gill (2023).

exercício da generosidade envolve tanto as bases da virtude, quanto a avaliação do valor dos indiferentes. Ou seja, o cálculo sobre o valor dos indiferentes e a ponderação relativa à atribuição de benefícios, seus receptores e os fundamentos correspondentes, estão intrinsecamente imbrincados. Além disso, percebe-se uma referência clara à nossa sociabilidade natural, pois a ação generosa visa o “bem comum” e o fortalecimento da nossa irmandade⁵¹⁴. Ao longo do Livro I, Cícero mescla descrições de ações em conformidade com a virtude, em especial a Justiça e a Coragem, mas imiscuídas de considerações acerca de critérios amplamente contextuais para a deliberação prática. Além disso, chama a atenção a expressa coordenação proposta pelo autor entre a sociabilidade natural dos humanos e da fraternidade humana ancorada à firmeza ética própria da virtude, em associação à sociabilidade que se manifesta nas sociedades concretas, como é o caso da República romana. Nesse sentido, é possível compreender a integração entre o cálculo de indiferente, os fundamentos e normas da virtude, como também as referências diretas à natureza social humana.

O mecanismo de deliberação envolvido na generosidade constitui, por si só, um contraexemplo à interpretação de Barney, segundo a qual o agente visa maximizar a quantidade de indiferentes preferíveis para si próprio⁵¹⁵. Uma vez que, o agente generoso busca beneficiar o outro, maximizando direta e ativamente os indiferentes preferíveis destinados a terceiros. Bem como, essa ação é orientada e justificada pelo cumprimento direto da virtude da Generosidade e da Justiça, em última instância.

Além disso, a *dignitas* (posicionamento) e a necessidade do beneficiário são outros fatores a serem levados em conta para a deliberação ‘generosa’. A *dignitas* figura como um dos elementos essenciais para a realização de uma ação beneficente, servindo de base para que a *expertise* da generosidade determine quais indiferentes preferíveis são apropriados ao doador e ao recebedor nos casos particulares:

O terceiro aspeto consiste no facto de, na beneficência, se proceder a uma seleção baseada no mérito; neste âmbito deverão quer a conduta daquele, a

⁵¹⁴ Cic. *Off.* 1.22. O tema do benefício comum é amplamente difundido no estoicismo, especialmente em Epicteto. Cf. *Frag.* 27; *Diss.* 1.19.12; 2.10.5; 2.22.20; 3.22.78; 3.23.81; 3.24.44; 4.4.16.

⁵¹⁵ Cf. Barney (2003, p. 322-4).

quem se confere o benefício, quer ainda a sua atitude de espírito para conosco e para com a comunidade (em relação à vida em sociedade e aos serviços anteriormente prestados em nosso favor) ser tidas em consideração. Que todas estas condições sejam coincidentes tal deverá corresponder ao nosso desejo; caso assim não seja, que pelo menos possam ser contempladas as razões em maior número e mais importantes. (Trad. Carlos H. Gomes).

Tertium est propositum, ut in beneficentia dilectus esset dignitatis; in quo et mores eius erunt spectandi, in quem beneficium conferetur, et animus erga nos et communitas ac societas vitae et ad nostras utilitates officia ante collata; quae ut concurrant omnia, optabile est; si minus, plures causae maioresque ponderis plus habebunt. (Cic. *Off.* 1.45).

A observação da *dignitas* consiste em um critério mais substancial e relevante para a deliberação nos casos em que a Generosidade entra em ação. Desse modo, podemos observar como a deliberação é encarada por esses filósofos como algo fluido e amplamente contextual de tal modo que diversas razões podem ser consideradas no processo de tomada de decisão.

3.2.5.6 Natureza (humana e cósmica) e motivação

Por outro lado, a contribuição das considerações sobre a natureza humana para a motivação e raciocínio prático envolvido no caso da generosidade se ancora sobre uma noção de natureza absolutamente social e afetiva dos humanos. Entre *Off.* 1.11-59, Cícero mostra nossa natureza essencialmente social. Dando enfoque tanto a nossa sociabilidade cósmica, um tipo de comunidade e irmandade gerais, como também, à nossa sociabilidade concreta expressa pelas nossas relações reais de socialização, como a comunidade política e as relações familiares. Assim, a descrição desses diversos círculos de relações, mais ou menos próximo a nós, têm o papel nos capacitar a compreender o que é devido a cada pessoa, em tornarmos-nos ‘bons calculadores’⁵¹⁶. Descrevendo assim os diferentes tipos de *dignitas* que nos permite selecionar que tipo de ação é mais adequada para cada situação

⁵¹⁶ Gill (2023, p. 83).

específica, e pessoa específica, nos casos da generosidade. Nesse sentido, as considerações sobre o beneficiário são mais um fator a ser levado em conta para a deliberação da ação generosa.

Concordamos com Gill ao classificar o modelo de deliberação proposto por Brennan como excessivamente reativo. O chamado modelo “*no-shoving*” se ancora especialmente na célebre analogia do estádio de Crisipo: para ele, é legítimo ao corredor buscar a vitória (o útil para si), desde que não obstrua ou cause danos ao concorrente⁵¹⁷. Nesse sentido, o requerimento da Justiça enfatizado por Brennan é “não causar injustiça aos outros”, ponderando os interesses da comunidade⁵¹⁸. Por isso, ele interpreta que o agente deve deliberar com objetivo de maximizar a quantidade de indiferentes preferíveis ao seu dispor, na medida em que não cause nenhum tipo de dano ao outro. Esse requerimento social está em conformidade com a virtude da Justiça e mantém a proposta inicial de Barney da maximização do estoque de indiferentes preferíveis. No entanto, acreditamos que Gill apresenta boas razões para considerar esse modelo apenas reativo, uma vez que encontramos em fontes estoicas como Cícero, Epicteto e Marco Aurélio, um modelo ativo de benefício do outro. De fato, o modelo de Brennan apresenta um agente que tem como objetivo primário aumentar o seu estoque de diferentes preferíveis, sendo, porém, restringido pelos requerimentos da Justiça. Contudo, o tratamento da virtude da Generosidade no *De Officiis* demonstra o aspecto positivo da busca ativa pelo bem alheio, em plena articulação com a virtude e com o *background* mais amplo da natureza e do *telos* da vida. Essa ideia reaparece na consideração de Epicteto, para quem o cuidado com os outros torna-se legítimo apenas quando ordenamos a escolha segundo o alinhamento com a proposta moral. Operando como uma condição de possibilidade para a ação altruísta, salientando a integração da virtude na deliberação prática que envolve o benefício do outro; além da consideração cosmopolita de que o benefício do ‘todo’ (i.e., dos outros) também beneficia a ‘parte’.

Cícero certamente tomava a preservação da nossa natureza social como uma fonte de motivação para a ação: “com a preservação da sociedade organizada, concedendo a cada homem o que lhe é devido, e estabelecendo um clima de

⁵¹⁷ Cf. Cic. *Off.* 3.42. Ver Brennan (2005, p. 206-8).

⁵¹⁸ Brennan (2005, p. 203-230).

confiança nos negócios acordados”⁵¹⁹. Nesse sentido, conseguimos traçar uma relação entre *oikeiōsis* e Justiça, na medida em que podemos perceber o impulso primário da apropriação desenvolve-se, com o advento da razão, em princípio moral, a saber, o cuidado de si e dos outros. Notamos que a teoria da apropriação é capaz de explicar as pré-noções de cuidado de si e dos outros, que se atualizam no agente racional como o exercício da virtude (no caso, a Justiça)⁵²⁰.

Por fim, podemos dizer que os escritos do estoicismo tardio ou imperial permitem identificar um processo deliberativo que integra o aporte do valor dos indiferentes tratados como materiais da ação e fonte motivacional (razões para agir) e, em um sentido mais amplo, referências diretas às virtudes e à natureza enquanto padrões normativos de ordem superior. Além disso, é razoável que Cícero e Epicteto se dirigem aos indivíduos que estão em progresso moral; por isso, a associação de um *framework* mais amplo, relativo à ética estoica, tem um objetivo pedagógico, sendo designado para pessoas que buscam esse aperfeiçoamento. De fato, é muito difícil argumentar contra a hipótese de que, no momento da deliberação, o *input* principal é o valor dos indiferentes. Nesse sentido, as menções à virtude e à natureza parecem figurar numa dimensão mais ampla do processo deliberativo. Contudo, não se pode ignorar que os elementos da doutrina e do sistema estoico estão interligados (ou intrinsecamente ligados) no processo de deliberação: 1) a inter-relação entre as virtudes; 2) a conexão com aspectos secundários das virtudes. Ora, o caráter virtuoso deve se manifestar em toda ação, em todo pensamento e em toda motivação do agente moral, de tal forma que a vida virtuosa jamais se encontra em separado, mas diz respeito à vida como um todo. Desse modo, a deliberação virtuosa deve ser determinada pela virtude. Por outro lado, se pensamos nos indivíduos que não são sábios, é possível que sua deliberação titubeie em relação aos objetivos da virtude. Porém, não é impossível que ele aja de maneira virtuosa e possa sustentar alguns aspectos da virtude que são mais *acessíveis*.

⁵¹⁹ Cic. *Off.* 1.15.

⁵²⁰ Ver Gill (2023, p. 84).

3.2.5.7 Breve resumo do livro II e Livro III (*formula* em Sêneca e *dogmata* em Epicteto e Marco Aurélio)

Assim como Panécio, Cícero deixa claro que o conflito de valores entre virtude e indiferentes é meramente aparente, visto que a virtude é integralmente boa⁵²¹. Essa consideração faz sentido porque, em uma situação em que há dúvida entre agir virtuosamente ou conseguir o máximo de indiferentes possível, é sempre razoável agir corretamente. No entanto, no Livro III Cícero dá especial enfoque a situações complexas (o que no estoicismo grego recebe a alcunha de *kathekonta kata peristasin*), uma casuística estoica. Para tanto, o filósofo lança mão de uma regra de procedimento (*regula*) que deve ser aplicada em caso específicos. Cabe notar que a palavra tem origem jurídica e se refere ao documento que estabelece a questão de fato através da qual o juiz pode julgar uma causa⁵²². A primeira formulação dessa regra se encontra em Cic. *Off.* 3.21 e pode ser descrita como “jamais buscar o bem próprio às custas do dano do outro”, uma vez que uma atitude como esta é capaz de destruir a irmandade entre todos os humanos e a vida comum:

O facto de um homem tirar algo a outro homem para seu próprio benefício, assim podendo consequentemente aumentar o seu património à custa da desvantagem alheia, é muito mais contra a natureza do que a morte, a pobreza, a dor ou qualquer outra coisa que venha a suceder ao nosso corpo ou aos nossos bens exteriores. Em primeiro lugar, destrói a vida em comum e a amizade entre os homens: é que, se formos nós tão insensatos a ponto de qualquer homem poder recorrer ao roubo ou à violência contra o seu semelhante para seu próprio benefício, então a única coisa, que com a natureza mais de acordo se encontra, será necessariamente suprimida - a comunidade do género humano. (Trad. Carlos H. Gomes).

