UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FERNANDA LOPES DE OLIVEIRA

OIKEÍŌSIS E MEDO EM EPICTETO

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Rio de Janeiro
2023

Fernanda Lopes de Oliveira

OIKEÍŌSIS E MEDO EM EPICTETO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF), Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: André Domingos dos Santos Alonso

Rio de Janeiro
2023

CIP - Catalogação na Publicação

Lopes de Oliveira, Fernanda
L864o Oikeiosis e medo em Epicteto / Fernanda Lopes de Oliveira. -- Rio de Janeiro, 2023.
119 f.

Orientador: André Domingos dos Santos Alonso.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

1. Estoicismo. 2. Epicteto. 3. Oikeiosis. 4. Medo. I. Domingos dos Santos Alonso, André, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

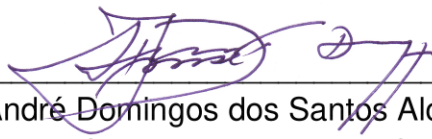
FERNANDA LOPES DE OLIVEIRA

OIKEÍŌSIS E MEDO EM EPICTETO

Tese apresentada à Universidade Federal Fluminense como requisito para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Aprovada em: 27/10/2023.

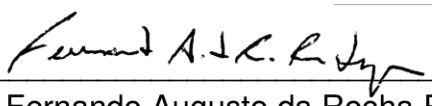
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. André Domingos dos Santos Alonso (orientador)
UFRJ – UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Documento assinado digitalmente
gov.br
MARCUS REIS PINHEIRO
Data: 16/05/2025 08:53:18-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

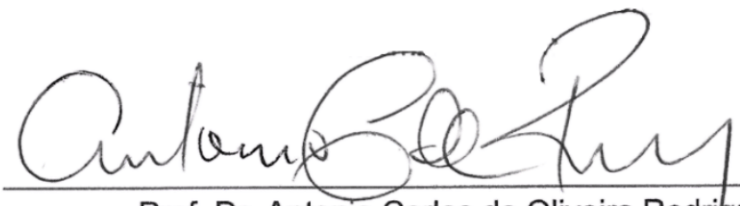
Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro
UFF – UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE



Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues
UFRJ – UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Documento assinado digitalmente
gov.br
RENATO JOSE DE MORAES
Data: 19/06/2025 19:23:57-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Renato José de Moraes
Membro externo



Prof. Dr. Antonio Carlos de Oliveira Rodrigues
Membro externo

RESUMO

O tratamento das paixões, especialmente do medo da morte, é recorrente nas *Diatribes* e no *Manual* de Epicteto. No entanto, a ênfase aos conceitos e práticas desse tratamento sem a perspectiva da *oikeíosis*, pode levar o estoico a uma atitude de desprezo pela própria vida e pela vida dos outros. Para evitar esse problema e apresentar uma visão mais equilibrada da filosofia epictetiana sobre a morte, este trabalho apresentará as paixões segundo o estoicismo, mostrando como elas surgem e quais são os prejuízos causados por elas àquele que filosofa. Na segunda parte, conheceremos o tratamento que Epicteto dá às paixões, em geral, e ao medo, em particular. Veremos, contudo, que esse tratamento se se concentrar apenas no aspecto da racionalidade humana, pode induzir o estoico a desdenhar a vida. Finalmente, entenderemos como a *oikeíosis* é a resposta a esse problema ao garantir o cuidado de si e o cuidado dos outros.

Palavras-chave: Estoicismo, paixões, Epicteto, medo, *oikeíosis*.

ABSTRACT

The treatment of the passions, especially the fear of death, is a recurring theme in Epictetus' Discourses and Handbook. However, emphasizing the concepts and practices related to this treatment without considering the perspective of *oikeiosis* may lead the Stoic to adopt an attitude of contempt for their own life and the lives of others. To avoid this issue and to present a more balanced view of Epictetus' philosophy on death, this work will begin by exploring the Stoic understanding of the passions, examining how they arise and the harm they cause to those who pursue philosophy. In the second part, we will examine Epictetus' approach to treating passions in general, and fear in particular. We will see, however, that if this treatment focuses solely on the aspect of human rationality, it may lead the Stoic to disregard life. Finally, we will understand how *oikeiosis* offers a response to this problem by grounding both self-care and care for others.

Keywords: Stoicism, passions, Epictetus, fear, *oikeiôsis*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

1. PAIXÕES, APATIA E *EUPÁTHEIAI* 17

1.1. O ideal de vida estoico 18
1.1.1. A prática filosófica: os exercícios espirituais 21

1.2. Compreendendo as paixões..... 23
1.2.1. O que são as paixões? 24
1.2.1.1. Definições 25
1.2.1.2. Características 28
1.2.1.3. Tipos de paixões 30

1.3. Como se formam as paixões 34
1.3.1. A perversão: a força das representações e a influência das pessoas 34
1.3.1.1. As representações como fonte do medo 35
1.3.1.1.1. *A percepção involuntária das representações* 37
1.3.1.1.2. *A primeira reação a uma representação* 40
1.3.1.1.3. *O assentimento* 42

1.4. O sábio estoico e a apatia 43
1.4.1. As *eupátheiai* 47

2. A PAIXÃO DO MEDO 53

2.1. O papel da razão na superação do medo: uma análise das Diatribes 4.7..... 54
2.1.1. Considerações sobre o medo da morte 56
i. Os medos existenciais: medo da aniquilação e medo da mortalidade . 58
ii. O medo do tempo em que a morte virá: medo de morrer prematuramente 58

iii. O medo de como se morre: medo do processo da morte 58
iv. O medo de perder quem se ama: medo da morte de outros 58

2.1.2. Ainda nas *Diatribes* 4.7 60
2.1.3. A contribuição da física 62
2.1.4. A contribuição da ética 68
2.1.5. A contribuição da lógica 71

2.2. O exemplo de Sócrates nas *Diatribes* 2.1 75
2.2.1. A morte como máscara 77

2.3. A atitude do estoico 80

3. A OIKEÍOSIS 83

3.1. Compreendendo a *oikeíosis* 84
3.1.1. A *oikeíosis* nos animais 84
3.1.2. A *oikeíosis* no ser humano 87

3.2. A *oikeíosis* em Hiérocles 89

3.3. A *oikeíosis* em Epicteto 93
3.3.1. A *oikeíosis* como cuidado de si 94
3.3.1.1. As *Diatribes* 1.2. 95
3.3.1.2. A opção pela morte 100
3.3.2. A *oikeíosis* como cuidado dos outros: análise das Diatribes 1.11 .

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS 115

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 117

AGRADECIMENTOS

A Danilo, pela parceria na vida e na academia, que não cabe em poucas palavras.

Ao professor Dr. André Alonso, pela amizade, pela orientação sempre precisa e motivadora.

Aos companheiros de jornada filosófica, com quem desfruto o prazer das boas conversas e das boas amizades.

Aos meus alunos, de ontem e de hoje, que tanto contribuíram para o esclarecimento de conceitos e me ajudaram a ser uma pesquisadora e uma professora melhor. Em especial, à Michele, pela companhia constante e motivadora.

À CAPES, pela bolsa que propiciou o desenvolvimento dessa pesquisa.

– Pobre minuto! – exclamou. – Para que queres tu mais alguns instantes de vida? Para devorar e seres devorado depois? Não estás farto do espetáculo e da luta? Conheces de sobejo tudo o que eu te deparei menos torpe ou menos aflitivo: o alvor do dia, a melancolia da tarde, a inquietação da noite, os aspectos da terra, o sono, enfim, o maior benefício das minhas mãos. Que mais queres tu, sublime idiota?

– Viver somente, não te peço mais nada. Quem me pôs no coração este amor da vida, senão tu? E, se eu amo a vida, por que te hás de golpear a ti mesma, matando-me?

Machado de Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*

LISTA DE ABREVIATURAS

D.L. – Diógenes Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*.

L.S. – Long & Sedley. *The Hellenistic Philosophers*.

S.V.F. – *Stoicorum Veterum Fragmenta*

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, o estoicismo se tornou uma filosofia bastante popular. Não apenas no meio acadêmico, o número de pesquisas tem aumentado, mas também na área empresarial e nas redes sociais os conteúdos sobre filosofia estoica se multiplicam diariamente. Ainda que essa popularidade promova uma maior compreensão dessa filosofia, por vezes ela carrega, também, alguns equívocos na interpretação de certos conceitos, que podem levar a importantes distorções na apresentação do estoicismo para o público do século XXI.

Dois desses equívocos – no entendimento das paixões e da apatia – chegaram a criar uma imagem estereotipada do estoico: a ideia de que ele é uma pessoa insensível, que suprime as próprias emoções e não se importa com manifestações de afeto de outras pessoas. Essa ideia, junto com a defesa estoica do suicídio em dadas circunstâncias, e a imagem de força, disciplina e resiliência que o estoicismo carrega por sua austeridade frente às adversidades, pode levar seus defensores ao desprezo pela vida, tanto a própria quanto a de outros, com a justificativa de que, segundo o estoicismo, ela está entre as coisas que não dependem de nós (nas palavras de Epicteto, *ouk eph' hemîn*) e, por isso, não merece maiores cuidados.

Dessa forma, o que se pretende neste trabalho é examinar os textos estoicos em geral, mas, mais especificamente, os textos de Epicteto, para entender como o estoico lida com os afetos em relação a si mesmo e em relação aos outros, sem se deixar levar pelas paixões, respeitando o princípio estoico de distinção entre as coisas que dependem ou não de si e, ao mesmo tempo, sem resvalar em uma atitude de desprezo pela vida, movido pela indiferença.

Tal atitude pode parecer difícil de ser alcançada e, até mesmo, pode soar como contraditória: como é possível aceitar a tese de que a vida é um indiferente, algo que não depende inteiramente de nós, e, ainda assim, buscar sua preservação? Como o estoico pode desenvolver sua afetividade sem cair em paixões, entendidas pela escola como obstáculos à vida virtuosa?

Na investigação que será apresentada ao longo dos capítulos, aspira-se mostrar que essas dificuldades e contradições são apenas aparentes. Ao examinarmos atentamente os textos estoicos veremos que não só o estoico não suprime seus afetos, como os encoraja, desde que eles estejam submetidos à

razão. Essa atitude está embasada na ideia de que, para os estoicos, as paixões são emoções fora de controle, que dominam a razão e impedem que a pessoa pondere sobre a melhor forma de agir ou reagir às situações da vida. Sem essa ponderação, a pessoa acaba por agir de modo vicioso, trazendo perturbações e infelicidade para si mesma. Por isso, o ideal do estoico para se alcançar a vida feliz é a apatia, ou seja, a ausência de paixões. No entanto, esse termo não deve ser confundido com a acepção contemporânea de apatia que indica um estado de insensibilidade e desinteresse pela vida, por vezes provocado por transtornos psicológicos como a depressão. Para o estoicismo, apatia não significa a falta de sensibilidade, mas o domínio da razão sobre as emoções.

Assim, por meio da análise de textos dos estoicos antigos, este trabalho buscará esclarecer os conceitos de paixão, apatia, medo e *oikeíosis*, de modo a fundamentar as análises mais específicas, concentradas na filosofia de Epicteto, para responder aos problemas anteriormente citados sobre o modo como o estoico exerce sua afetividade sem comprometer sua formação filosófica rumo à vida virtuosa.

Para isso, no primeiro capítulo, dedicado às paixões, entenderemos o que elas são, por qual processo elas se formam e por que são prejudiciais à vida virtuosa. Inicialmente, conheceremos o modelo ideal de vida para os estoicos, fundamentado na virtude e desenvolvido pela prática da filosofia. Com esse ideal em mente, será possível compreender o motivo pelo qual os estoicos defendem que as paixões devem ser extirpadas, tamanho obstáculo que elas impõem ao alcance desse ideal.

Veremos, ainda, que, apesar de compartilharem um mesmo processo de formação, as paixões são bastante variadas em suas particularidades, razão que levou os estoicos a compilarem listas de definições e análises que os ajudassem a compreendê-las e, com isso, facilitar seu tratamento.

E, finalizando essa primeira parte do trabalho, conheceremos a figura do sábio estoico, que representa uma referência de alguém que conseguiu eliminar as paixões e alcançar o estado de apatia, um estado mental tranquilo e livre de sofrimento psíquico, mas rico em boas paixões (*eupátheiai*).

Sendo inviável, para os fins deste trabalho, analisar todas as paixões reconhecidas pelos estoicos, bem como seus subgêneros e a forma de tratamento dispensada a cada uma, no capítulo 2 nos concentraremos na paixão

do medo, buscando entender qual é o tratamento que Epicteto dispensa a ela. Ainda que o filósofo trate de outras paixões em seus ensinos, a escolha feita aqui pela análise dessa paixão em particular visa mostrar a relevância que o tema ocupa na filosofia epictetiana. Dentre os textos estoicos de que dispomos atualmente, tendo em vista que vários deles se perderam ao longo do tempo, os textos de Epicteto são, possivelmente, o mais completo e exaustivo compilado que temos para estudar o tratamento que os estoicos davam ao medo e porque esse tratamento era tão importante para a vida virtuosa.

Desse modo, analisarei a paixão do medo, entendida como um erro de juízo pelo qual a pessoa sofre antecipadamente com a possibilidade de vir a se deparar com algo que ela considera ser um mal. Epicteto, concordando com essa definição que já existia na fase grega do estoicismo, ensina aos seus discípulos como deveriam eliminar o medo, principalmente, o medo da morte, que o filósofo considerava ser o principal dentre todos os tipos de medo.

A partir dessa noção, ao longo do capítulo, veremos por que essa é uma opinião equivocada, bem como a orientação que Epicteto oferece aos seus discípulos de que eles deveriam se educar, por meio do uso da razão, para evitar a paixão do medo. Como referências de análise, utilizaremos trechos do Manual, mas também as Diatribes 4.7 e 2.1, que tratam, respectivamente, do medo do tirano e do exemplo de Sócrates, que lidou com a morte (e o medo dela), simultaneamente, com confiança e cautela. Com essa imagem de Sócrates e os ensinos de Epicteto, será possível identificarmos o tipo de atitude que o estoico deve ter diante da morte e quais exercícios ele deve praticar para se libertar do medo que ela provoca.

No entanto, consideraremos no capítulo 3, a partir dos textos de Hiérocles e Epicteto, que a prática dos exercícios filosóficos de preparação para a morte não deve estar dissociada da compreensão do papel da *oikeíosis*, sob risco de acreditarmos que os estoicos defendiam um leviano desprezo pela vida. Por isso, depois de entendermos a conceituação estoica da *oikeíosis* e seu papel na preservação da vida dos animais, mostraremos como ela é fundamental não apenas na autopreservação, mas também na constituição dos afetos humanos.

Enfim, busca-se, desse modo, defender a tese de que o tratamento do medo, em Epicteto, é incompleto – e potencialmente perigoso – se considerarmos apenas os exercícios filosóficos relacionados ao tema, sem

perceber o papel basilar que a doutrina da *oikeíosis* desempenha para a vida virtuosa, entendida não apenas como uma vida livre de paixões, mas, em última análise, como uma vida plena de harmonia com o cosmos, com o próximo e consigo mesma.

1. AS PAIXÕES

Neste primeiro capítulo, trataremos das paixões a partir da concepção estoica em geral e de Epicteto, em particular. Essa conceituação se faz necessária, dada a maneira particular pela qual os estoicos entendiam as paixões; maneira essa que, se não compreendida, pode provocar equívocos de interpretação dos textos epictetianos.

Entretanto, antes de abordar o tema das paixões, é necessário apresentar o ideal de vida estoico, bem como a maneira pela qual o estoicismo, como uma filosofia prática, propõe o desenvolvimento da pessoa no caminho da virtude. Assim, entenderemos entender por que as paixões são um empecilho ao alcance desse ideal e, consequentemente, por que elas devem ser estudadas por aqueles que se dedicam à filosofia.

A partir dessa noção, analisaremos as definições e características das paixões, apontadas pelos estoicos. Em seguida, passaremos à apresentação do processo de surgimento das paixões, que começa no momento da percepção de uma representação[1] e se desenvolve até que a pessoa assinta a um juízo de valor errôneo associado à representação, o que, finalmente, faz surgir a paixão.

No entanto, ainda que o processo se repita em todas as paixões, os estoicos apontam diferenças entre elas e, por isso, conheceremos os variados tipos de paixão que Diógenes Laércio cita em sua obra. Ainda que não seja uma lista exaustiva, ela nos dará as bases para o desenvolvimento posterior do tema.

Ao final do capítulo, conheceremos a figura do sábio como o modelo de alguém que soube eliminar as paixões, alcançando a *apátheia*, um estado livre de sofrimento psíquico que, no entanto, não deve se confundir com insensibilidade e falta de emoções. Longe disso, veremos que o sábio estoico faz uso das *eupátheiai*, as boas paixões, uma forma saudável de emoção que permite a ele conviver bem consigo e com as pessoas ao seu redor.

---

[1] Neste trabalho, optei pela tradução de *phantasía* como representação, tendo em vista que a definição de representação como "o conteúdo concreto apreendido pelos sentidos, pela imaginação e pela memória ou pelo pensamento" sintetiza bem o significado do conceito estoico de *phantasía*. Porém, vale ressaltar que não há uma opção unânime de tradução entre os comentadores.

1.1. O ideal de vida estoico

Tal como outras escolas filosóficas da Antiguidade, o estoicismo era uma filosofia elaborada para ser vivida, não apenas estudada, como apontou Pierre Hadot em sua obra[2]. Isso significa dizer que, mais do que um conjunto de teorias e argumentos, o estoicismo se propunha a mostrar uma certa maneira filosófica de viver, que tinha por objetivo transformar a vida de seus adeptos, tornando-os mais sábios e, por consequência, mais tranquilos, livres e felizes. Esse caráter prático pode ser visto na recomendação que Epicteto faz aos seus discípulos de que não apenas interpretassem os escritos de Crisipo[3], mas também praticassem seus princípios ensinados, demonstrando com suas ações a coerência entre sua vida e seus estudos:

> Quando alguém acredita ser merecedor de reverência por compreender e expor os livros de Crisipo, diga a si mesmo: "Se Crisipo não escreveu de modo obscuro, ele não tem nenhum motivo para se orgulhar". Mas o que eu quero? Compreender a natureza e segui-la. Então, busco quem a interpreta. Ouvindo que é Crisipo, vou a ele. Mas não compreendo seus escritos. Então, busco quem os interpreta. Até aqui, não há nada que mereça reverência. Quando encontro o intérprete, cabe a mim fazer uso das coisas prescritas. Isso é digno de reverência. Mas, se admiro a própria interpretação, que outra coisa me torno além de um gramático ao invés de um filósofo? Com a diferença que, no lugar de Homero, interpreto Crisipo. Então, quando alguém me disser "Interpreta algo de Crisipo para mim", sobretudo enrubescerei quando não for capaz de exibir ações semelhantes às palavras e condizentes com elas[4].

---

[2] Pierre Hadot, em sua obra, identifica a filosofia antiga como uma forma de vida. Essa seria uma chave de interpretação para compreender as aparentes dificuldades de interpretação dos textos antigos, como o estilo fortemente influenciado pela oralidade e a extensão, no texto, da função do filósofo como diretor espiritual, que auxiliava o discípulo a alcançar a sabedoria. Cf. HADOT, Pierre. *Elogio da Filosofia antiga*. Aula inaugural da cadeira de história do pensamento helenístico e romano, pronunciado no Collège de France, na sexta-feira, 18 de fevereiro de 1983. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Loyola, 2012.

[3] Crisipo foi o terceiro escolarca do Estoicismo, mas é considerado como um segundo fundador da escola, tendo escrito mais de setecentas obras, das quais cerca de trezentas eram dedicadas à lógica, o que representou um grande avanço para os estoicos nessa área. Hoje, essas obras estão perdidas, restando para nós apenas fragmentos.

[4] EPICTETO. *Manual*, 49. As traduções do Manual neste trabalho estão baseadas na tradução de: EPICTETO. *Introdução ao Manual de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012, com consultas às edições: EPICTETUS. *Handbook of Epictetus*. Tradução, introdução e notas de Nicholas White. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1983. EPICTETUS. *The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments.* V. II. Trad. W. A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1959. EPICTETUS. *The discourses, the handbook, fragments*. Edição de Christopher Gill. Tradução revisada por Robin Hard. Londres: Everyman, 1995.