Detrahare igitur alteri aliquid et hominem hominis incommodo suum commodum augere magis est contra naturam quam mors, quam paupertas, quam dolor, quam cetera, quae possunt aut corpori accidere aut rebus externis. Nam principio tollit convictum humanum et societatem. Si enim sic erimus adfecti, ut propter suum quisque emolumentum spoliaret aut violet alterum,

⁵²¹ Cf. Cic. *Off.* 3.11, 20, 33,35.

⁵²² Cf. Dyck 1996, 521-2 *apud* Visnjic (2021).

disrumpi necesse est eam, quae maxime est secundum naturam, humani generis societatem. (Cic. *Off.* 3.21-2).

A estrutura dessa *formula* se assemelha à análise de Epicteto sobre as ações viciosas que vão de encontro ao desempenho dos papéis sociais, conforme encontramos nas *diatribes*⁵²³. Para ele, essas atitudes equivalem a destruir as características basilares da nossa constituição enquanto seres humanos, destruindo o “pai, o filho e o ser humano” que há em nós. Além disso, esta regra de procedimento (*formula*) está em completo alinhamento com a descrição da Justiça encontrada no livro I⁵²⁴, especialmente no que diz respeito à busca do bem comum e à valorização da irmandade entre todos os humanos.

Gill e Visnjic concordam que a *formula* de ação, tal como descrita por Cícero no *De Officiis*, possui caráter estável, mantendo-se inalterada diante das variações circunstanciais⁵²⁵. Essa *formula* opera como um aconselhamento para guiar uma ação e sua justificação, residindo em doutrinas interconectadas que permitem que o agente racional determine a atitude correta, mesmo em momentos de grande incerteza ou dilemas⁵²⁶. Segundo Visnjic, a *formula* de Cícero parece estar fundamentada em três doutrinas basilares sobre a constituição da humanidade e do cosmos: 1) a primeira ideia estabelece que a natureza criou todos os seres humanos como seres sociais, vinculados por um interesse comum e submetidos a uma lei comum⁵²⁷; 2) a segunda postula que todos os indivíduos são partes de um único corpo (humano e cósmico)⁵²⁸; 3) a terceira, que deriva das duas anteriores, afirma que o benefício de cada indivíduo é o benefício de todos conjuntamente⁵²⁹.

Uma *formula* de teor similar à de Cícero é encontrada na Carta 95.52 de Sêneca. Essa *formula* dá enfoque especial à irmandade humana, à amizade e à Justiça, reiterando a famosa máxima socrática de que “é pior cometer do que sofrer injúrias e ajudar os outros”:

Mas para que hei-de eu enumerar todos os actos que devemos ou não devemos praticar quando posso numa só frase resumir todos os nossos deveres para com

⁵²³ Cf. *Diss.* 2.4.1-4; 2.10.10-18; 2.22.15-21; 2.23.17-19; 3 7.36.

⁵²⁴ Cic. *Off.* 1.20, 22.

⁵²⁵ Cf. Visnjic (2021, p. 64-68), Gill (2023, p. 66).

⁵²⁶ Como atestam os exemplos citados por Cícero, como o tiranicídio, dos quais trataremos adiante.

⁵²⁷ Cic. *Off.* 3.27-28.

⁵²⁸ Cic. *Off.* 3.22, 26, 28, 32.

⁵²⁹ Cic. *Off.* 3.26.

os outros? Tudo quanto vês, este espaço em que se contém o divino e o humano, é uno, e nós não somos senão os membros de um vasto corpo. A natureza gerou-nos como uma só família, pois nos criou da mesma matéria e nos dará o mesmo destino; a natureza faz-nos sentir amor uns pelos outros, e aponta-nos a vida em sociedade. A natureza determinou tudo quanto é lícito e justo; pela própria lei da natureza, é mais terrível fazer o mal do que sofrê-lo; em obediência à natureza, as nossas mãos devem estar prontas a auxiliar quem delas necessite. (Trad. J. A. Segurado e Campos).

Quare omnia quae praestanda ac vitanda sunt dicam? cum possim breviter hanc illi formulam humani officii tradere: omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit. Illa aequum iustumque composuit; ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi. Ex illius imperio paratae sint iuvandis manus. (Sên. *Cartas* 95.51).

Visnjic, contudo, reconhece uma diferença essencialmente entre as duas *formulae*. Para ele, a *formula* de Sêneca está ligada a considerações sobre ações apropriadas em relação aos deuses (que não são tão contextuais), enquanto a de Cícero aparece especificamente em relação a circunstâncias tumultuosas e dilemas morais. Apesar dessa diferença de contexto, suas funções parecem convergir: as *formulae* são úteis para mostrar um “caminho confiável para derivar ações apropriadas em qualquer circunstâncias”. Elas fornecem a base para a deliberação, garantindo que o ação particular derive de princípios estáveis.

Além disso, a passagem em que Cícero elabora sua regra de procedimento (*Off.* 3.21-8) assemelha-se a algumas passagens de Epicteto que tratam de nossa relação com o Todo, especialmente aquelas em que ele emprega a analogia do pé em relação ao corpo. Visnjic estende essa análise a algumas passagens de Epicteto e Marco Aurélio que apresentam os *dogmata* como análogos ao que Sêneca e Cícero chamam *formulae*. Os *dogmata* enfatizam a fraternidade humana na cidade universal e a identidade entre o interesse individual e o bem comum⁵³⁰. Essa doutrina visa cultivar a perseverança e a aceitação do destino para a correta performance das ações apropriadas em situações complexas (*kathēkonta kata*

⁵³⁰ Cf. M. Aur. *Med* 2.3; *Diss.* 2.5.24–29; 2.10.1-6; *Ench* 26. Para discussão ver o capítulo 2 desta tese.

peristasin). Epicteto e Marco Aurélio demonstram grande preocupação com situações extremas, e constantemente invocam a virtude da Coragem para suportar tais tumultos, reforçando a utilidade desses guias internos estáveis.

Outro ponto de convergência reside na utilidade das leis comuns: para Cícero, elas previnem a destruição dos laços sociais, enquanto Epicteto, na *diatribe* sobre amizade (*Diss.* 2.22), afirma que a disputa por bens materiais é capaz de destruir uma amizade ou qualquer relação social, urgindo pela necessidade da virtude na mediação dessas relações. Existem ainda outras convergências importantes na passagem em questão (*Off.* 3.23-8): Cícero se refere ao erro moral como um erro cognitivo sobre o que está mais em acordo com a natureza. Ele argumenta que a busca pelo interesse próprio à custa do outro não só destrói a virtude, mas também a própria sociabilidade humana.

As *formulae* de Cícero e Sêneca e os *dogmata* de Epicteto e Marco Aurélio demonstram uma convergência doutrinária, fornecendo as teses filosóficas essenciais para a determinação dos *kathēkonta*. Esses princípios estabelecem a base racional e estável a partir da qual o *kathēkon*, mesmo sendo circunstancialmente variável, pode ser determinado com fiabilidade. O processo de deliberação, no entanto, exige mais do que apenas esses princípios. Essas *formulae* e *dogmata* não esgotam o processo deliberativo, não sendo guias suficiente para deliberação moral, mas são componentes cruciais de um método mais extenso de deliberação.

3.2.5.8 Situações que exigem *kathēkonta kata peristasin*

Em seguida, Cícero apresenta dois experimentos mentais. O primeiro indaga se uma pessoa sábia, caso esteja morrendo de fome, está autorizada a roubar para se alimentar; o segundo questiona se essa mesma pessoa pode tomar as roupas de um tirano para não morrer de frio⁵³¹. Para o primeiro caso, o ato só é justificado se a sobrevivência da pessoa for importante para a sua comunidade e para a irmandade humana; caso contrário, o roubo é injusto. Quanto ao segundo caso,

⁵³¹ Cf. Cic. *Off.* 3.29–30, 3.32.

Cícero argumenta que os tiranos não fazem parte da irmandade humana, por sua própria bestialidade, de tal forma que é legítimo roubá-los, bem como assassiná-los⁵³². Gill interpreta que o enfoque de Cícero recai sobre a motivação da ação, a qual pode ser entendida como a justificação racional da ação (*eulogon*)⁵³³. Desse modo, a motivação é tratada como o critério para decidir se uma ação é boa ou má.

Quanto roubar um tirano, podemos recorrer aos percalços e dinâmicas da própria história romana e à relação de Cícero com a tirania, para quem, o tiranicídio é algo defensável⁵³⁴. Podemos, neste ponto, aludir à insistente contraposição de estoicos como Epicteto, que rechaçavam sistematicamente a tirania⁵³⁵. Ao contrário, como vimos no capítulo anterior, mais do que uma oposição política, Epicteto esvazia a autoridade do tirano ao demonstrar que seu poder se restringe aos indiferentes (corpo, bens, reputação), jamais atingindo a esfera da escolha moral (*proairesis*). Como vimos, Epicteto tratava a oposição dos senadores romanos à tirania dos Césares (Nero, Domiciano, Vespasiano) como um comportamento virtuoso e louvável, a “linha púrpura da túnica”. Em diversas passagens das *diatribes* Epicteto versa contra a tirania dos imperadores e alguns poderosos romanos. A figura de César é frequentemente desprovida de valor, demonstrando a indiferença que Epicteto revela sobre o poder econômico, político e militar que o tirano representa. Nesses casos extremos, o cálculo dos indiferentes parece ser suspenso, enquanto a virtude se transforma no guia rigoroso e estável para a conduta apropriada. Por isso, Trásea Peto enfrenta as ameaças tirânicas de Vespasiano e defende a *parrhesia* e seu papel no Senado.

3.2.5.9 O caso do cônsul Marco Régulo

O caso de Marco Atílio Régulo é tratado por Cícero em *De Officiis* (3.99-111) como um paradigma de uma escolha que levou em conta a virtude em detrimento de qualquer “indiferente preferível” (como a própria vida e a liberdade).

⁵³² Cic. *Off.* 3.29-31.

⁵³³ Gill (2023, p. 72-101).

⁵³⁴ Cic. *Off.* 3.19.

⁵³⁵ Cf. *Diss* 1.1; 1.19; 2.2.

O episódio é apresentado como um caso extremo de seleção entre indiferentes. Para Cícero, Marco Régulo demonstrou a virtude da Magnanimidade e da Coragem (*fortitudo*), ao não temer o perigo e suportar situações-limite; em conjunto com a virtude da Justiça (*iustitia*), ao manter a promessa feita aos cartagineses – uma característica fundamental da honra da vida pública romana. Tal fidelidade (*fides*) representa um traço basilar da ética pública romana. Seu caso é exaltado como um grande exemplo de demonstração da virtude:

Marco Atílio Régulo, durante o seu segundo consulado, foi ignominiosamente feito prisioneiro em África por Xântipo da Lacedemónia, um general espartano ao serviço de Amílcar, pai de Aníbal. Foi enviado ao senado sob o juramento de que, na condição de não conseguir que certos nobres cartagineses fossem resgatados, ele próprio voltaria para Cartago. Quando chegou a Roma bem viu ele a aparente utilidade dessa proposta e logo a considerou enganosa, como aliás o demonstrou o facto de ser o seu interesse apenas aparente em permanecer na sua pátria, em casa com a mulher e os filhos, ou em manter o seu estatuto e dignidade consulares, encarando a derrota que sofrera como um acaso da fortuna, que a qualquer um poderia vir a suceder. (...) Como prevalecesse o seu conselho, permaneceram, pois, cativos os prisioneiros cartagineses, ele próprio regressando a Cartago e nem a caridade da pátria, nem os apelos dos seus o demoveram de voltar. Na verdade, nem tão pouco ignorava ele que voltava para junto de um inimigo cruelíssimo, ao encontro dos mais refinados suplícios; mas pensava, pelo contrário, que o juramento deveria ser cumprido. (Trad. Carlos H. Gomes).