No texto podemos notar a advertência de Epicteto para que a pessoa fizesse uma autoanálise sobre sua motivação em ler e interpretar os textos de Crisipo, pois desde o período grego da filosofia, era comum que algumas pessoas buscassem aprender lógica e retórica – áreas sobre as quais Crisipo foi influente – com o objetivo de vencer debates e se destacar entre seus pares sem que, no entanto, tais conhecimento as tornassem mais virtuosas. Por isso, Epicteto ecoa as críticas que os filósofos, desde Sócrates[5], faziam àqueles que afastavam o discurso eloquente do compromisso com a verdade.

Segundo Epicteto, a motivação de buscar Crisipo deve ser a de "conhecer a natureza e segui-la", uma máxima que sintetiza bem o ideal de vida estoico, abordado adiante. Mas, não basta apenas conhecer o ideal; ser filósofo requer da pessoa uma adesão absoluta a ele, demonstrada pela coerência entre a própria vida e o discurso filosófico que se profere, pois seria vergonhoso agir de outro modo.

Essa atitude fundamental de uma vida filosófica é partilhada por outras escolas da Antiguidade, de modo que, o que diferenciava uma filosofia da outra, por vezes, eram as teorias e práticas que orientavam e sustentavam tal ideal de vida. Para os estoicos, isso significava "viver de acordo com a natureza", como sintetizou Zenão, o fundador da escola:

> Por isso Zenão foi o primeiro, em sua obra *Da Natureza do Homem*, a definir o fim supremo como viver de acordo com a natureza[6], ou seja, viver segundo a excelência [*aretḗ*], porque a excelência é o fim para o qual a natureza nos guia. O mesmo dizem Cleantes[7] em sua obra *Do Prazer*, e Possidônio[8] e Hecáton[9] na obra *Dos Fins*.[10]

---

[5] Já no início da *Apologia* (17a), podemos ver essa crítica, provavelmente enfatizada por Platão, quando Sócrates diz: "Não sei, Atenienses, que influência exerceram meus acusadores em vosso espírito; a mim próprio, quase me fizeram esquecer quem sou, tal a força de **persuasão de sua eloquência**. **Verdade**, porém, a bem dizer, não proferiram nenhuma". (grifos meus). Edição consultada: PLATÃO. Defesa de Sócrates. In: PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. Apologia de Sócrates*. ARISTÓFANES. *As nuvens*. Tradução de Jaime Bruna. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores)

[6] *tò homologouménos tḕ phýsei zên*

[7] Cleante de Assos (330 a.C. – 230 a.C.) foi aluno e amigo de Zenão, tornando-se seu sucessor na direção do Pórtico.

[8] Possidônio (135 a.C. – 51 a.C.) foi aluno de Panécio e escolarca do Pórtico em Rodes, além de se destacar como astrônomo, geógrafo e historiador.

[9] Hécaton de Rodes foi discípulo de Panécio, tendo escrito livros sobre ética. Não se conhecem muitos detalhes sobre sua vida e seus livros foram perdidos.

[10] D.L. 7.87. As traduções de Diógenes Laércio neste trabalho se referem à edição DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília:

Desse ponto de vista, viver de acordo com a natureza é entender-se como parte do mundo. No entanto, a vida estoica não se esgota nesse primeiro sentido. Mais tarde, Crisipo refina a noção zenoniana da vida conforme a natureza, acrescentando a ela uma perspectiva individual: a natureza humana.

> No primeiro livro de sua obra *Dos Fins*, Crisipo afirma também que viver segundo a excelência (*areté*) coincide com viver de acordo com a experiência dos fatos da natureza, e que nossas naturezas individuais são partes da natureza universal. Por isso o fim supremo pode ser definido como viver segundo a natureza, ou em outras palavras, de acordo com a nossa própria natureza e com a natureza do universo...[11]

Uma primeira acepção de Crisipo, em concordância com Zenão, é que viver de acordo com a natureza, ou ainda "viver de acordo com a experiência dos fatos da natureza" significa viver em harmonia com o cosmos, do qual o estoico se percebe como parte, estando, desse modo, sujeito às mesmas leis que regem a natureza universal. Sob essa ótica, o estoico compreende que a doença e a morte, por exemplo, acontecem naturalmente no cosmos e, portanto, acontecerão a ele, também, não representando nenhum mal[12], como comumente se costuma pensar. Por isso, não é incomum encontrarmos, em Epicteto, analogias que comparam a vida humana a um figo ou a grãos, que crescem até o ponto de serem colhidos ou de caírem na terra para serem reabsorvidas pela natureza, numa analogia crua e simples sobre a efemeridade da nossa vida. Somos grãos amadurecendo até o momento da colheita. Viver conforme a natureza é, portanto, uma aguda tomada de consciência da nossa vida biológica, inexoravelmente sujeita às leis que a governam.

Porém, além da perspectiva cósmica de natureza, Crisipo aponta a existência de uma "natureza individual", algo que caracterizaria o ser humano, distinguindo-o dos demais seres naturais. Essa natureza individual é, para o estoico, a natureza racional. Apesar de compartilhamos certas características do nosso corpo com os animais e as plantas, por exemplo, em nossa capacidade de nutrição, crescimento e geração, somos essencialmente definidos por nossa

---

Universidade de Brasília, 1997, com comparações ao texto: DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. Trad. R.D. Hicks. v. II. New York: G. P. Putman's Sons, 1925.

[11] D.L. 7.87,88

[12] Os motivos pelos quais os estoicos não entendem a morte como um mal serão abordados no capítulo 2.

racionalidade[13] e, por isso, precisamos viver virtuosamente em harmonia com ela por meio do alinhamento entre nossos pensamentos, desejos e ações, superando o velho problema filosófico da *akrasía*, a falta de força de vontade ou de autocontrole para realizar uma ação correta. O estoico não é mais uma pessoa cindida, que pensa de uma forma e age de outra, mas alguém que, consistentemente, vive em equilíbrio, de modo que ele pensa, sente e age intencionalmente de acordo com o que determina a virtude.

Esse equilíbrio, porém, não é alcançado sem esforço. Ainda que o estoicismo da fase grega tenha uma noção bastante radical quanto ao alcance da sabedoria, conforme veremos em outro tópico deste trabalho, no estoicismo da fase romana, a noção de progresso se faz presente. Por isso, a prática de exercícios filosóficos, destinados à transformação da pessoa, é um tema recorrente tanto em Epicteto quanto em Sêneca, Musônio Rufo e Marco Aurélio.

1.1.1. A prática filosófica: os exercícios espirituais

Sendo uma filosofia eminentemente prática, o estoicismo requer de seus discípulos não apenas a compreensão de suas doutrinas, mas também a prática desses preceitos, de modo que a forma de vida idealizada pela escola se torne uma realidade para as pessoas que filosofam. Nesse contexto é que analisaremos os "exercícios espirituais", um conceito que, apesar de não ser originalmente estoico, pode nos ajudar a entender o aspecto prático do estoicismo, encontrado nos textos antigos.

Pierre Hadot[14] identifica a origem do termo em Inácio de Loyola[15] (*Exercitia Spiritualia*), como uma forma de compreender a *áskesis* greco-romana, isto é, "uma prática destinada a operar uma mudança radical do ser"[16] ou ainda "práticas voluntárias e pessoais destinadas a operar uma transformação do eu"[17],

---

[13] Dessa compreensão resultará a defesa epictetiana de que uma pessoa não é seu corpo, mas sua razão, de modo que o corpo faz parte das coisas que não estão sob nosso controle e os acontecimentos que o afetam não devem ser motivo de preocupação para o estoico. Esse assunto será abordado no capítulo 2, sobre o medo.

14 HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

[15] 1491 – 1556. Sacerdote católico, fundador da Companhia de Jesus, uma das mais numerosas ordens religiosas da Igreja Católica.

[16] HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2011. p. 254.

[17] Ibidem, p. 259.

que “correspondem quase sempre ao movimento pelo qual o eu se concentra em si mesmo, descobrindo que não é o que acreditava ser, que não se confunde com os objetos aos quais se prendia”[18]. Por isso, em toda sua obra, Hadot utiliza o conceito dos exercícios espirituais para tratar não apenas da filosofia estoica, mas de quase todas as filosofias da antiguidade clássica, com algumas reservas em relação aos pré-socráticos. Para os estoicos, especificamente, esses exercícios são a maneira pela qual eles podem cuidar de seu próprio estado interno, retificando seus juízos, dominando seus desejos e controlando seus impulsos.

Apesar de ser amplamente usada por Pierre Hadot e, posteriormente, por Michel Foucault, a expressão “exercícios espirituais” não está livre de críticas daqueles que consideram que ela pode evocar um sentido que os filósofos antigos não atribuíram às suas práticas. Uma crítica desse tipo é feita por Rodrigo Sebastián Braicovich, que considera o termo excessivamente amplo para ser aplicado à filosofia epictetiana em particular, dado que Hadot o utiliza para cobrir de Sócrates ao Cristianismo Primitivo. Braicovich defende, então, que “se nos focarmos no Estoicismo Romano e em Epicteto em particular, o conceito de ‘exercícios éticos’ parece cobrir, ao contrário, a ideia principal e o foco das práticas que nós estamos por analisar, e tem a vantagem adicional de evitar conotações indesejadas”[19].

Contudo, talvez antecipando as críticas que viriam, Hadot explica o motivo de preferir a expressão, ainda que ela pudesse deixar o leitor contemporâneo um pouco desconcertado:

> Primeiramente, não é mais de bom tom, hoje, empregar a palavra “espiritual”. É preciso, porém, resignar-se a empregar esse termo, porque os outros adjetivos ou qualificativos possíveis: “psíquico”, “moral”, “ético”, “intelectual”, “de pensamento”, “da alma” não recobrem todos os aspectos da realidade que queremos descrever. Poder-se-ia falar, evidentemente, de exercícios de pensamento, pois, nesses exercícios, o pensamento é tomado, de algum modo, como matéria[20] e busca modificar a si mesmo. A palavra “pensamento”, porém, não indica de uma maneira suficientemente clara que a imaginação e a sensibilidade intervêm de uma maneira muito importante nesses

[18] Ibidem, p. 274.
[19] BRAICOVICH, Rodrigo Sebastián. On the notion of Ethical Exercises in Epictetus. *Prometeus*, São Cristóvão, ano 7, n. 15, janeiro-junho/2014, p. 126.
[20] Aqui, Hadot cita, em nota de rodapé, um trecho das *Diatribes* de Epicteto, 3.22.20, que diz, na tradução de Souilhé: “Doravante, a matéria sobre a qual devo trabalhar é o pensamento (*dianoia*), tal como a do carpinteiro é a madeira e a do sapateiro, o couro”.