M. Atilius Regulus, cum consul iterum in Africa ex insidiis captus esset duce Xanthippo Lacedaemonio, imperatore autem patre Hannibalis Hamilcare, iuratus missus est ad senatum, ut nisi redditi essent Poenis captivi nobiles quidam, rediret ipse Carthaginem. Is cum Romam venisset, utilitatis speciem videbat, sed eam, ut res declarat, falsam iudicavit; quae erat talis: manere in patria, esse domui suae cum uxore, cum liberis, quam calamitatem accepisset in bello communem fortunae bellicae iudicantem tenere consularis dignitatis gradum. Quis haec negat esse utilia? (...) Cuius cum valuisset auctoritas, captivi retenti sunt, ipse Carthaginem rediit, neque eum caritas patriae retinuit nec suorum. Neque vero tum ignorabat se ad crudelissimum hostem et ad exquisita supplicia proficisci, sed ius iurandum conservandum putabat. (Cic. *Off.* 3.99-100).

Para Gill, o caso de Régulo corrobora seu modelo deliberativo, na medida em que integra referências diretas à Justiça e à natureza humana, compreendida como a fraternidade entre os humanos⁵³⁶. O caso também se contrapõe à estratégia interpretativa de Barney, que o reconhece como um contraexemplo à sua proposta⁵³⁷. Além disso, o episódio desafia a estratégia adotada por Brennan, ao demonstrar que, em alguns casos, a deliberação virtuosa é justificada pela motivação positiva de beneficiar os outros (no caso, seu estado, a República Romana), indo além da mera proibição de causar dano.

O caso em questão ilustra a tensão central na teoria da ação estoica, figurando como um *exempla*, uma situação paradigmática utilizada para demonstrar a virtude em situações extremas. Diante desse problema, Vazquez propõe a criativa estratégia explicativa do “silenciamento normativo” e valor intrínseco condicional dos indiferentes. O autor rejeita a interpretação do ‘valor natural’, argumentando que ela trivializa o valor seletivo dos indiferentes, os quais devem ser reconhecidos como “fontes genuínas de razões para a ação”. Visando preservar o valor intrínseco dos indiferentes sem comprometer a primazia da virtude, Vazquez recorre a uma leitura da ética kantiana⁵³⁸ na qual a “*moralidade* silencia normativamente a *prudência*”. Ele reconhece que o valor seletivo dos indiferentes preferíveis é intrínseco, mas defende que há também uma condição extrínseca que permite que esse valor se torne uma razão para a ação. Nesse sentido, ainda que o valor seletivo de um indiferente não seja violado, caso condições extrínsecas não sejam atendidas, esse valor não será suficiente para gerar motivos para ação. Segundo o autor, “há uma condição extrínseca sobre o valor dos indiferentes promovidos, a saber, que a seleção desse indiferente por parte do indivíduo seja sancionada por princípios éticos de alto nível e relativos ao contexto”.⁵³⁹

Desse modo, pensando no caso de Régulo, ainda que a sobrevivência, a vida, a presença dos entes queridos e a estadia no seu próprio país (i.e., indiferentes preferíveis) tenham um valor intrínseco e sejam legitimamente selecionáveis pelo cônsul, a condição extrínseca de “gerar benefício para o seu país” e “manter a sua promessa” não é atendida. Logo, o valor seletivo dos indiferentes em questão foi

⁵³⁶ Gill (2023, p. 245-250) apoiando-se em Cíc. *Off.* 3.101 em diante.

⁵³⁷ Barney (2003, p. 325).

⁵³⁸ Bader (2015) *apud* Vazquez (2022).

⁵³⁹ Vazquez (2022, p. 11).

“normativamente silenciado” pela ausência dos “princípios éticos contextuais de alto nível”, como, por exemplo, o requerimento da Justiça de buscar o benefício comum e o dever, caro à cultura romana, em manter sua promessa aos cartaginenses.

Essa interpretação se solidifica a partir da avaliação do próprio Cícero de que os estoicos não consideram, como o fazem os peripatéticos, que uma razão superou a outra no caso em questão. Ao contrário, somente a virtude, o honrável, foi levado em conta, e escolher os indiferentes seria violar a própria virtude⁵⁴⁰. Vazquez aponta que a origem para essa condicionalidade reside na teoria estoica do desenvolvimento moral tal como é apreciada pela apropriação (*oikeiōsis*). De modo que, o impulso inicial de autopreservação estabelece como razão para agir a busca por tudo daquilo que concorre para conservação da constituição do animal (*systasis*)⁵⁴¹. No entanto, com desenvolvimento da racionalidade, outros objetos contam como fonte de motivação, outras razões normativas se tornam cruciais na consideração envolvida para a seleção de indiferentes que vão além do seu valor seletivo intrínseco.

3.2.5.10 Reconstituição da teoria estoica da Ação de Visnjic (2021)

Tendo em vista um tema de tamanha importância e considerando as discussões implementadas, julgamos que a reconstituição proposta por Visnjic (2021) se alinha em grande parte aos comentários mais recentes. A principal virtude dessa reconstituição reside em uma proposta integrativa que contempla referências à seleção de indiferentes, virtudes e, como vimos, à natureza. Nesse sentido, entendemos que a proposta de Visnjic está alinhada com Gill (2023) e Vazquez (2022), naquilo que chamamos de estratégia Integrativa.

Além disso, verificamos que tal proposta se alinha ao que encontramos em Epicteto. Com efeito, em diversos momentos das *diatribes*, em especial as passagens que analisamos no capítulo 2, é possível observar que critérios distintos

⁵⁴⁰ Cic. *Off.* 3.11.

⁵⁴¹ Sen. *Cartas*. 121.15–16.

são mobilizados para determinação dos *kathēkonta* nas situações particulares, especialmente no que diz respeito às ações comunitárias. Por vezes, são determinantes: os papéis sociais, o caráter próprio, menções à irmandade entre os homens, aplicação de *theoremata* ou *dogmata* (i.e., que fazem referência a princípios éticos de alto nível) etc. Como veremos no modelo de Visnjic, uma série de fatores concorre para a identificação dos *kathēkonta*. Evidentemente, nenhum dos critérios esgota o processo deliberativo mas auxiliam a determinar a ação a partir de razões suficientes, além de dirimir possíveis conflitos entre elas. O modelo apresenta um processo deliberativo fluido, contextual e dinâmico, proporcionando uma apreciação muito útil à nossa proposta nesta tese.

A estratégia de Visnjic é reconstituir um método de deliberação a partir das fontes estoicas. Para isso, seu ponto de partida é a definição de *kathēkon* presente em Diógenes Laércio: “tudo aquilo que a razão nos compele a fazer”⁵⁴². Para o autor, há dois requerimentos específicos implicados nessa definição: primeiro, um preceito contra a precipitação e, segundo um preceito contra a negligência⁵⁴³. O primeiro diz respeito ao início da deliberação, exigindo que todas as opções sejam avaliadas de acordo com a sua conformidade com a virtude. A precipitação, neste contexto, representa a falha em exercer a cautela (*eulabeia*) na avaliação inicial dos impulsos e das representações. Ao passo que o segundo diz respeito ao fim da ação, quando o agente calcule seleciona os indiferentes após ter determinado qual o curso de ação é honrável. Portanto, esses dois requerimentos indicam duas etapas distintas.

Uma ferramenta estoica fundamental que auxilia o agente a determinar a ação são as *regulae* (em grego, *kanón*). Estas funcionam como critérios para um julgamento correto das impressões que se referem a valores morais (*bem*, *mal* e *indiferente*). Nesse sentido, esses critérios se reportam majoritariamente aos fins das ações e, portanto, aos impulsos para ação, ligando-se diretamente à inclinação (*orexis*) e à aversão (*ekklisis*). Um exemplo claro é o famoso teste da distinção de Epicteto entre aquilo que está sob nosso encargo e aquilo que não está (*eph'hemin*

⁵⁴² ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν (DL 7.108).

⁵⁴³ Ver Cíc. *Off.* 1.102; *Diss.* 2.5.3; *M.A.* 2.5.6.

kai ouk eph'hemin) ou, noutras palavras, aquilo que recai ou não sobre a escolha moral (*proairesis*)⁵⁴⁴.

Epicteto se refere constante a esse critério, elegendo-o como objeto principal de prática estoica. Este parâmetro serve majoritariamente para avaliar os fins das nossas ações, permitindo discernir se visam bens e males aparentes ou legítimos. Por exemplo, embora seja dever evitar o mal, a morte não constitui um mal verdadeiro. Epicteto se refira a esse critério pela expressão “uso das representações” (*chrēsis tōn phantasiōn*), pontuando que elas são a fonte dos motivos das nossas ações, o critério deve ser aplicado a todas as representações capazes de gerar impulsos em nós. Cabe notar que a proposta de Epicteto está precisamente alinhada com a distinção avaliativa entre bens, males e indiferentes, própria da ortodoxia estoica. Nesse sentido, somente as coisas boas e os males estão inteiramente “sob nós” (*eph'hemin*) enquanto os indiferentes não estão (*ouk eph'hemin*). Epicteto projeta uma praticidade e aplicabilidade muito maior à distinção ortodoxa, promovendo um critério *descritivo* de discernimento entre os objetos envolvidos na ação, ao invés de um critério *valorativo*. De fato, é mais fácil e prático descrever as características do objeto ao qual a ação visa do que determinar o seu valor moral.

Visnjic pontua que a aplicação das *regulae* (ou *kanones*) se encaixa no primeiro momento da deliberação, aquele que se refere ao preceito contra a precipitação, em que o agente busca discernir se um determinado curso de ação está ou não em acordo com a virtude⁵⁴⁵. Em outros autores, como Sêneca e Cícero, percebe-se que esses critérios remetem tanto ao fim último das ações quanto a um modo de vida como um todo⁵⁴⁶. Frente às outras, a distinção de Epicteto é considerada uma *regula* prática que permite trabalhar rapidamente sobre os impulsos e representações.

Para Visnjic, as *formulae* pertencem ao segundo momento da deliberação e respondem ao preceito contra a negligência⁵⁴⁷. Ao contrário das *regulae*, que remetem quase que exclusivamente à virtude, as *formulae* dizem respeito à seleção

⁵⁴⁴ *Diss* 3.3.14.

⁵⁴⁵ Visnjic (2021, p.79-83).

⁵⁴⁶ Como, por exemplo, as *regulae* estabelecidas em Cic. *Off.* 3.81.8; Sen *Ben.* 7.2.2, *Cartas* 20.3.

⁵⁴⁷ Visnjic (2021, p.83-6).

de indiferentes, utilizadas como critérios para ajudar a ponderar o valor dos indiferentes, especialmente em situações complexas. É importante notar que, para Gill, as *formulae* mantêm referências diretas à Justiça e à Natureza humana, sugerindo uma visão mais integrada do processo⁵⁴⁸.

Além das *formulae* (ou *dogmata*) e das *regulae* (ou *kanones*), outros critérios podem ser identificados nas passagens relevantes sobre o tema. Nesse contexto, Cícero e Epicteto apresentam propostas semelhantes. Como vimos no capítulo anterior, Epicteto desenvolve uma ética dos papéis refinada, embora pouco sistemática, tratando os papéis universal e individuais como guias que informam os *kathēkonta* referentes a cada papel. Tal abordagem compõe um dos três campos de exercício filosófico estabelecidos por Epicteto e está sob a condição de um ordenamento da escolha (*proairesis orthé*). Já Cícero trata da teoria das quatro *personae* regida pela virtude do *decorum* (o adequado) e está intimamente ligada ao *honestum* (o moralmente bom).

Tanto em Epicteto quanto em Cícero, os papéis podem entrar em cena também para dirimir possíveis conflitos deixados pelos critérios deliberativos anteriores. Em Epicteto, a ética dos papéis parece tomar um lugar de destaque no que concerne à delimitação substantiva de ações consideradas apropriadas (*kathēkonta*) ou requeridas nas situações particulares. São exemplos disso os comandos como “honrar os pais” ou “cuidar dos filhos”, preceitos que reaparecem em diversas outras fontes estoicas, e em especial, em autores estoicos como Musônio Rufo⁵⁴⁹ e no próprio Hierocles⁵⁵⁰.

Desse modo, o esquema montado por Visnjic se completa através da conjunção entre a aplicação das *formulae* (ou *dogmata*), das *regulae* (ou *kanones*) e a consideração dos papéis. Para ilustrar a aplicação desse método, ele trata de alguns experimentos mentais de dilemas, verificando a incidência desses critérios nos dois estágios da deliberação. Visnjic exemplifica com o dilema do juiz ao julgar um amigo, onde há um conflito entre o papel pessoal de amigo e o papel institucional de juiz. Ele propõe a aplicação de uma *formula* para dirimir o conflito,

⁵⁴⁸ Gill (2023, p. 248–252).

⁵⁴⁹ Cf. Mus., *Diat.* XII–XIV; XVI; XIX.

⁵⁵⁰ Cf. Hierocles, *apud* Stob, *Ecl.* 4.25.53 (sobre os deveres para com a pátria) e 4.27.23 (círculos concêntricos).

argumentando que sentenciar o amigo com uma pena branda iria contra a função do juiz e contra o interesse do Estado. A *formula* de Cícero implica reconhecer que o interesse do todo é também o interesse privado. Nesse sentido, Visnjic argumenta que a aplicação dessa *formula* não propõe que o cálculo dos indiferentes seja julgado em relação à virtude, mas que o interesse do todo é relevante, eliminando o valor do indiferente oposto⁵⁵¹.

Acreditamos que a aplicação dessa *formula* envolve, sim, menção direta à virtude (Justiça) e à natureza (bem comum). Além disso, não se pode afirmar que se elimina o valor de um dos indiferentes, visto que as fontes estoicas atestam que os indiferentes possuem valor intrínseco. Nesse sentido, alinhamo-nos a Vazquez, considerando que a estratégia do silenciamento deontológico (o interesse superior 'silencia' o valor do inferior) parece mais adequada para este caso.

Por fim, Visnjic considera que a teoria dos papéis de Cícero ajuda a resolver alguns dilemas no Estágio 1 da deliberação, enquanto as *formulae* são capazes de dirimir os dilemas restantes, participando do Estágio 2. Visnjic está correto ao estabelecer uma relação direta e inter-relacionada entre a teoria dos papéis e a *formula*. O papel principal e universal do ser humano nos remete à sua função dentro do *cosmos*, determinando um comportamento específico. A analogia do pé de Epicteto elucida essa questão: ser uma parte de um todo implica realizar um papel no *cosmos* (sociedade, família, humanidade), identificando-se com a relação a esse todo.

3.2.6 Cláusula de Reserva (*hypexairesis*).

No presente subcapítulo, nosso objetivo será mostrar como a cláusula de reserva atua no caso das ações comunitárias. Para tanto, retomaremos a definição operacional de ‘ação comunitária’ (*koinōnikon ergon*), estabelecendo sua relação com as ‘ações apropriadas’ (*kathēkonta*). Na sequência, examinaremos a natureza e a definição da cláusula de reserva (*hypexairesis*). Por fim, analisaremos a

⁵⁵¹ Visnjic (2021, p. 94-7).

importância desse dispositivo na seleção de indiferentes e as razões de sua mobilização na deliberação acerca de ações voltadas ao bem comum.

3.2.6.1 Ação comunitária e conflito axiológico

Como vimos, ainda que a ‘ação comunitária’, voltada para o bem dos outros, seja tratada como um dever (*kathēkon*) pelos estoicos, ela apresenta um desafio à coerência do sistema: como conciliar o cuidado com o outro e a busca pela felicidade pessoal? Epicteto, contudo, sustenta que a integridade da parte diretriz da alma e a liberdade dependem do foco naquilo que é *eph'hemin* (o que depende de nós) são princípio da conduta ética no início do *Encheiridion*:

[1.1] Das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa –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 outrem. [1.3] 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 homens. 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 nocivo. [...]. [1.5] Então, pratica dizer prontamente a toda representação bruta: “És representação e de modo algum <és> o que se afigura”. Em seguida, examina-a e testa-a com essas mesmas regras que possuis, em primeiro lugar e principalmente se é sobre coisas que são encargos nossos ou não. E caso esteja entre as coisas que não sejam encargos nossos, tem à mão que: “Nada é para mim”.

[1.1] Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὀρεξις, 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 ἐστι φύσει ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, παραπόδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια. [1.3] μέμνησο οὖν, ὅτι, ἐὰν τὰ φύσει δοῦλα ἐλεύθερα οἰηθῇς καὶ τὰ ἀλλότρια ἴδια, ἐμποδισθήσῃ, πενθήσῃς, ταραχθήσῃ, μέμνη καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους, ἐὰν δὲ τὸ σὸν μόνον οἰηθῇς σὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀλλότριον, ὥσπερ ἐστίν, ἀλλότριον, οὐδεὶς σε ἀναγκάσει οὐδέποτε, οὐδεὶς σε κωλύσει, οὐ μέμνη οὐδένα, οὐκ ἐγκαλέσεις τινί, ἄκων πράξεις οὐδὲ ἔν, οὐδεὶς σε βλάψει, ἐχθρὸν οὐχ ἔξεις, οὐδὲ γὰρ βλαβερόν τι πείσῃ.[...] [1.5] εὐθὺς οὖν πάσῃ φαντασίᾳ τραχείᾳ μελέτα ἐπιλέγειν ὅτι ‘φαντασία εἶ καὶ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον’. ἔπειτα ἐξέταζε αὐτὴν καὶ δοκίμαζε τοῖς κανόσι τούτοις οἷς ἔχεις, πρῶτῳ δὲ τούτῳ καὶ μάλιστα, πότερον περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶν ἢ περὶ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν· κἂν περὶ τι τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ᾗ, πρόχειρον ἔστω τὸ διότι ‘οὐδὲν πρὸς ἐμέ’. (*Ench* 1.1-5).

Desse modo, fica muito claro que o caminho estoico para a felicidade se encontra em se restringir ao mundo interno das suas próprias ações. O recolhimento dentro da interioridade da escolha (*proairesis*) permite ao agente lidar de maneira mais serena com as possíveis frustrações do desejo e do impulso que podem surgir do mundo exterior. A felicidade pode ser então entendida como a ‘tranquilidade da alma’ (*ataraxia*) que surge através da atenção constante sobre o desejo (*orexis*), o impulso (*horme*), o assentimento (*synkatathesis*) para direcioná-los apenas para as coisas *eph'hemin*. No entanto, é um dever cuidar dos filhos, dos pais, dos concidadãos e agir sempre em relação ao cosmos, por vezes deixando de lado seu próprio benefício em todo⁵⁵².

3.2.6.2 Impulso e reserva

Segundo Salles (2012), uma saída para responder à referida tensão⁵⁵³ é pensar no papel da reserva (*hypexairesis*), especialmente no caso das ações que se direcionam para o bem do outro. Os estoicos incitam a utilizar a reserva para lidar com os indiferentes no geral. Um exemplo corrente perpassa a técnica do

⁵⁵² Cf. *Diss.* 2.10; *Diss.* 2.5.24–26. Ver também Hierocles *apud* Stob. *Ecl.* 4.27.23 e Cic. *Fin.* 3.

⁵⁵³ Cf. *Diss* 1.11.

*premeditatio malorum*⁵⁵⁴ cujo objetivo é antecipar as possíveis frustrações aos impulsos. A ideia central é conservar o impulso em ‘acordo com a natureza’ mesmo em situações nas quais não controlamos as condições externas, de modo a harmonizar-se com a ordem dos eventos. Outro bom exemplo da reserva encontra-se no capítulo 4 do *Encheiridion*, no qual Epicteto aconselha:

Quando estiveres prestes a empreender alguma ação, recorda te de que qualidade ela é. Se fores aos banhos, considera o que acontece na sala de banho: pessoas que espirram água, empurram, insultam roubam. Empreenderás a ação com mais segurança se assim disseres prontamente: “Quero banhar-me e manter a minha escolha segundo a natureza”. E do mesmo modo para cada ação. Pois se houver algum entrave entrave ao banho, terás à mão que “Eu não queria unicamente banhar-me, mas também manter minha escolha segundo a natureza e não a mantereis se me irritar com os acontecimentos”. (Trad. Dinucci & Julien).

Ὅταν ἄπτεσθαί τινος ἔργου μέλλης, ὑπομίμησκε σεαυτόν, ὁποῖόν ἐστι τὸ ἔργον. ἐὰν λουσόμενος ἀπίης, πρόβαλλε σεαυτῷ τὰ γινόμενα ἐν βαλανείῳ, τοὺς ἀπορραίνοντας, τοὺς ἐγκρουομένους, τοὺς λοιδοροῦντας, τοὺς κλέπτοντας. καὶ οὕτως ἀσφαλέστερον ἄσῃ τοῦ ἔργου, ἐὰν ἐπιλέγῃς εὐθὺς ὅτι ‘λούσασθαι θέλω καὶ τὴν ἐμαυτοῦ προαίρεσιν κατὰ φύσιν ἔχουσιν τηρῆσαι’. καὶ ὡσαύτως ἐφ’ ἐκάστου ἔργου. οὕτω γὰρ ἂν τι πρὸς τὸ λούσασθαι γένηται ἐμποδόν, πρόχειρον ἔσται διότι ‘ἀλλ’ οὐ τοῦτο ἤθελον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐμαυτοῦ προαίρεσιν κατὰ φύσιν ἔχουσιν τηρῆσαι’ οὐ τηρήσω δέ, ἐὰν ἀγανακτῶ πρὸς τὰ γινόμενα.’ (*Ench* 4).

Assim, Epicteto adverte sobre os possíveis incômodos que podem surgir nas casas de banho públicas. Por isso, para evitar qualquer perturbação (*tarachē*), recomenda manter uma certa reserva em relação ao impulso, antecipando-se à instabilidade das circunstâncias externas. Desse modo, a cláusula de Reserva articula a nossa relação com a perecibilidade dos entes e das circunstâncias, exemplificada pela recomendação de Epicteto de beijar os filhos ciente de que são mortais: o filósofo insiste que o afeto deve ser guiado pela consciência de que as pessoas queridas não estão sob nosso poder, e, portanto, sua perda é inevitável⁵⁵⁵.