> exercícios. Pelas mesmas razões, não é possível se contentar com "exercícios intelectuais", ainda que os aspectos intelectuais (definição, divisão, raciocínio, leitura, pesquisa, amplificação retórica) desempenhem um grande papel. "Exercícios éticos" seria uma expressão bastante sedutora, pois, como veremos, os exercícios em questão contribuem poderosamente para a terapêutica das paixões e se relacionam à conduta de vida. Todavia, seria, mais uma vez, uma visão demasiado limitada. De fato, esses exercícios (...) correspondem a uma transformação da visão de mundo e a uma metamorfose da personalidade. A palavra "espiritual" permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo ("Eternizar-se ultrapassando-se")[21].

O que Hadot propõe é o uso de um termo abrangente o suficiente para englobar não apenas a dimensão ética de uma filosofia entendida como prática de vida, mas todas as demais esferas da vida da pessoa que esse tipo de filosofia pode alcançar. Também fica claro que ele não está usando o termo em sentido religioso, ainda que possa, também, ser aplicado com essa conotação. Portanto, ao considerarmos o uso do termo para analisar as implicações e aplicações práticas da filosofia estoica neste trabalho, objetivamos adotar uma expressão ampla o suficiente para englobar as variadas técnicas que compõem a prática de vida estoica, especialmente aquelas voltadas ao tratamento do medo em geral e do medo da morte, especificamente, que serão abordadas no capítulo 2.

1.2. Compreendendo as paixões

Tendo em vista o ideal estoico da vida virtuosa, passaremos ao estudo daquilo que pode impedir o alcance desse ideal: as paixões. O estudo das paixões no estoicismo faz parte de um contexto que envolve não apenas a área da ética, mas também a da lógica e da física, uma vez que requer o conhecimento da epistemologia e da psicologia[22] estoicas. Por isso, ao longo deste capítulo, elas serão evocadas para que possamos compreender o que são, como se formam e quais os prejuízos causados pelas paixões a uma pessoa, de modo que seja possível evidenciar os motivos pelos quais os estoicos defendiam

[21] HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, p. 20.
[22] Uso aqui o termo "psicologia" não em sua conotação contemporânea, mas significando o estudo da alma, nos moldes adotados pelos antigos.

que elas fossem extirpadas e a apatia fosse alcançada. Isso não significa, como veremos ao longo do capítulo, uma vida sem emoções, mas uma atitude constante de submetê-las ao crivo da razão[23].

1.2.1. O que são as paixões?

O termo paixão, no estoicismo antigo, não tinha o sentido que lhe é atribuído, contemporaneamente, de um sentimento romântico. Originado do grego *páthos*, o termo pode ser traduzido como experiência ou acontecimento, mas também como infortúnio, doença, dano, perturbação, sofrimento, aquilo que afeta a alma. E é no sentido de uma perturbação da alma que os estoicos compreendem a paixão. Para eles, a paixão indica um estado doentio da mente, que ocorre quando ela é tomada por uma forte emoção, de modo que o pensamento racional é prejudicado e a pessoa tem dificuldade em avaliar os próprios pensamentos e ponderar sobre o curso correto de ação a tomar. Portanto, a paixão é um elemento que tira o ser humano de seu estado harmonia consigo, fazendo com que a pessoa incorra em vícios[24]. Por isso, ela deve ser extirpada, o que não significa que os estoicos defendam uma vida sem emoções, como veremos na última parte deste capítulo, mas sim que elas estejam em harmonia com a razão.

---

[23] Importante salientar uma dificuldade que atravessa o caminho dos estudos sobre as paixões: o vocabulário. Ao lermos os textos estoicos antigos, encontraremos termos como paixão e apatia, por exemplo, que apesar de traduzirem palavras como *páthos* e *apátheia*, respectivamente, têm significado muito diferente daquele que costumamos adotar hoje em dia. Em parte, essa dificuldade se deve ao fato de que os estoicos usaram um vocabulário bastante comum para apresentar teorias que, em alguns casos, são contraintuitivas, especialmente se considerarmos a distância entre a época de sua elaboração e o nosso mundo contemporâneo. Ao longo deste trabalho, tais obstáculos serão apontados, buscando sempre a maior fidelidade aos ensinos estoicos. Entretanto, destaco aqui a necessidade de compreendermos os termos usados pelos estoicos dentro do escopo de sua própria filosofia para que tenhamos um entendimento correto de suas teses.

[24] Se as virtudes podem ser identificadas com o bem; os vícios são, exatamente, seu oposto. No entanto, vale destacar que bens e males, no estoicismo, não existem na natureza do cosmos, ou seja, não têm existência ontológica, de maneira que apenas os juízos, os impulsos, desejos e repulsas de uma pessoa podem ser avaliados como bons ou maus e, portanto, virtuosos ou viciosos. Cf. L.S. 61N, O.

1.2.1.1. Definições

Zenão definiu a paixão como “um movimento da alma, irracional e contrário à natureza, ou um impulso (*hormé*[25]) excessivo”[26]. Para entender essa definição, é preciso ter em mente o princípio da física estoica que compreende o impulso como uma das faculdades da alma[27], responsável pelo movimento[28]. Nesse sentido, tanto seres humanos quanto os demais animais têm a capacidade do impulso já desde o nascimento, que se mostra, primeiramente, por uma atração ao que lhes é familiar ou apropriado (*oikeîon*). Por natureza, os animais buscam conservar a si mesmos, procurando comida e abrigo, e se afastam do que pode lhes causar dano, demonstrando, em suas ações de autopreservação[29], certa forma elementar de autonomia reflexiva. Já o ser humano, ainda que compartilhe com os animais esses primeiros impulsos de preservação, possui a razão, que atua aperfeiçoando os impulsos, de forma que a pessoa aja somente depois de haver ponderado sobre a ação pretendida, avaliando se ela contribui para a vida virtuosa. Portanto, quando alguém sucumbe às paixões, segundo Zenão, está renunciando ao controle racional das próprias ações, deixando-se guiar apenas pelos impulsos, tal como os animais fazem.

Crisipo[30], no entanto, reavaliou o tema das paixões pensando-as não como impulsos, mas como juízos (*krísis*[31]).

> De fato, o desejo, a ira, o medo e todas essas coisas são opiniões e juízos perversos que não se produzem em uma parte da alma, mas

[25] *Hormé:* primeira acometida, ataque, arranque, ímpeto, impulsividade, desejo repentino, investida, partida, largada.
[26] D.L. 7.110
[27] Segundo os estoicos, a alma penetra em todas as partes do corpo e é composta de oito partes: os cinco sentidos, a voz, a faculdade diretora (*hegemonikón*) e a faculdade reprodutiva. (Cf. D.L. 7.110). Da faculdade diretora, localizada no coração, surgem os impulsos, juízos e desejos.
[28] D.L. 7.84; L.S. 53A, H. Ao analisarem a causa do movimento, os estoicos identificam que alguns seres são movidos por causas externas, enquanto outros movem a si mesmos. Na primeira categoria estão os seres inanimados, como rochas, por exemplo. Já na última categoria são enquadrados todos os seres animados, sejam racionais ou irracionais, uma vez que o impulso faz parte da faculdade diretora da alma.
[29] D.L. 7.85; L.S. 53J. Cícero identifica dois tipos de movimento da alma: um causado pelo pensamento, quando busca a verdade; outro causado pelos impulsos, que são estímulos à ação.
[30] D.L. 7.111
[31] O termo *krísis*, no grego, pode ser traduzido tanto como a ação de julgar e decidir quanto como julgamento e decisão, bem como aptidão para discernir ou discernimento.

> eles são inclinações, atribuições, assentimentos, impulsos e, em suma, atividades do princípio diretor[32] que variam em breves instantes[33]...

O que poderia parecer uma contradição no interior da escola estoica, na verdade, pode ser entendido à luz do desenvolvimento de sua filosofia. Enquanto Zenão apontava para os efeitos das paixões na pessoa, ao identificá-las como um impulso ou movimento da alma, Crisipo, analisando esses próprios movimentos, buscou sua causa, que é, segundo a física estoica, o juízo, uma vez que, para os estoicos, nenhuma ação do ser humano acontece sem ter passado pela faculdade racional, ainda que seja uma ação irracional, como veremos adiante. Essa divergência na doutrina estoica foi notada, já na Antiguidade, como podemos ver no texto de Galeno[34]:

> Crisipo, no primeiro livro de sua obra *Sobre as paixões*, tenta demonstrar que as paixões são juízos da parte racional da alma, mas Zenão pensava que as paixões não são os juízos mesmos, mas as contrações e efusões, elações e depressões da alma que seguem a aqueles.[35]

Ao longo da história do Estoicismo antigo, ainda que outras posições tenham surgido[36], a concepção crisipiana das paixões se tornou preponderante, especialmente se considerarmos a terapia das paixões proposta por Epicteto. Ao lermos tanto o *Manual* quanto as *Diatribes*, fica evidente que as recomendações que Epicteto dá aos seus discípulos em relação ao tratamento das paixões, como

---

[32] O *hegemonikón* é a parte diretora da alma, para os estoicos, localizada no peito, mas se estendendo para o resto do corpo por meio dos órgãos dos sentidos, da parte reprodutora e da voz (L.S. 53H). Dessa forma, mesmo as ações do corpo são percebidas como extensões da parte diretora da alma.

[33] Fragmento 176, disponível em: CRISIPO DE SOLOS. *Testimonios y fragmentos I*. Testimonios. Fragmentos 1 – 318. Introducción, selección de textos, traducción y notas de F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras. Madrid: Editorial Gredos, 2006.