⁵⁵⁴ *Diss* 3.24.87–88; *Ench* 3; 11; 33.8; *Sên Ep.* 91.33; 107.3–9; *De Prov* 4.13; *M. Aur. Med* 2.1; 7.2; 8.36; *Cic. Tusc* 3.30–31.

⁵⁵⁵ *Ench* 3; 11; *Diss* 3.24.84–88; 4.1.110–111.

Além disso, temos evidências textuais de que a reserva está associada à atuação ética do sábio estoico, operando como recurso para harmonizar os impulsos à ordem providencial e justificar a sua infalibilidade⁵⁵⁶. Assim, embora seja um conceito auxiliar na ética estoica, a cláusula de reserva exerce um papel fundamental tanto na harmonização dos desejos e impulsos com a ordenação do destino quanto no processo deliberativo.

Esse tema recebeu pouca atenção por parte da tradição de comentários. O trabalho de maior fôlego se encontra no artigo publicado por Tad Brennan em 2000. Nele, Brennan tece críticas contundentes ao que ele chama de ‘*standard view*’ representada por Inwood (1985), Nussbaum (1994) e Long & Sedley (1987). A ‘*standard view*’ interpreta que os estoicos se referem a um impulso com reserva, segundo o qual o agente assente a uma proposição condicional do tipo: ‘é adequado que: P, se nada interferir/Zeus não desejar’⁵⁵⁷. Para os representantes dessa interpretação, a reserva permite ao sábio estoico manter seu impulso ileso à frustração e harmonizá-lo totalmente aos desígnios do Destino.

Brennan demonstra que os representantes da ‘*standard view*’ interpretam a reserva de maneira equivocada, mostrando que tanto uma análise externa da condicional (que considera a condicional: [é adequado que: eu coma este bolo], a menos que algo interfira) quanto uma análise interna (que considera a condicional: é adequado que: [eu coma este bolo, a menos que algo interfira]) mostram-se inaptas para gerar ação (segundo a noção de impulso estoico) e inconsistentes com a própria lógica estoica (em especial à noção crisipeana de condicional). Noutras palavras, a posição principal de Brennan é que as sentenças condicionais associadas à cláusula de reserva são demasiado vagas para gerar algum impulso para a ação⁵⁵⁸.

Por fim, a conclusão de Brennan é que o sábio estoico não assente a uma proposição condicional para realizar um impulso com reserva, nem o seu desejo/impulso é imune à frustração. Ao contrário, nas situações em que a reserva entra em cena dois movimentos são requeridos: um epistêmico e outro *hormético*. Por um lado, o sábio assente à proposição condicional “P, se não acontecer de outra

⁵⁵⁶ Cf. Stob *ecl.* 2 115, 5 W (=SVF 3.564).

⁵⁵⁷ Ou, em um exemplo em linguagem natural: “é adequado que: eu coma um bolo, a menos que algo interfira”.

⁵⁵⁸ Brennan (2000, p. 163–171).

forma”, enquanto essa condicional refere-se à sua incerteza epistêmica diante do futuro, e não a um procedimento ‘impulsivo’. Nesse sentido, a reserva incide sobre crenças, não sobre impulsos. O sábio pode assentir à crença direcionada ao futuro ‘eu devo estar saudável, a menos que esteja fadado que eu não seja saudável’. Mas a sentença hormética assentida ‘é adequado ser saudável’ pode ser frustrada caso o estado de coisas do mundo se dê de outra forma. Desse modo, a reserva opera tornando a disposição para impulsos do sábio mais responsiva em relação aos estados de coisa do mundo, uma vez que ele já considerou a sua ignorância em relação ao futuro como também está preparado para responder a uma possível frustração das suas predições. Consequentemente, quando o estado de coisas se revelar diferente daquele desejado num primeiro momento, o sábio é capaz de redirecionar instantaneamente o objeto de seu impulso. Por exemplo, é lícito ao sábio desejar ser saudável amanhã, mas se ele acordar com febre pode instantaneamente mudar seu impulso para se adequar ao novo estado de coisas. E isto é consistente com a afirmação encontrada em Estobeu de que os impulsos do sábio estoico são infalíveis⁵⁵⁹. Nesse sentido, um aspecto contextual é adicionado por Brennan restringindo a reserva às crenças que podem ser verdadeiras ou falsas sobre o estado de coisas do mundo e simplifica os impulsos a proposições simples:

Temos, assim, o seguinte quadro revisado. Ter um impulso com reserva significa ter um impulso simples e, juntamente com ele, uma crença complexa e condicional acerca do futuro. Por exemplo, ter o impulso simples de comer algum alimento, o que poderia ser expresso pela crença “é adequado que eu coma este alimento”, acompanhado da crença complexa “comerei este alimento, a menos que Zeus queira de outro modo, isto é, a menos que eu não o coma”. Não há nenhuma cláusula condicional no impulso, e, de fato, não há nenhuma reserva no próprio impulso; um impulso com reserva é uma coisa acompanhada de outra, não uma coisa que contém outra. (Brennan 2000, p. 167).

O agente que assente a crenças condicionais, como Brennan descreve, sustenta uma resposta impulsiva mais adaptada às mudanças do estado de coisas externo. Assim, o sábio é mais disposto a mudar o objeto do seu impulso por meramente já ter considerado a possibilidade de que isso se tornasse inviável.

⁵⁵⁹ Cf. Stob, *Ecl.* 2.115.5 (SVF 3.564); ver também *Ecl.* 2.96.18 W (SVF 3.501).

Assim, quando o estado de coisas do mundo se revela distinto daquele que esperava, ele prontamente suspende seu juízo em relação à verdade da primeira crença.

Por outro lado, Salles (2012) recorre à reserva ao analisar o caso da *philostorgia* (afeto) em *Diss* 1.11. Nessa passagem, Epicteto examina o dilema moral de um pai que, atormentado pelo medo da morte da filha enferma, é incapaz de permanecer ao seu lado e a abandona. O pai alega ter agido de modo natural (*physikōs*), justificativa que Epicteto busca confrontar, bem ao modo socrático, mostrando que sua atitude não é adequada a alguém que sente afeição (*philostorgia*) por outra pessoa (sua própria filha). Segundo Salles (2012), o dilema enfrentado pelo pai da menina doente está precisamente em desejar a vida de uma pessoa pela qual se sente afeição e, por outro, a realidade axiológica estoica de reconhecer que a vida é algo indiferente. Para Salles, a reserva consiste na qualificação do objeto do desejo, utilizando um operador temporal que atribui finitude ao gozo e controle presente do objeto⁵⁶⁰. Noutras palavras, trata-se de usufruir totalmente do objeto do desejo *naquele momento*. Nesse sentido, Salles propõe que a reserva é capaz de evitar a frustração e a perturbação (*tarachē*). Por fim, para ele, a reserva em geral consiste num “processo pelo qual o agente qualifica o objeto de seu impulso de tal maneira que a ação – com a qualificação apropriada – esteja inteiramente em seu poder de realizar”⁵⁶¹.

3.2.6.3 Ascese, reserva e impulsos de segunda ordem

Em Epicteto, bem como em outros estoicos romanos, a cláusula de reserva é constantemente referida no contexto da *ascese* estoica. Ele trata a reserva como uma técnica intimamente associada ao exercício, com o objetivo de tornar a escolha (*proairesis*) cada vez mais responsiva aos eventos externos que não somos capazes de controlar. Neste contexto, podemos retomar o capítulo 4 do *Encheiridion*, no qual Epicteto alude ao que Brennan denomina ‘impulso de segunda ordem’, exortando o condicionamento da *proairesis* em conformidade com a natureza. Com

⁵⁶⁰ Salles (2012, p. 112-113).

⁵⁶¹ Salles (2012, p. 114).

efeito, Epicteto se remete tanto ao impulso de banhar-se na sauna pública, mas também ao desejo adicional de exercitar uma disposição (ou *proairesis*) para ter impulsos mais maleáveis, capazes de alterar seu objeto. Essa disposição para ter impulsos se desenvolve diretamente sobre o exercício cognitivo de assentir às proposições condicionais vagas e tautológicas relacionadas à reserva, mas também a partir do exercício empírico de direcionar seus impulsos para outros objetos de acordo com as circunstâncias.

No caso das ações apropriadas que visam indiferentes (preferíveis) tanto a cláusula de reserva quanto as circunstâncias entram em cena. Enquanto a seleção inicial do indiferente é pautada pelo seu valor preferível, a cláusula de reserva atua reconhecendo a contingência dos eventos. As circunstâncias, por sua vez, podem bloquear ou modificar a realização da ação. Assim, a reserva permite que o agente, ao encontrar um obstáculo circunstancial, redirecione seu objetivo garantindo que a ação, mesmo que externamente impedida, permaneça internamente correta e virtuosa.

Nesse sentido, Reydam-Schills (2002) lembra que a reserva entra em cena de maneira distinta de acordo com os objetos aos quais os impulsos se direcionam. Desse modo, podemos realmente notar uma diferença no tom adotado em relação às atitudes predominantes sobre os distintos objetos do impulso, por exemplo, em relação aos indiferentes preferíveis produtivos (*poietiké*), como riqueza, fama e “as coisas boas da vida”. Por outro lado, diante de indiferentes como a saúde e as obrigações sociais, o tom é mais rígido e as atitudes demandadas são tratadas como *kathekon*. Ário Dídimos trata esses indiferentes como aqueles que “podemos ficar aquém da felicidade se não os selecionarmos, ou se os rejeitarmos sem uma circunstância atenuante”⁵⁶². Dessa forma, as relações sociais tomam um lugar de destaque entre os indiferentes preferíveis, tornando-as ‘preferíveis’ diante de outros indiferentes.

⁵⁶² Cf. Stob. *Ecl.* 2.86.15-16 W.

3.2.6.4 Interpretação sobre a Reserva

Mesmo concordando com a avaliação de Brennan, gostaríamos de propor uma nuance adicional: uma espécie de gradação de aderência às crenças *horméticas*. Trata-se de fatores condicionantes à nossa adesão às crenças que devem gerar impulsos. Esses fatores se referem ao objeto do impulso, caracterizado pela clareza, a evidência ou a previsibilidade do seu objeto; mas, também, pela disposição pessoal do agente que condiciona o processo deliberativo. Assim, cada objeto do impulso, bem como a nossa disposição pessoal para os impulsos podem ser entendidos como elementos condicionantes. Por exemplo, posso ter uma forte aderência ao impulso de ser saudável amanhã, caso não haja nenhuma evidência de que posso ficar doente. No entanto, não posso ter a mesma aderência em relação à reação da minha namorada ao presente que escolhi ontem. Do mesmo modo, o aspecto pessoal pode entrar em jogo dentro de um processo deliberativo tal como podemos visualizar em *Diss* 1.2. Ora, pode ser apropriado a Floro ir ao festival de Nero, enquanto Agripino jamais assentiu à crença *hormética* de que é adequado seguir esse rumo⁵⁶³.