[34] Galeno de Pérgamo foi filósofo e médico pessoal de Marco Aurélio. Conhecia bem o Estoicismo, contra o qual lançou duras críticas, especialmente em relação a Crisipo. Nas *Doutrinas de Hipócrates e Platão*, ele discute dois tratados de Crisipo (*Da alma* e *Das paixões*), o que acabou por preservar boa parte do livro II do tratado *Da alma*, sendo uma das melhores fontes para reconstituir a filosofia estoica de Crisipo, ainda que com ressalvas, em função de suas críticas.

[35] CRISIPO, fragmento 184.

[36] Um exemplo é a posição de Possidônio (135 – 51 a.C., aproximadamente), que adotou uma postura mais platônica, defendendo a presença de faculdades irracionais na alma, ainda que não defendesse a divisão da alma, tal como Platão o fez. A partir dos 14 anos, com a faculdade racional já desenvolvida, ela assumiria seu papel como princípio hegemônico ou diretivo da alma, de modo que a principal causa das paixões seria o juízo. Cf. L.S. 65M.

o medo, por exemplo, baseia-se na correção de juízos errôneos, como podemos ver no capítulo 5 do *Manual*:

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

Diferenciando acontecimento de opinião, Epicteto afirma que somos nós mesmos que nos inquietamos, ao adotarmos opiniões errôneas sobre os acontecimentos. Para exemplificar seu argumento, ele menciona a atitude tranquila de Sócrates[37] diante da morte, uma vez que suas opiniões a respeito dela estavam bem ajustadas, pois entendia que a morte não é um mal, mas um acontecimento natural. Dessa forma, ele não foi tomado pela paixão do medo, como outras pessoas poderiam ser em tais circunstâncias.

Pela teoria dos três *tópoi* (desejos, impulsos e juízos)[38], que representam o âmbito daquilo que depende de nós (*eph' hemîn*), Epicteto inova ao separar o desejo (*órexis*) do impulso (*hormé*), diferenciando-se da tradição estoica zenoniana que analisava as ações humanas exclusivamente do ponto de vista dos impulsos. Desse modo, os três *tópoi*, ainda que representem aspectos distintos daquilo que compete ao ser humano, não devem ser observados individual e exclusivamente, mas numa relação de interdependência, como podemos ver nas *Diatribes* 3.2.1-3, texto no qual Epicteto apresenta os três *tópoi* e aponta os desejos como ponto de origem das paixões:

> Há três áreas de estudo nas quais a pessoa boa e nobre[39] deve ser treinada. A que se refere aos desejos (*órexis*) e aversões (*ékklisis*), de

[37] Sócrates e sua atitude diante da morte são figuras frequentemente usadas por Epicteto em seu ensino. No capítulo 2, trataremos do texto das *Diatribes* 2.1, no qual o estoico usa, novamente, a figura de Sócrates para tratar da atitude que devemos ter diante da morte e do medo que ela provoca.

[38] Em Epicteto, o ser humano é identificado, essencialmente, com sua razão. Por isso, na divisão entre as coisas que dependem de nós (*eph' hemîn*) e as que não dependem de nós (*ouk eph' hemîn*), Epicteto coloca o corpo na segunda categoria. Assim, ainda que os cuidados com o corpo façam parte das nossas responsabilidades, apenas os três *tópoi* – desejos, impulsos e juízos – caracterizam uma atividade exclusivamente humana.

[39] Interessante notar o uso que Epicteto faz da expressão *kalós kaì agathós*, que era usada, originalmente, pela antiga aristocracia ateniense, englobando a compreensão não apenas de belo e bom, como a tradução indica, mas também uma certa excelência moral.

> modo que ela nem falhe em conseguir o que deseja nem caia no que desejaria evitar. A que se refere ao impulso à ação (*hormé*) e à não ação (*aphormé*) e, em geral, ao comportamento apropriado (*kathékon*); de modo que ela possa agir de maneira ordeira e depois de devida consideração, não de modo descuidado. A terceira é relativa à liberdade de decepção (*anexapatesía*) e de julgamento precipitado (*aneikaiótes*) e, em geral, com tudo que é relativo ao assentimento (*synkatathésis*). Dessas, a principal e mais importante, é a que se refere às paixões, porque elas são produzidas de nenhum outro modo além do desapontamento dos nossos desejos, e na incorrência das nossas aversões. E é isso que introduz distúrbios, tumultos, infortúnios e calamidades; e causa tristeza, lamentação e inveja; e nos torna invejosos e ciumentos, e incapazes de ouvir a razão.[40]

Uma vez que desejo, impulso e juízo estão interligados, a perturbação dos desejos provoca respostas equivocadas do juízo e dos impulsos, levando a pessoa a incorrer em vícios originados nas paixões. Não se trata aqui de uma hierarquia entre os três *tópoi*, mas do modo como eles interagem e se afetam. Por isso, em Epicteto, a terapia das paixões é, também, como veremos adiante neste trabalho, uma terapia dos desejos, de modo que a pessoa consiga mantê-los em equilíbrio.

1.2.1.2. Características

Ao observar as definições de paixão tanto em Zenão quanto em Crisipo e Epicteto, encontramos duas características fundamentais das paixões que devem ser analisadas com maior atenção, pois são elas que afastam o ser humano do caminho da virtude. Trata-se da irracionalidade e do descontrole.

A irracionalidade indica o caráter da paixão contrário à razão. Isso não significa que os estoicos tenham defendido, como Platão[41] e Aristóteles[42], que haja uma parte irracional na alma, mas que pode haver uma desobediência da alma à razão, como afirma Estobeu[43]:

---

[40] EPICTETO, *Diatribes* 3.2.1-3.

[41] *República*, 439d – 441b. PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2000. Platão dividiu a alma em três partes, sendo duas irracionais (apetitiva e irascível) e uma racional.

[42] *Ética a Nicômaco*, 1102a. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos.* Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985. Aristóteles divide a alma em duas partes: racional e irracional.

[43] Estobeu foi um autor grego, do séc. V d.C., que escreveu uma antologia versando sobre temas literários, filosóficos, históricos e retóricos, com forte influência platônica.

> Eles [os estoicos] dizem que a paixão é um impulso que é excessivo e desobediente aos ditames da razão, ou um movimento da alma que é irracional e contrário à natureza; e que todas as paixões pertencem à faculdade diretriz da alma. (...) “Irracional” e “contrário à natureza” não são usados em seu sentido ordinário: “irracional” é equivalente a “desobediente à razão”. Porque cada paixão é avassaladora, uma vez que a pessoa em estado de paixão frequentemente vê que não é adequado agir assim, mas é levada pela intensidade, assim como um cavalo desobediente, e é induzida a isso... O sentido de “contrário à natureza”, no âmbito da paixão, é de algo que ocorre contrário à razão reta e natural. Todos em estado de paixão dão as costas à razão, não como aqueles que foram enganados de uma forma ou outra, mas de uma certa maneira especial...[44]

A irracionalidade das paixões se deve à desobediência da alma à razão, de modo que, mesmo que a pessoa saiba que determinada ação é indevida, ainda a pratica, pois está tomada por uma forte emoção (paixão) que faz com que ela seja incapaz de agir de outra maneira. Isso se deve à força que as paixões exercem sobre a pessoa. Por isso, Estobeu diz que “cada paixão é avassaladora”, pois induz a pessoa a agir motivada pela intensidade do que ela está sentindo e não por efeito da ponderação sobre a pertinência de tal ação.

Ainda a favor do argumento de que a irracionalidade das paixões não significa a inexistência da razão, ao responder à afirmação de que os animais também poderiam se irar, Sêneca afirma que eles “carecem de paixões humanas, mas têm certos impulsos semelhantes a elas”[45], ou seja, ainda que possamos identificar ferocidade e vigor nos animais, apenas o ser humano é capaz de praticar atos virtuosos ou viciosos, pois estes dependem da razão para existirem.

> De outro modo, se neles [nos animais] existissem amor e ódio, existiriam amizade e rivalidade, dissentimento e concórdia. Disso neles também se encontram vestígios, mas são próprios dos corações humanos esses bens e males. Apenas ao homem foi concedida a prudência, a previdência, a diligência e a reflexão, e não somente das virtudes humanas os animais foram privados, mas também dos vícios. Toda a sua forma, tanto externa como interna, é diferente da humana. Aquela sua faculdade diretora e principal foi diferentemente formada.[46]

---

[44] Estobeu, 2.88. L.S. 65A1

[45] SÊNECA. *Sobre a ira*, 1.3.6. Em: *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma.* Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. 1ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

[46] Idem, 1.3.6-7.

Outra característica, diretamente relacionada ao caráter irracional e avassalador das paixões é o seu descontrole. Uma vez instalada a paixão, é impossível controlá-la, como afirma Sêneca ao analisar a paixão da ira:

> Assim, alguns acham que o melhor é moderar a ira, não suprimi-la, e depois de reduzido o que é excessivo, compeli-la a uma margem salutar e ainda reter aquele tanto sem o qual a ação ficará lânguida e a energia e o vigor da alma serão dissipados. Primeiro, é mais fácil excluir do que controlar impulsos perniciosos, e não acolhê-los do que moderá-los depois de acolhidos. De fato, depois que se assentaram em seu domínio são mais poderosos do que quem os controla, e não toleram sofrer cortes ou ser diminuídos. Em seguida, a própria razão, à qual estão entregues os freios, detém seu poder durante o tempo exato em que se mantém separada das paixões. Se se misturou a elas e contaminou-se, não consegue deter o que teria podido remover. Uma vez conturbada e abalada a mente, passa a servir àquilo pelo que é compelida. O início de certas coisas está em nosso poder, seus estágios ulteriores nos arrebatam com sua força e não permitem regresso.[47]

As paixões imobilizam a capacidade do ser humano de usar sua razão para avaliar e decidir sobre seus atos. Por isso, como vemos em Sêneca, os estoicos insistem para que as paixões sejam eliminadas e não apenas controladas, pois elas suplantam o controle da razão sobre a pessoa. Uma vez em estado de paixão, a pessoa não mais determina a si mesma, mas é determinada pelas paixões. Portanto, se o caminho da virtude implica, necessariamente, em um alinhamento do ser humano à própria razão e à razão do cosmos, as paixões representam um obstáculo nesse caminho, justamente por seu caráter irracional e descontrolado.

1.2.1.3. Tipos de paixões

A teoria estoica das paixões clássica identifica quatro tipos de paixões, cada qual agrupando diversos outros subtipos. A proposta de tal classificação não é ser uma lista exaustiva, mas servir de referência para que o estoico tenha um instrumento de autoavaliação. Assim, encontramos, em Diógenes Laércio[48], uma das primeiras listas estoicas das paixões que consideram a dor[49], o medo[50],

[47] Idem, 1.7.2-3.
[48] D.L. 7.111-114
[49] *Lýpe*: dor, pesar, tristeza, aflição, situação ou condição penosa, dor física, dores de parto.
[50] *Phóbos:* medo, pavor, terror de algo, objetos que provocam medo, fantasma, espectro.

a concupiscência[51] e o prazer[52] como paixões primárias, isto é, paixões que reúnem, numa mesma categoria, diversas outras paixões semelhantes.

Didaticamente, podemos entender a dor e a concupiscência como paixões ligadas ao presente, representando, respectivamente, elementos dos quais a pessoa deseja afastar-se ou obter, pois considera que são um mal ou um bem para si. Já o medo e o prazer são paixões ligadas ao futuro, pois envolvem a expectativa de um evento que represente, para ela, um mal ou um bem. Esses juízos de valor são, no entanto, errôneos, como veremos adiante neste capítulo. Por ora, basta analisarmos, brevemente, os quatro tipos de paixão e alguns de seus subtipos, para compreendermos melhor as definições anteriormente apresentadas e ganharmos recursos para a apresentação que se seguirá sobre o surgimento das paixões na alma.

A dor é apresentada como sendo a "contração irracional da alma"[53] que pode ser causada pelo sofrimento imerecido de outrem (compaixão[54]); pela inveja da prosperidade alheia; por uma opressão que faz com que a pessoa se sinta aflita ou mesmo por ver que outros possuem aquilo que a pessoa deseja, mas não tem (ciúme).

O medo, que será alvo de uma análise mais aprofundada no capítulo 2, é definido como sendo a "expectativa de um mal"[55] e a ele se relacionam as paixões que nos colocam diante dessa expectativa, como, por exemplo, a vergonha, que é o medo da desonra; a excitação, medo diante de uma ação a realizar ou o terror, um tipo de medo que causa angústia, sendo esta última identificada como um dos subtipos da paixão de dor. Ocorre semelhante "cruzamento" de tipos de paixões, também, com a inquietação, que, como paixão do medo, é provocada por um fato obscuro, mas, como paixão da dor, se

---

[51] *Epithýmia:* desejo, vontade de algo, paixão.
[52] *Hedoné*: prazer, satisfação, alegria, o que causa prazer, delícia, regalo.
[53] D.L. 7.111
[54] Convém destacar neste ponto que o estoico não é insensível ao sofrimento alheio, como podemos ver em duas passagens de Epicteto: 1) nas *Diatribes* 1.11, na qual Epicteto responde a um magistrado, pai de uma menina que adoece, que fugiu para não ver seu sofrimento, achando que a filha poderia morrer, Epicteto defende que o pai deveria ter permanecido ao lado da filha, cuidando dela, pois a afeição é segundo a natureza, já que, como seres sociais, nós devemos apoiar uns aos outros em momentos de dificuldades. 2) no *Manual*, 16, Epicteto aconselha a nos solidarizarmos com alguém que esteja sofrendo, apenas tomando o cuidado para não sermos arrebatados pela representação de que a representação (*phantasía*) que aflige a pessoa seja um mal. Portanto, seria um equívoco afirmar que o estoico é insensível ao sofrimento alheio por considerar a compaixão como uma paixão que deve ser evitada.
[55] D.L. 7.112

desenvolve porque a pessoa ocupa seus pensamentos com considerações falsas. Com isso, vemos o complexo raciocínio que os estoicos desenvolveram na análise das paixões e que servirá como ferramenta para a terapia estoica que propõe a eliminação das paixões, como vimos sendo defendido por Sêneca.

A concupiscência é um "apetite irracional"[56] que pode se manifestar tanto como amor ("a tentativa de conquistar afeição por causa de uma beleza exterior"[57]) quanto como ódio (o desejo de que alguém sofra um mal). Também está presente em diversos graus do desejo de vingança. Esta começa com um ressentimento, "a primeira manifestação da ira"[58]. Quando instalada, a ira nutre o desejo de vingança "contra quem se pensa ser o autor de um mal imerecido"[59] e, uma vez que se torna inveterada e rancorosa, sempre esperando a ocasião da vingança, dá origem à cólera.

Por fim, chegamos à paixão do prazer, definida como uma "exaltação irracional diante daquilo que se considera digno de ser escolhido"[60], que pode tanto envolver o encantamento, que provoca o enlevo, quanto o deleite, um tipo de arrebatamento, e inclui, ainda o gozo malévolo, que é um tipo de prazer que advém de ver outras pessoas sofrerem um mal.

As paixões, portanto, podem ter diferentes tipos, mas todas elas preservam as características da irracionalidade e do descontrole, motivo pelo qual não devem ser apenas controladas, mas eliminadas. Para isso, os estoicos propõem uma via de tratamento que começa com um estado de atenção constante a si, de modo que se consiga identificar as paixões quando elas se insinuam a nós, para que, em seguida, seja possível rechaçar as proposições trazidas pelas representações que podem levar alguém ao erro.

Dessa forma, ainda que alguém considere tal lista de paixões excessiva, inútil ou pouco prática, veremos no decorrer do trabalho que ela faz sentido no contexto de uma ética que tem forte influência da lógica e que se propõe a utilizar as práticas de introspecção para o desenvolvimento da consciência de si e para o cultivo da vida virtuosa. Para o estoicismo, somente com um rico vocabulário emocional o estoico que está se educando poderá não apenas sentir as paixões,

---

[56] D.L. 7.113
[57] Ibidem
[58] D.L. 7.114
[59] D.L. 7.113
[60] D.L. 7.114

mas nomear o que se sente para que se possa compreendê-las e tratá-las adequadamente. O que encontramos no Estoicismo, portanto, é uma terapia pela palavra, uma forma de compreensão do nosso mundo interior pelo ato de identificar e nomear diferentes tipos de paixões, de modo a diferenciar uma da outra tornando possível a aplicação do "remédio" certo a cada uma.

No primeiro capítulo do livro *Sobre a tranquilidade da alma*[61], em uma suposta carta de Sereno a Sêneca, encontramos exatamente a ideia dessa terapia pela palavra no tratamento dos vícios, entre os quais se encontram as paixões. Já no primeiro parágrafo, Sereno reconhece que não é capaz de identificar todos os seus vícios, uma vez que alguns são mais evidentes que outros: "Quando me examino, Sêneca, alguns vícios se mostram tão aparentes que eu poderia tocá-los, outros ficam mais obscuros e ocultos, alguns não são contínuos, mas retornam em intervalos..." (1.1).

Ainda desenvolvendo o raciocínio sobre o que o aflige, ele se propõe a confessar a verdade como a um médico (1.2), ou seja, a relatar o que lhe acontece em busca de um diagnóstico, como vemos em 1.4: "Que enfermidade é essa, de uma alma que hesita entre duas vias, sem inclinar-se com força nem para o bem, nem para o mal, não posso explicar-te de uma vez, mas por partes. Direi o que acontece comigo – tu encontrarás o nome da doença".

O filósofo como um médico[62], a partir dos "sintomas" apresentados, dará um diagnóstico, isto é, identificará as paixões responsáveis por tal estado de seu paciente. O trabalho, porém, não para no tratamento dos sintomas. O filósofo, como mestre, deverá ensinar seus discípulos a não só identificarem as paixões, mas entenderem o mecanismo pela qual elas se formam de modo que eles evitem seu aparecimento.

---

[61] Op. cit.

[62] A figura do filósofo como médico também aparece, indiretamente, na Diatribes3.23.30 de Epicteto, quando ele compara a escola filosófica a um hospital, onde as pessoas vão buscar tratamento para seus males. No entanto, essa analogia não é novidade do estoicismo, aparecendo também em *Alcebíades*, 127e – 130 e no encorajamento que o Sócrates da *Apologia* faz a que as pessoas cuidem de suas próprias almas (29d – 30b).

1.3. Como se formam as paixões

Tendo compreendido o que são as paixões e porque elas são tão nocivas ao ser humano que almeja ter uma vida virtuosa, faz-se necessário conhecer o processo pelo qual as paixões se formam na alma, de modo que o estoico saiba como evitar as armadilhas que podem levá-lo a uma paixão e, não podendo evitá-las, que reconheça o que acontece com ele e interrompa o processo antes que a paixão domine sua mente.

1.3.1. A perversão: a força das representações e a influência das pessoas

Como vimos, os estoicos reconhecem que uma pessoa pode se desviar do caminho da virtude e, com isso, incorrer em vícios e paixões. Segundo eles, o que acontece é que "o ser racional se desvia quando se deixa seduzir pelos acontecimentos ou pela influência das pessoas com as quais convive, porque a natureza oferece pontos de partida não desviáveis"[63]. O termo grego para esse desvio é *diastrépho*, que significa "fazer virar para diversos lados, torcer, inverter, distorcer, mudar". Assim, podemos perceber que o desvio não é o comportamento padrão da natureza humana, mas um "acidente de percurso", provocado por influências externas (pessoas ou acontecimentos). Naturalmente, o ser humano tende à virtude, uma vez que a natureza oferece "pontos de partida não desviáveis", ou seja, uma direção sólida para seguir, se ele estiver alinhado à natureza.

Esse desvio, também chamado de perversão, é citado, ainda, pelo filósofo do século IV d.C., Calcídio[64], ao analisar o tema do destino e da liberdade humana:

> Seu [dos estoicos] próximo argumento é: ofensas não são voluntárias porque cada alma participando da divindade pelo desejo natural sempre aspira ao bem, mas às vezes erra em seu julgamento do bem e mal; pois alguns de nós consideram o prazer como o bem supremo, outros as riquezas, muitos a glória e todas as outras coisas ao invés do verdadeiro bem em si. A razão desse erro é múltipla. A primeira é chamada de "dupla perversão" (*duplicem perversionem*) pelos

[63] D.L. 7.89

[64] Calcídio foi um filósofo do século IV, que ficou conhecido por ter traduzido e comentado a primeira parte do *Timeu* de Platão do grego para o latim. A partir dessa tradução do *Timeu*, Calcídio se envolve numa investigação sobre o destino e a liberdade humana e, por isso, evoca os estoicos, contrapondo sua doutrina sobre o destino à concepção platônica.