A diversidade de posições quanto à cláusula de reserva se justifica pela condição fragmentária em que as evidências textuais se encontram. Noutras palavras, consideramos as diversas descrições muito persuasivas, mas acreditamos que a descrição de Brennan seja mais adequada à nossa questão tanto pela robustez da sua demonstração, mas também por salientar o aspecto ascético da reserva no caso dos impulsos de segunda ordem. Nesse sentido, cabe questionar se é necessário que as ações que visam o bem dos outros necessitam da reserva? Ao que tudo indica sim, uma vez que se trata de uma ação que se direciona/tem por objetivo algo indiferente. A reserva surge nesse contexto para mitigar a ‘frustração fenomênica’ que resulta de um estado de coisas distinto daquele desejado ou direcionado pelo impulso inicial. Ainda que não seja possível relacionar diretamente com a finalidade da vida humana, a reserva compõe uma importante parte da nossa agência ética por ser um componente crucial para o cumprimento dos *kathekonta*,

⁵⁶³ *Diss* 1.2.12.

em especial daqueles que se referem às nossas relações. Além disso, não é possível desconectar a reserva das atitudes morais do sábio, modelo máximo da ética estoica.

CONCLUSÃO

O tema da teoria estoica da ação tem recebido, nos últimos anos, uma atenção especial por parte dos comentadores em filosofia antiga. O caráter sistemático da filosofia estoica, em conjunto com a presença de um problema explícito relacionado à deliberação, torna essa questão de especial interesse. Além disso, alguns autores propõem um diálogo direto com teorias morais modernas, como a deontologia, o consequencialismo e o utilitarismo⁵⁶⁴. No âmbito desta tese, nosso objeto de pesquisa concentrou-se na questão da consistência das ações comunitárias em relação ao sistema ético estoico, com especial atenção à obra de Epicteto. A partir dessa análise, propomos as seguintes considerações específicas aos seus textos: 1) Epicteto parece minimizar o valor *intrínseco* dos indiferentes; 2) o significado de impulso (*hormē*) em Epicteto parece tomar apenas o sentido de seleção (*eklogē*); 3) as ações apropriadas (*kathēkonta*), especialmente aquelas que dizem respeito à sociabilidade, dependem de um alinhamento da capacidade de escolha (*proairesis*) com a proposta moral estoica; 4) Epicteto leva em conta a ética dos papéis com um critério para determinação das ações apropriadas; e, por fim, 5) em *Diss* 1.2, Epicteto lança mão de um critério personalíssimo para determinar uma ação apropriada, o *kátá prósopon* (de acordo com o “caráter próprio”).

Como mencionamos brevemente, o primeiro trabalho acadêmico sobre o problema da deliberação estoica foi escrito por Barney em seu artigo intitulado *A Puzzle in stoic ethics* de 2003. Desde a sua publicação, diversos trabalhos foram publicados buscando compreender e reconstituir a teoria estoica da ação. Em linhas gerais, Barney defende que os agentes morais visam maximizar o estoque de indiferentes avaliáveis.

Uma corrente de comentários dá especial enfoque à busca pessoal por vantagens, utilidades, entendidas como os indiferentes preferíveis. Por outro lado, estão comentadores interpretam a teoria da ação via um modelo integrado, unindo a consideração do valor dos indiferentes a regras morais contextuais. Situamos

⁵⁶⁴ Cf. Gill (2023); Visnjic (2021).

Vazquez, Visnjic e Gill, em alguma medida, alinhados nesta última corrente, a qual, a nosso ver, apresenta evidências sólidas e maior coerência com caráter sistemático da filosofia estoica.

No que diz respeito a Epicteto, acreditamos que o desenvolvimento moral representado pela ordenação da *proairesis* permite um alinhamento entre o cálculo do valor dos indiferentes, entendidos como material para ação, e a necessidade de cumprir as ações apropriadas de cunho social. Nesse sentido, a retidão da escolha autoriza a ação que visa o bem dos outros, permitindo optar por indiferentes preferíveis, caso as circunstâncias assim o exijam. O caso descrito em *Diss* 1.11, parece ressoar em grande parte a tese de Vazquez na medida em que a proposta moral de agir segundo a afeição se sobressai em relação a aversão do agente à morte do ente querido. Do mesmo modo, os casos dos senadores romanos tratados como *exempla* por Epicteto em *Diss* 1.2, ressoam a prevalência de princípios éticos de ordem superior em relação ao cálculo de indiferentes. Além disso, as constantes menções de Epicteto ao pensamento parte x todo nos indica que agir corretamente é mais razoável do que buscar maior estoque de indiferentes preferíveis para si mesmo. Assim, a progressão no desenvolvimento moral parece estar alinhada com a revogação do “egoísmo socrático” em vistas de uma ação cada vez mais altruísta, ligada aos requisitos da Justiça e especialmente à dimensão social da natureza humana. O Estoicismo de Epicteto caminha para um projeto maior de um humanismo cósmico, universal e irrestrito, sustentado por uma moralidade política integrada com a visão de um cosmos orgânico. Sua rejeição ao valor dos indiferentes nos indica um intenso “silenciamento normativo” de seu valor seletivo em relação a um realce da normatividade da ética, que concorre para a felicidade individual em consonância com o florescimento coletivo da humanidade e do cosmos.

EPICTETO E A OIKEIOSIS

Pelo que vimos, é muito razoável que a leitura de Klein se coadune com a forma pela qual a *oikeiōsis* é tratada por Epicteto. Talvez a melhor evidência que

temos resida precisamente na única menção textual na obra do filósofo a esse conceito, em *Diss* 1.9.15. Nessa passagem, Epicteto discute o cuidado de si e o cuidado do outro, utilizando dentre algumas analogias, a imagem de Zeus, o deus grego que beneficia a todos ao cumprir sua função própria. Ao concluir a *diatribe*, Epicteto estabelece a apropriação (*oikeiōsis*) como o “fundamento único para todas as coisas”. É crucial ler essa passagem tendo em mente que, embora existam dois comportamentos distintos, ou seja, o cuidado de si e o cuidado do outro, o princípio fundamental que os sustenta deve ser a *apropriação*. Desta forma, a alegada dicotomia entre a *oikeiōsis* social e a pessoal revela-se falsa em Epicteto⁵⁶⁵. Acreditamos que a vantagem proporcionada pela leitura de Klein reside na identificação de uma unidade presente no mecanismo de apropriação estoica.

A partir da reconstrução de Klein, podemos concluir que a que *oikeiōsis* não é capaz de definir o *telos* da vida humana. Contudo, ela definitivamente é capaz de explicar as condições de satisfação dessa finalidade. Isso ocorre ao identificar no impulso primário de autopreservação da parte diretriz da alma (*hēgemonikon*) a base segundo a qual é possível inferir ou descobrir as funções apropriadas (*kathekonta*) a cada organismo. Essa inovação, característica da interpretação de Klein, possibilita detectar o mesmo padrão de motivação subjacente a todos os seres vivos.

Em consonância com essa proposta, é possível entender que a teoria estoica da apropriação (*oikeiōsis*) proporciona aos seres vivos em geral, e ao agente plenamente racional, uma espécie de impulso de segunda ordem ou de ordem superior. Esse impulso impele os seres a preservar aquilo que lhes é mais próprio, considerando que este desejo está implícito nas suas seleções e aversões operacionais, impulsos de primeira ordem. Como observamos, a cláusula de reserva (*hypexairesis*), frequentemente abordada pelos estoicos romanos, como é o caso de Epicteto, pode ser sustentada por um impulso de segunda ordem subjacente. Este impulso visa manter preservada a escolha (*proairesis*), a função mais própria da parte diretriz da alma humana (*hēgemonikon*). Também nesse sentido, a interpretação de Klein parece estar em sintonia com o tratamento da *oikeiōsis* apresentado por Epicteto, na medida em que sustenta princípios éticos de ordem

⁵⁶⁵ Esta também é a posição de Magrin (2018).

superior subjacentes às deliberações substantivas do cotidiano. Essa proposta se alinha, conseqüentemente, com uma interpretação integrativa para a teoria estoica da ação, postulando uma justificação de ordem superior, o que inclui referências às virtudes e à natureza humana, à deliberação descrita pelos estoicos.

Ademais, o agente plenamente racional reconhece nos padrões da natureza modelos morais que se referem à sua própria constituição. Desse modo, os parâmetros éticos relacionados à Justiça e a sociabilidade humana podem ser encontrados na Natureza. Esse é o motivo pelo qual Epicteto e Musônio salientam em diversas passagens que a natureza humana é muito mais próxima daquela das abelhas, por demonstrarem uma intensa cooperação social. Tal consideração sustenta a interpretação mais ampla de que a ética estoica e o agente moral podem buscar na natureza os padrões que regem o comportamento caracteristicamente humano. Especificamente em Epicteto, as ações apropriadas (*kathēkonta*) são geralmente verificadas a partir dos papéis assumidos, abrangendo tanto o papel geral de ser humano quanto os papéis individuais. Nesse sentido, podemos entender que reconhecer os seus papéis significa, em alguma medida, reconhecer a sua própria constituição. E é a partir dessa constituição que as ações apropriadas são inferidas. Contudo, como vimos a partir da interpretação Integrativa acerca da teoria estoica da ação, este aspecto constitui uma parte do processo deliberativo, mas não o esgota.

AÇÕES COMUNITÁRIAS E DELIBERAÇÃO ESTOICA.

Outro ponto de discussão que se estabeleceu ao longo da nossa tese é a consistência das ações comunitárias à luz da teoria estoica da ação. Notamos a dificuldade em explicar as ações direcionadas ao bem do outro com base unicamente no cálculo do valor seletivo dos indiferentes. Por essa razão, a interpretação Integrativa oferece um modelo explicativo mais adequado para compreender o mecanismo de motivação envolvido nas ações altruístas. A motivação altruísta parece decorrer da insistência estoica na consideração de princípios éticos de ordem superior. Caso prescindíssemos desses princípios, as

situações de tensão entre as vantagens pessoais e o cuidado pelo outro dificilmente seriam dirimidas através do cálculo sobre o valor seletivo dos indiferentes.

Além disso, notamos que as considerações estoicas acerca das ações apropriadas estão intrinsecamente ligadas à teoria das virtudes. A própria concepção de virtude, presente nas principais *epitomes*, considera tanto o aspecto epistêmico das excelências quanto seu aspecto técnico (*technē*), possivelmente voltado à aplicação das virtudes em casos particulares. Outrossim, o sistema de virtudes, interligado e múltiplo, reconhece uma diversidade de aspectos subordinados às virtudes principais, demonstrando sua capacidade de adaptação às circunstâncias, o que revela uma preocupação essencialmente prática.

Por outro lado, notamos a menção insistente à sociabilidade natural, especialmente nos contextos que tratam das ações apropriadas. Esse esforço destaca a necessidade humana de cooperação com os outros em oposição à selvageria do completo egoísmo. Como dissemos, Epicteto e Musônio Rufo, seu mestre, consideram a natureza humana muito mais próxima daquela das abelhas do que dos lobos, em virtude da cooperação mútua, enquanto a arrogância e a guerra são próprias das feras mais selvagens, como os lobos.