> estoicos, porque ela surge tanto das próprias coisas quanto da glorificação das pessoas[65]

Tal como em Diógenes Laércio, podemos ver no texto de Calcídio que o ser humano tem uma aspiração natural ao bem devido, por ter uma alma que partilha da razão divina do cosmos, conforme a física estoica explica. Por isso, ninguém erra por querer. Antes, influenciada por fatores exteriores a si mesma, como as representações e as opiniões de outros, a pessoa realiza um julgamento errôneo do que seja o bem, passando a acreditar que ele consista no prazer, na posse de riquezas ou na fama, por exemplo. Inversamente, ela considera que o mal está na pobreza, na doença ou na morte e, com isso, passa a temer e evitar tais coisas, tentando exercer um controle ilusório sobre circunstâncias que, em última análise, não dependem exclusivamente de si. A causa disso, aponta Calcídio, é a dupla perversão: um erro de juízo provocado pelas próprias representações que recebemos sobre os acontecimentos ou pelas opiniões das pessoas que consideramos relevantes ou poderosas.

Por isso, se quisermos compreender o tratamento que Epicteto dispensa à paixão, é importante analisar com maior detalhe os dois fatores de influência que levam uma pessoa a incorrer nessa paixão, compreendendo como ela se forma na alma, de modo que seja possível aplicar a terapia adequada. O primeiro fator de influência (as representações) será analisado a seguir e a opinião das pessoas será abordada no capítulo 2, ao tratar sobre a paixão do medo.

1.3.1.1. As representações como fonte do medo

No texto das *Noites Áticas*, XIX.1.15-21, Aulo Gélio relata uma viagem de barco, pelo mar Jônico, na qual estavam presentes, entre outras pessoas, um filósofo estoico. Em certo momento da viagem, o barco é assaltado por uma violenta tempestade, que durou a noite toda, com ventos violentos que fizeram com que a embarcação se enchesse de água. Apesar de passarem a noite tirando a água do barco, ao amanhecer, a tempestade ainda não tinha se acalmado e as pessoas à bordo reclamavam e se lamentavam da situação, preocupadas com a possibilidade de um naufrágio.

---

[65] Calcidius, *On Fate*, 165a, disponível em: CALCIDIUS. *Calcidius On fate*. His doctrine and sources. Trad. Jan Den Boeft. Leiden: E. J. Brill, 1970.

Ao olhar para o filósofo estoico, Aulo Gélio nota que ele está pálido e aparentemente amedrontado, mas não se lamentava como os demais passageiros. Quando a tempestade passou, o estoico foi abordado por um grego rico da Ásia, que questionou, com desdém, sua reação ao perigo. O estoico não explica suas razões ao homem grego, pelo modo desrespeitoso como foi inquirido, mas, mais tarde, é novamente questionado, desta vez, por Aulo Gélio e responde citando um trecho perdido do quinto livro das *Diatribes* de Epicteto:

> As visões mentais, que os filósofos chamam de *phantasíai* ou "fantasias", pelas quais a mente do homem, na primeira aparição de um objeto, é impelida à percepção do objeto, não são nem voluntárias nem controladas pela vontade, mas por meio de um certo poder próprio elas forçam seu reconhecimento pelos homens; mas as expressões de assentimento, que eles chamam de *synkatathéseis*, pelas quais tais visões são reconhecidas, são voluntárias e sujeitas à vontade do homem. Assim, quando algum perigo ou qualquer outra coisa desse tipo ocorre, mesmo a mente do sábio necessariamente se perturbará, contrair-se-á e sentir-se-á alarmada, não pela ideia preconcebida de qualquer perigo, mas por certos ataques rápidos e inesperados que derrubam o poder da mente e da razão. Na verdade, porém, o sábio não aprova "tais representações", quer dizer, tais visões mentais assustadoras (para citar o grego, "ele não consente a elas nem as confirma"), mas ele as rejeita e desdenha delas, e não vê nelas qualquer coisa que se deva temer. E eles dizem que há diferença entre a mente do tolo e a mente do sábio, pois o tolo pensa que tais "visões" são tão terríveis e assustadoras quanto parecem em seu impacto original em sua mente, e por esse assentimento, ele aprova tais ideias como se elas fossem algo, com razão, a ser temido, e "as confirma"; pois *prosepidoxázei* é a palavra que os estoicos usam em seus discursos sobre o assunto. Mas o sábio, depois de ser afetado por pouco tempo e levemente em sua cor e expressão, "não assente", mas mantém a firmeza e a força da opinião que ele sempre teve sobre as visões desse tipo, a saber, que elas não devem ser temidas de forma alguma, mas provocam terror por uma falsa aparência e vãos alarmes.[66]

O texto de Aulo Gélio é rico para a nossa análise, porque podemos perceber nele três aspectos da teoria estoica sobre o processo de surgimento do medo, em particular, e das paixões, em geral: i) a percepção das representações é involuntária, de modo que não é possível evitá-la; ii) a primeira reação a uma representação é natural e não constitui uma paixão; e iii) a paixão surge, apenas, quando em resposta à representação, a pessoa dá assentimento a um juízo errôneo ("tal coisa é um mal para mim"). Nesse último ponto é que se diferenciam

[66] AULO GÉLIO. *Noites Áticas*, XIX.1.15 – 21. Tradução minha a partir da tradução inglesa de Rolfe, disponível em: AULUS GELLIUS. The *Attic Nights of Aulus Gellius*. V. III. Trad. John C. Rolfe. Londres: William Heinemann, 1928.

o sábio e o tolo. Enquanto o tolo teme a representação, julgando tratar-se de um algo terrível, o sábio, que não assente a tais juízos, consegue enxergar através da “falsa aparência” e dos “vãos alarmes” que essas representações provocam e retomar a tranquilidade após o susto inicial.

1.2.1.1.1. A percepção involuntária das representações

Observamos, já no início da citação de Epicteto por Aulo Gélio, que as representações “não são nem voluntárias nem controladas pela vontade, mas por meio de um certo poder próprio elas forçam seu reconhecimento pelos homens”. Em outras palavras, se um barulho ocorrer perto de alguém que tem a capacidade de ouvir, não é possível, para essa pessoa, seja evitar ouvir o barulho seja deixar de reconhecer, ainda que de modo imperfeito, do que se trata (que um objeto caiu, por exemplo). Essa explicação pode parecer um tanto evidente e, até mesmo, simples para nós. No entanto, ela é o ponto de partida para uma detalhada exposição, por parte dos estoicos, da representação como fundamento da teoria do conhecimento e como critério de discernimento da verdade. Por isso, será necessário nos determos nesse assunto para compreendermos o “certo poder próprio” que as representações exercem sobre nós.

Zenão definiu as representações como uma impressão (*týposis*) na alma[67]. Crisipo interpretou essa definição como uma metáfora, compreendendo a representação como uma alteração ou modificação na alma provocada pelas coisas externas[68]. Essa representação carrega consigo um conteúdo proposicional que provoca, na alma, seu reconhecimento. Desse modo, ao apreendermos uma representação, uma proposição se forma, expressando a representação em palavras[69] (vejo uma xícara de café e, mentalmente, identifico o objeto dizendo “esta é uma xícara de café”). Dessa proposição inicial, podem surgir paixões, quando atribuímos a ela um juízo de valor (“este café é bom para mim”). Ora, se os estoicos consideram que o bem e o mal não estão nas coisas

[67] D.L. 7.50
[68] D. L. 7.50
[69] Ibidem

externas, mas no uso que fazemos delas[70], atribuir juízo de valor àquilo que, intrinsecamente, não o tem, é o primeiro passo para que se forme uma paixão.

Entretanto, alguns poderiam argumentar que certas representações podem ser imprecisas e, ao mesmo tempo, persuasivas o suficiente para nos arrebatar o juízo, induzindo-nos ao erro. Sobre isso, o próprio Epicteto, ao analisar os tipos de representações, afirma que "as representações nos advêm de quatro modos: pois ou é algo e assim se afigura, ou não é nem se afigura como o que é, ou é e não se afigura, ou não é e se afigura"[71]. Dessa forma, pode ou não haver um alinhamento entre o que a representação é e o que ela aparenta ser. Nos dois primeiros casos (é e parece; não é e não parece), nós temos representações catalépticas (de *katálepsis*), aquelas que se conformam com a verdade. Nos dois últimos, as representações são não-catalépticas e podem levar a pessoa ao erro. Sobre esse assunto, Diógenes Laércio explica:

> Há duas espécies de representações; uma apreende imediatamente a realidade, e a outra apreende a realidade com pouca ou nenhuma nitidez. A primeira, que os estoicos definem como critério da realidade, é determinada pelo existente, de conformidade com o próprio existente, e é impressa e estampada na alma. A outra não é determinada pelo existente, ou se provém do existente, não é determinada de conformidade com o próprio existente, e não é, portanto, nem clara nem distinta.[72]

Portanto, as representações catalépticas são verdadeiras, correspondendo exatamente àquilo que afirma representar, e com um tal grau de clareza e detalhe que não deixe margem para dúvidas sobre do que se trata o objeto. Por isso, elas são o critério de realidade. No entanto, as representações não-catalépticas podem confundir uma pessoa, levando-a à paixão, como na história contada por Aulo Gélio. O tolo ouve o barulho e, precipitadamente, conclui que se trata de um mal, sem avaliar corretamente o que estava acontecendo.

O estoico, porém, mantém-se em constante estado de atenção às representações que chegam a ele, por meio de um certo tipo de treinamento mental que lhe permitirá tanto distinguir as representações catalépticas das não-catalépticas quanto o ajudará a não sucumbir à primeira impressão que a

[70] EPICTETO, *Manual*, 1; 6.
[71] EPICTETO, *Diatribes* 1.27.1.
[72] D.L. 7.46

representação provoca. É o que vemos nas *Meditações* de Marco Aurélio: “fazer a representação desaparecer; deter o impulso; suprimir o desejo; ter a faculdade diretriz sobre si”.[73] Antes de agir, sabendo que pode incorrer em erro, ele detém o impulso, evita o desejo e coloca novamente o *hegemonikón* em seu lugar de comando, de modo que possa avaliar com segurança a representação que se apresenta para determinar a ação apropriada em relação a ela.