Epicteto, por sua vez, aponta a utilidade da virtude para a deliberação nas ações comunitárias, propondo um mecanismo ético que estabelece a condição para o desempenho dessas ações. Segundo o filósofo, o cuidado do outro só se configura como um ‘bem’ na medida em que ocorre um ordenamento adequado da capacidade de escolha (*proairesis*). Isto significa que, para Epicteto, é necessário o assentimento a um impulso ético de segunda ordem ou ordem superior de manter conservada a sua escolha segundo a natureza, para reconhecer e realizar a sua natureza social. A importância desse tópico é crucial na filosofia epictetiana, visto que compõe um dos três campos principais do exercício filosófico. Como é característico da filosofia prática de Epicteto, a realização e consumação da nossa natureza humana exige o exercício, orientado pelo estudo dos princípios morais, que deve se realizar no mundo, na prática. Direcionando-se ao indivíduo que busca a progressão moral, que busca se educar, e essa educação consiste no estudo e na prática dos princípios filosóficos.

Em especial, as situações de dilema moral, representadas pelos *kathekonta kata peristasin* (ações apropriadas conforme as circunstâncias), configuram uma ocasião em que o cálculo sobre o valor seletivo dos indiferentes não proporciona o sucesso da deliberação. Consequentemente, outras razões normativas devem entrar em cena, notadamente, princípios éticos de ordem superior, capazes de guiar o agente a um curso de ação adequado. Em linhas gerais, essa é a resposta dos comentários mais recentes sobre o tema. Para Visnjic, uma série de ferramentas entram em cena no processo deliberativo, o que envolve a aplicação das *regulae* ou *kanones* (critérios iniciais) e *formulae* ou *dogmata* (doutrinas). Além disso, o autor recorre à ética dos papéis (presente em Epicteto e em Cícero) para dirimir possíveis dificuldades ou tensões. Michael Vazquez, por sua vez, aposta no “silenciamento normativo” para explicar por que, em alguns contextos, o valor de um indiferente falha em constituir uma razão para a ação, quando não encontra a ‘condição extrínseca’ para sua seleção em virtude da sansão por ‘princípios éticos relevantes ao contexto’. Já Gill considera a motivação positiva em beneficiar o outro no caso da virtude da Generosidade como uma evidência de que os princípios éticos decorrentes da virtude e da natureza são relevantes para o processo deliberativo.

Mais especificamente, acreditamos que a interpretação Integrativa da teoria da ação estoica proporciona uma leitura mais adequada aos critérios e aspectos presentes na obra de Epicteto. Em primeiro lugar, temos o *kanon* epictetiano mais famoso que diz respeito à distinção entre aquilo que está sobre nosso encargo (*eph' hēmin*) e aquilo que não está (*ouk eph' hēmin*). Esse critério é apresentado tanto no primeiro capítulo do *Manual* como na primeira *Diatribē*, evidenciando sua preponderância dentro do sistema epictetiano. Trata-se de um mecanismo que antecede a ação e se manifesta nos âmbitos epistemológico e emocional. Este mecanismo configura-se como uma releitura da axiologia estoica da distinção entre bens, males e indiferentes. A proposta epictetiana é marcada pelo seu caráter prático, por ser uma distinção descritiva e não avaliativa. Epicteto deseja que o agente seja capaz de *descrever* uma representação (verificando se está ou não sob seu âmbito de ação), enquanto a distinção ortodoxa propõe *avaliar* o objeto da representação (se se refere a algo bom, mal ou indiferente). Essa postura gera os desdobramentos descritos em *Ench* 1.2-5⁵⁶⁶, permitindo afirmar que a aplicação

⁵⁶⁶ Citada pouco acima.

deste *kanon* possui implicações práticas, emocionais e éticas. Desse modo, caso algo não esteja sob nosso encargo, a atitude adequada é persistência, aceitação ou suspensão do juízo, movimentos que contribuem para a proposta terapêutica da filosofia de Epicteto. É, portanto, um critério basilar para a ética epictetiana.

Por outro lado, gostaríamos de acrescentar um adendo à interpretação integrativa. Verificamos que, embora todos os autores mantenham a premissa de que os estoicos reconheciam o valor intrínseco dos indiferentes – os quais guiam o agente na seleção (*eklogē*). No entanto, como alguns reconhecem⁵⁶⁷, Epicteto parece não se associar a essa posição, ‘desenfatizando’ seu valor e reconhecendo sua condicionalidade. Ele se esforça em enfatizar o aspecto indiferente das coisas externas e a postura de indiferença que é adequada em relação a esses objetos. Com efeito, ao contrário de outros filósofos como Cícero e Sêneca, Epicteto busca insistentemente desvalorizar a glória, a fama, e outros bens considerados como indiferentes preferíveis. Parece ser o caso que a ‘prefereabilidade’ dos indiferentes possui uma força mitigada em Epicteto. Isso pode ser devido à influência de seu mestre, Musônio Rufo, cuja irrepreensível aderência aos seus princípios éticos e a notável consistência de sua prática e escritos frequentemente indicavam uma inclinação ao ideal cínico de vida virtuosa. Essa filiação pode explicar por que esses dois autores visualizavam o Cínico como um ideal filosófico de integridade ética.

Nesse sentido, o processo deliberativo descrito por Epicteto parece atribuir pesos diferentes aos critérios ponderados para a deliberação, concedendo especial importância aos princípios éticos de ordem superior e às considerações sobre os papéis e a natureza humana, em detrimento do cálculo sobre os indiferentes. Cabe notar que encontramos em Epicteto o famoso fragmento de Crisipo, no qual o autor apresenta a posição de que, dada a nossa incapacidade de conhecer os desígnios da Fortuna e prever os eventos, é mais apropriado ater-se às coisas mais em acordo com a natureza⁵⁶⁸. Isso pode indicar que o critério do valor seletivo dos indiferentes é sistematicamente mitigado na ética epictetiana, de modo que o conjunto do que é considerado indiferente preferível para Epicteto é praticamente nulo. A deliberação, nesse caso, deve decorrer especialmente de princípios éticos de ordem superior e

⁵⁶⁷ Cf. Vazquez (2022, p. 13); Gill (2023, p. 55); Brennan (2005, p. 101, 237).

⁵⁶⁸ *Diss.* 2.6.9.

de considerações sobre a nossa natureza humana. A virtude, o alinhamento com a natureza e a persistência são marcas do estoicismo epictetiano.

Outro ponto que favorece a nossa interpretação é justamente a profissão de Epicteto: assim como seu mestre, ele era professor de profissão, um filósofo educador, preocupado com o ensino dos princípios e da prática, ou seja, com a aplicação destes princípios aos casos particulares. Assim como Gill interpreta que Cícero salientava princípios de ordem superior ligados à nossa sociabilidade natural, e mandamentos decorrentes da virtude, consideramos que a proposta epictetiana está alinhada com um intuito pedagógico, especialmente direcionado àqueles que pretendem progredir moralmente. Em outras palavras, para Epicteto, é necessário estudar os princípios estoicos, seus *theoremata*, com o objetivo de aplicá-los nas situações particulares. Evidentemente, o erro e o progresso moral são previstos no programa epictetiano, de tal forma que o exercício aparece em lugar de destaque. Assim, é necessário estudar e compreender esse sentido mais amplo da ação, e tendo esses princípios em mente deliberar nos casos particulares. É necessário frisar que o exercício não pode estar destacado do estudo.

Vale ressaltar que uma marca muito particular da figura de Epicteto é o fato de ter sido escravizado. Nessa condição de completa e total desumanização, de restrição aos bens materiais e à dignidade humana, percebemos um filósofo extremamente preocupado em enfatizar a humanidade presente no ser humano. Há um desprezo, quase cínico, em relação às condições materiais, acompanhado de uma adesão feroz aos princípios éticos da filosofia estoica. A filosofia de Epicteto mostra sua luz e eficiência especialmente nos casos mais extremos, encontrando a liberdade na mais completa privação. O próprio Epicteto afirma que sua filosofia não está preocupada com a constituição física do mundo, se é composta ou não de átomos; sua filosofia é para quem “tem o coração em pedaços”⁵⁶⁹. De fato, nem Deus é capaz de obrigar-nos a assentir ao falso; o que dizer, então, do tirano, da fome, da dor e da morte. A grandeza da figura de Epicteto reside no fato de ser um ex-escravizado que manifesta nos seus ensinamentos o mais profundo sentido de Liberdade.

⁵⁶⁹Diss 1.27.20.

Por fim, acreditamos que, para Epicteto, o sentido mais puro de humanidade se manifesta mais profundamente na realização da nossa sociabilidade. O altruísmo se justifica pela adesão dos princípios éticos, onde reconhecemos a normatividade envolvida no cuidado do outro, na empatia e no amor pela humanidade. A realização das ‘ações comunitárias’ desempenha a função superior de conectar os humanos com o que lhes é mais próprio, sua natureza humana, e proporcionar a imersão ao todo cósmico. O comunitarismo estoico, entendido desse modo, prescinde da apropriação afetiva (ou efetiva) dos outros ainda que isto seja desejável; mas é um comando providencial sustentado e justificado pela razão. O altruísmo representa a preservação da humanidade.

REFERÊNCIAS

- AÉCIO. Placita Philosophorum. In: DIELS, Hermann (ed.). **Doxographi Graeci**. Berlim: Reimer, 1879.
- ALGRA, K. The Mechanism of Social Appropriation and Its Role in Hellenistic Ethics. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, v. 25, p. 265 a 296, 2003.
- ALGRA, K.; BARNES, J.; MANSFELD, J.; SCHOFIELD, M. **The Cambridge History of Hellenistic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ANNAS, J. **Hellenistic Philosophy of Mind**. Berkeley: University of California Press, 1992.
- ANNAS, J. **The Morality of Happiness**. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- AOIZ, J. Oikeiosis y percepción de sí. In: VIGO, Alejandro G. (Ed.). **Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy**. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2012. p. 11 a 36.
- ÁRIO DÍDIMO. **Epitome of stoic ethics**. Tradução de Arthur J. Pomeroy. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.
- BAILLY, Anatole. **Dictionnaire grec français**. 8. ed. Paris: Hachette, 2009.
- BARNEY, R. A puzzle in Stoic ethics. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, v. 24, p. 303 a 340, 2003.
- BEAR, M. F.; CONNORS, B. W.; PARADISO, M. A. **Neuroscience: Exploring the Brain**. 5. ed. Philadelphia: Wolters Kluwer, 2020.
- BELTRÃO, C. Uma leitura helenística do pensamento aristotélico: oikeiôsis e justiça em Antíoco de Ascalão. **Phoînix**, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 95 a 114, 2020.
- BONHÖFFER, A. **The Ethics of the Stoic Epictetus**. Tradução de William O. Stephens. New York: Peter Lang, 1996.
- BOTER, G. **The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations: Transmission and Interpretation**. Leiden; Boston: Brill, 1999.
- BRENNAN, T. Reasonable Impressions in Stoicism. **Phronesis**, v. 41, n. 3, p. 318 a 334, 1996.
- BRENNAN, T. Reservation in Stoic Ethics. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, Berlim, v. 82, n. 2, p. 149 a 177, 2000.

BRENNAN, T. Stoic Moral Psychology. In: INWOOD, Brad (ed.). **The Cambridge Companion to the Stoics**. New York: Cambridge University Press, 2003.

BRENNAN, T. **The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

BRINK, C. O. Οἰκειώσεις and Οἰκειότης: Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory. **Phronesis**, v. 1, n. 2, p. 123 a 145, 1956.

BRITO, R. P. de; DINUCCI, A. Ário Dídimo, Epítome de Ética Estoica, 2.7.5a a 2.7.5B. **Trans/form/ação**, Marília, v. 39, n. 2, p. 255 a 274, abr./jun. 2016.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots**. Paris: Klincksieck, 1968 a 1980.

CÍCERO, Marco Túlio. **Do sumo bem e do sumo mal**. Tradução de Carlos Nogue. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

CÍCERO, Marco Túlio. **Dos deveres (De officiis)**. Tradução de Carlos Humberto Gomes. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2018.

CICERO. **De Finibus Bonorum Et Malorum**. Tradução de H. Rackham. Harvard: Loeb Classical Library, 1914.

CICERO. **De Officiis**. Tradução de W. Miller. Cambridge: Harvard University Press, 1913.

CÍCERO. **Dos Deveres (De Officiis)**. Tradução de Angélica Chiappetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DESMOND, W. **Cynics**. Berkeley: University of California Press, 2008.

DILLON, J. T. **Musonius Rufus and Education in the Good Life**. Lanham: University Press of America, 2004.

DINUCCI, A. O conceito estoico de phantasia: de Zenão a Crisipo. **Archai**, n. 21, p. 15 a 38, set./dez. 2017.

DINUCCI, A. Phantasia, Phainomenon and Dogma in Epictetus. **Asian Journal of Humanities and Arts**, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 15 a 26, 2017.

DINUCCI, A. Tradução: Epicteto, Diatribes 2.8, 2.9 e 2.10. **Perspectiva Filosófica**, Recife, v. 47, n. 1, p. 222 a 241, 2020.

DINUCCI, A.; DUARTE, V.; FONTES, L. M.; CABECEIRAS, A.; BRITO, R. P. de. **Introdução à lógica proposicional estoica**. São Cristóvão: EdiUFS, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/5371>.

DINUCCI, A.; SILVA, C. E. M. L. Tirania, liberdade e coragem em torno da Diatribe 1.19 de Epicteto. In: SILVA FILHO, Waldomiro J. (Org.). **Porque a filosofia interessa à democracia**. Salvador: EDUFBA, 2020. p. 229 a 248.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução de Mário da Gama Cury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

ENGBERG PEDERSEN, T. **Paul and the Stoics**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.

EPICTETO. **As Diatribes de Epicteto, livro I**. Tradução de A. Dinucci. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

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

EPICTETO. **O Encheirídion de Epicteto**. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.

EPICTETUS. **Discourses, Fragments, Encheiridion**. Translated by W. A. Oldfather. 2 v. Cambridge: Harvard University Press, 1928.

EPICTETUS. **Discourses, Fragments, Handbook**. Tradução e edição de Robin Hard. Oxford: Oxford University Press, 2014.

EPICTETUS. **The Discourses of Epictetus**: with the Encheiridion and Fragments. Translated by George Long. London: George Bell and Sons, 1877.

EPICTETUS. **The Discourses, the handbook, Fragments**. Tradução de Robin Hard. Londres: Everyman, 1995.

EPITTETO. **Tutte le opere**: Diatribe, Manuale, Frammenti, Gnomologio. Traduzione di Cesare Cassanmagnago. Milano: Bompiani, 2009.

GILL, C. **Learning to Live Naturally**: Stoic Ethics and Its Modern Significance. Oxford: Oxford University Press, 2023.

GÖRGEMANNS, H. Oikeiosis in Arius Didymus. In: FORTENBAUGH, William W. (ed.). **On Stoic and Peripatetic Ethics**: The Work of Arius Didymus. New Brunswick: Transaction Publishers, 1983. p. 165 a 189.

GOURINAT, J. B. (Ed.). **L'éthique du stoïcien Hiéroclès**. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2016.

GOURINAT, J. B. Comment se détermine le kathekon? Remarques sur la conformité à la nature et le raisonnable. **Philosophie antique**, n. 14, p. 1 a 28, 2014.

GOURINAT, J. B. Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens. **Philosophie antique**, [S. l.], v. 12, p. 43 a 88, 2012.

HADOT, P. **La Citadelle intérieure**: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1992.

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

HENSE. **Musonii Rufi Reliquiae**. Leipzig: [s. n.], 1905.

HIEROCLES. **Elementos de Ética, Extractos de Estobeo y Glosas de la Suda de Hierocles el Estoico**. Edición de Javier Aoiz, Deyvis Deniz e Blas Bruni Celli. Salamanca: Helmantica, 2014.

HIEROCLES; RAMELLI, I. **Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts**. Tradução de David Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

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

INWOOD, B. L'Oikeiōsis Sociale chez Épictète. In: ALGRA, K.; VAN DER HORST, P. W.; RUNIA, D. (eds.). **Polyhistor**: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Leiden: Brill, 1996. p. 243 a 264.

IRWIN, T. **Plato's ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

JEDAN, C. **Stoic Virtues**: Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics. London: Continuum, 2009.

JOHNSON, B. E. **The Role Ethics of Epictetus**: Stoicism in Ordinary Life. Lanham: Lexington Books, 2014.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KERFERD, G. B. The search for personal identity in stoic thought. **Bulletin of the John Rylands Library**, v. 55, n. 1, p. 177 a 196, 1972.

KING, C. **Musonius Rufus: Lectures and Sayings**. Edição de William B. Irvine. Seattle: CreateSpace, 2011.

KLEIN, J. The Stoic Argument from Oikeiōsis. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, v. 50, p. 143 a 200, 2016.

LAURAND, V. **Stoïcisme et lien social à l'époque impériale**: enquête autour de l'enseignement de Musonius Rufus. 2002. Tese (Doutorado) em Filosofia, Université de Paris XII, Paris, 2002.

LETHEBY, C. **Philosophy of Psychedelics**. Oxford: Oxford University Press, 2021.

LIDDELL, H.; SCOTT, R.; JONES, H. **Greek English Lexicon**. Oxford: Clarendon, 1940.

LIPOWSKI, Z. J. **Psychosomatic Medicine and Liaison Psychiatry**: Selected Papers. New York: Plenum Medical Book Company, 1986.

LONG, A. A. **Epictetus**: A Stoic and Socratic Guide to Life. Oxford: Oxford University Press, 2004.

LONG, A. A. Soul and Body in Stoicism. **Phronesis**, [S. l.], v. 27, n. 1, p. 34 a 57, 1982.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. **The Hellenistic Philosophers**. Volume 1: Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. **The Hellenistic Philosophers**. Volume 2: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LUTZ, Cora E. **Musonius Rufus**: The Roman Socrates. New Haven: Yale University Press, 1947.

MAGRIN, S. Nature and Utopia in Epictetus' Theory of Oikeiōsis. **Phronesis**, v. 63, p. 293 a 350, 2018.

MELLO FILHO, J. **Concepção psicossomática**: visão atual. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.

MEREDITH, M. A.; STEIN, B. E. Visual, auditory, and somatosensory convergence on cells in superior colliculus results in multisensory integration. **Journal of Neurophysiology**, v. 56, n. 3, p. 640 a 662, 1986.

MURGIER, C. Le concept d'oikeion dans la République de Platon. **Methodos**: Savoirs et textes, [S. l.], v. 14, 2014.

MURGIER, C. Oikeion and justice in Plato's Republic. **Π Η Γ Η / F O N S**, v. 2, p. 65 a 85, 2017.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Leis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará (UFPA), 1980.

PLATO. **Laws**. Tradução de Thomas L. Pangle. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

PURSHOUSE, L. **Plato's Republic**: A Reader's Guide. London: Continuum, 2006.

REYDAMS SCHILS, G. Human Bonding and Oikeiōsis in Roman Stoicism. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, v. 22, p. 221 a 251, 2002.

REYDAMS SCHILS, G. **The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

RIST, John M. **Stoic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SALLES, R. Epictetus on What Is in Our Power: Modal versus Epistemic Conceptions. In: BROUWER, René; VIMERCATI, Emmanuele (orgs.). **Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age**. Leiden; Boston: Brill, 2020. p. 49 a 63.

SALLES, R. Oikeiosis in Epictetus. In: VIGO, Alejandro G. **Oikeiosis and the Natural Bases of Morality**. From Classical Stoicism to Modern Philosophy. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2012. p. 95 a 120.

SARTRE, Jean Paul. **O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

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

SCHOFIELD, M. Cardinal virtues: a contested Socratic inheritance. In: LONG, A. G. (ed.). **Plato and the Stoics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

SCHOFIELD, M. **The Stoic Idea of the City**. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

SCHOFIELD, M. Two Stoic approaches to justice. In: LAKS, André; SCHOFIELD, Malcolm (orgs.). **Justice and generosity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 127 a 144.

SÊNECA. **Cartas a Lucílio**. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

SEXTUS EMPIRICUS. **Against the Grammarians (Adversus Mathematicos I)**. Tradução de D. L. Blank. Oxford: Oxford University Press, 1998.

SEXTUS EMPIRICUS. **Against the Logicians (Adversus Mathematicos VII a VIII)**. Tradução de Richard Bett. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SEYLE, H. **The Stress of Life**. Revised ed. New York: McGraw Hill, 1976.

SILVA, C. E. M. L. da. **O pensamento social do estoico Musônio Rufo: do bom governo**. 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020. Disponível em: http://www.pgfi.uff.br/wp-content/uploads/2016/03/2020_Carlos_Eneas.pdf.

STADTER, P. A. **Arrian of Nicomedia**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

STEIN, B. E. (Ed.). **The New Handbook of Multisensory Processing**. Cambridge: MIT Press, 2012.

STEPHENS, W. O. Refugees, Exiles, and Stoic Cosmopolitanism. **Journal of Religion & Society**, Omaha, Suppl. 16, p. 73 a 91, 2018.

STRIKER, G. The role of oikeiosis in Stoic ethics. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, v. 1, p. 145 a 167, 1983.

VAZQUEZ, M. The Black Box in Stoic Axiology. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 104, n. 1, p. 78 a 100, 2023.

VEILLARD, C. Comment définir son devoir? Les enseignements du plan suivi par Panétius dans son *Peri kathekontos*. **Philosophie antique**, n. 14, p. 29 a 45, 2014.

VISNJIC, J. **The Invention of Duty**: Stoicism as Deontology. Leiden; Boston: Brill, 2021.

VOGT, K. **Law, Reason, and the Cosmic City**: Political Philosophy in the Early Stoa. New York: Oxford University Press, 2008.

VON ARNIM, H. **Stoicorum Veterum Fragmenta Volume 1**: Zeno or Zenonis Discipuli. Berlín: De Gruyter, 2005.

VON ARNIM, H. **Stoicorum Veterum Fragmenta Volume 2**: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica. Berlín: De Gruyter, 2005.

VON ARNIM, H. **Stoicorum Veterum Fragmenta Volume 3**: Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi. Berlín: De Gruyter, 2005.

VON ARNIM, H. **Stoicorum Veterum Fragmenta Volume 4**: Indeces. Berlín: De Gruyter, 2005.

WIRSZBUSKI, Ch. **Libertas as a Political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate**. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

ZAMORA CALVO, J. M. Los estoicos y la cuestión de la familiaridad (οικειωσις): la propuesta de Hierocles. **Praxis Filosófica**, [S. l.], n. 45, p. 11 a 27, 2017.