Importante destacar que não apenas as representações desagradáveis, como as de medo, podem seduzir e arrebatar uma pessoa, levando-a à paixão. As representações de prazer têm o mesmo poder, caso não sejam corretamente avaliadas pela razão. Por isso, Epicteto orienta seus discípulos a tomarem um tempo para si e ponderarem antes de tomarem qualquer atitude, como podemos observar no passo 34 do *Manual*:

> Quando você apreender a representação de algum prazer, assim como no caso de qualquer outra representação, guarde-se[74] e não seja arrebatado por ela. Que o assunto o espere: dê um tempo a si mesmo. Então, pense nestes dois momentos: aquele, no qual você desfruta o prazer e outro, depois de tê-lo desfrutado, no qual você se arrepende e se critica. Compare, então, com esses dois momentos o quão satisfeito e alegre você ficará ao se abster desse prazer. Mas, se a ocasião propícia para a ação se apresentar, tenha cuidado para não ser vencido por sua doçura e sedução. Compare isso ao quão melhor é ter a ciência da vitória.

O conselho de Epicteto é bastante prático: diante de uma representação potencialmente arrebatadora, é melhor não agir de imediato, mas tomar um tempo para avaliar tanto a ação quanto seu resultado à luz do que seria uma atitude virtuosa. Num primeiro momento, podemos ser levados a uma interpretação utilitarista do conselho de Epicteto, julgando a ação apenas com base nos resultados que ela produz. No entanto, é preciso considerar que Epicteto está incluindo nesse “cálculo mental” as virtudes, de modo que, mesmo que uma ocasião propícia surja, o estoico não deve se deixar levar pela doçura

---

[73] *Meditações* 9.7. O texto citado é da edição disponível em: EPICURO. *Antologia de textos*. LUCRÉCIO. *Da natureza*. CÍCERO. *Da república*. SÊNECA. *Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranquilidade da alma; Medéia; Apocoloquintose do divino Cláudio*. MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Tradução de Agostinho da Silva et al. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).

[74] Do grego, *phylássō* – vigiar, montar guarda, estar atento, precaver-se, guardar, observar, aguardar, evitar. O termo traduz uma atitude de atenção que o estoico deve ter diante das representações, evitando dar assentimento sem, antes, avaliá-las, tal como Epicteto propõe no trecho citado.

e sedução que a representação promete. Ele se abstém não por temer que o resultado não seja satisfatório, mas por saber que manter-se virtuoso é mais importante que qualquer prazer que ele possa desfrutar.

Vemos semelhante recomendação em Sêneca, quando aconselha que se tome um tempo antes de responder a uma situação que provoque a paixão da ira.

> O melhor remédio para a ira é o adiamento. Peça à ira, de início, não que perdoe, mas que pare e pense: os primeiros impulsos dela são fortes, mas desaparecem, se você esperar. Mas não tente eliminá-la toda de uma vez; ela será totalmente vencida se for minada por partes.[75]

Sêneca também reconhece o potencial arrebatador de uma paixão e, por isso, orienta que se tome um tempo, eliminando-a aos poucos, ao invés de tentar enfrentá-la de uma só vez. Se, por um lado, não podemos evitar receber representações potencialmente enganosas, pois isso está na esfera das coisas que não dependem de nós (*ouk eph' hemîn*), também é verdade que não precisamos assentir imediatamente à representação que nos chega.

Nesse momento, poderíamos nos perguntar se a reação de susto inicial do estoico na história de Aulo Gélio não foi um tipo de primeiro assentimento e, portanto, um primeiro passo para a paixão. Porém, como veremos a seguir, essa primeira reação ainda não é uma paixão.

1.3.1.1.2. A primeira reação a uma representação

Como visto na citação de Aulo Gélio, quando algo inesperado acontece (como uma tempestade ou um barulho), o estoico pode se contrair e empalidecer, pois estas são reações físicas e naturais a um perigo (real ou potencial). Tais reações, porém, não são motivadas pelo medo, como se aquele evento representasse um mal, mas são um impulso natural de autoproteção (*oikeíosis*)[76], característico tanto dos animais quanto do ser humano. Esse impulso, dado pela natureza ao indivíduo, "constituindo o ser vivo, fê-lo caro a si

[75] *Sobre a ira*, II.29.1.
[76] A *oikeíosis* será abordada, com maior aprofundamento, no capítulo 3.

mesmo, pois assim ele repele tudo que lhe é prejudicial, e acolhe tudo que lhe é útil e afim".[77]

Desse modo, tanto os seres humanos quanto os animais buscam aquilo que lhes permite viver (alimento, água, proteção) e repelem o que pode lhes prejudicar, como ameaças à segurança, por exemplo. Por isso, conhecer o impulso da *oikeíosis* nos ajuda a entender por que são equivocados os estereótipos frequentemente atribuídos aos estoicos de que eles desprezam a vida ou que são pessoas sem emoções.

A primeira reação do estoico na história de Aulo Gélio é um exemplo da *oikeíosis* atuando. Em resposta ao barulho ele é "afetado por pouco tempo e levemente em sua cor e expressão", o que é uma resposta natural do corpo a uma situação de perigo potencial. O que o estoico recusa, porém, é o assentimento ao juízo de valor de que, mesmo se a situação representar um perigo, isso seja algo ruim.

Nesse sentido, a autopreservação do estoico não acontece de qualquer maneira, às custas da virtude. Ele busca preservar sua vida, na medida em que isso não o levar a incorrer em vícios, entregando-se às paixões, pois entende que há um momento certo para viver e para morrer. O que importa para ele não é a duração da vida, mas sua qualidade, isto é, o modo como ele vive. Por isso, mesmo se for necessário morrer cedo, por ter chegado a sua hora, o estoico deixa a vida tranquilo, tal como Sócrates, pois sabe que "não temos exatamente uma vida curta, mas desperdiçamos grande parte dela. A vida, se bem empregada, é suficientemente longa e nos foi dada com muita generosidade para a realização de importantes tarefas"[78]. Portanto, o estoico pratica a *oikeíosis* cuidando de si enquanto é necessário permanecer nesta vida, entendendo que há um momento certo de morrer. Quando este chegar, ele estará sereno, pois terá vivido bem.

[77] D. L. 7.85
[78] SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida*, I.3. Trad. Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas e Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L&PM, 2020.

1.3.1.1.3. O assentimento

Se a recepção de uma representação e mesmo a primeira reação de autoproteção de um estoico não representam uma paixão, onde ela nasce, de fato? Como vimos, a paixão é fruto do assentimento a uma representação que causa um movimento irracional na alma. Por isso, a chave para uma vida tranquila e livre de paixões, segundo o Estoicismo, está na doutrina do assentimento.

Os estoicos observam que a representação tem um conteúdo proposicional, ou seja, ela carrega (ou nós atribuímos a ela) uma descrição[79], de modo que, no mesmo instante em que vemos uma xícara, pensamos na palavra "xícara". O problema se dá quando, além do conteúdo meramente descritivo pelo qual identificamos uma representação ("isto é x"), nós atribuímos à representação um juízo de valor, considerando que ela seja um bem ou um mal para nós. Ora, a filosofia estoica entende que o mal não tem existência própria no mundo, sendo, na verdade, o resultado de um mau uso das representações. Dessa forma, a doença, a pobreza e a morte, por exemplo, não são más, pois fazem parte da natureza e seus opostos – saúde, riqueza e vida – não são, necessariamente bens, como explica Diógenes Laércio[80]:

> Da mesma forma que a propriedade do quente é aquecer, e não esfriar, a propriedade do bem é beneficiar, e não prejudicar; a riqueza e a saúde causam mais danos que vantagens, e, portanto, nem a riqueza é um bem, nem a saúde. Além disso, os estoicos dizem que não é um bem aquilo cujo uso nos pode fazer bem ou mal; já que tanto a riqueza como a saúde podem ser usadas para fazer bem ou mal, nem a riqueza é um bem, nem a saúde.

Tendo em mente que o bem e o mal não residem nas representações, mas no uso que o estoico faz delas e sabendo que não se pode evitar a recepção de uma representação, o estoico dá especial atenção aos juízos que emite para não assentir a um falso juízo em relação a uma representação, que pode levá-lo a uma paixão. Mais uma vez, a orientação de Epicteto, no *Manual* 34, para que o estoico tome um tempo para si antes de agir se mostra útil, ajudando-o a

[79] D.L. 7.49
[80] D.L. 7.103

ponderar as consequências e motivações de uma ação antes de dar assentimento a uma representação.

Desse modo, o estoico, diante de um perigo real ou potencial não evita o primeiro impulso, que é um impulso de autopreservação, pois esse impulso é natural e involuntário; ele evita que esse impulso se transforme na paixão do medo, ao não dar assentimento à representação do perigo como sendo algo ruim. Para isso, é necessário ter a mente treinada para saber identificar as proposições errôneas e evitar o seu assentimento.

Mas, se o estoico evita as paixões, entendendo seu poder destrutivo, como ele se relaciona com as pessoas e com o mundo? Uma primeira resposta está na figura do sábio estoico, aquele que atingiu todas as perfeições na jornada da virtude e tem suas emoções plenamente alinhadas à razão.

1.4. O ideal do sábio estoico

O sábio é uma figura de grande importância no Estoicismo. Mais do que alguém que se aperfeiçoou na virtude, ele é uma "espécie de homem total, que resume em si todas as perfeições reais e possíveis da humanidade..."[81], ou seja, ele é alguém cuja vida é o paradigma da excelência para o estoico.

Mas o que, exatamente, significa ser um sábio para os estoicos? O que abarca tal perfeição? Em primeiro lugar, o sábio é aquele que alcançou a *apátheia*, uma palavra grega que é traduzida como apatia. No entanto, é preciso não nos equivocarmos com o sentido contemporâneo do termo, que evoca a ideia de insensibilidade, frieza e desinteresse, chegando mesmo a indicar estados depressivos da mente humana. Os estoicos usam o termo, porém, para se referir ao fato de que o sábio "é imune às paixões porque não pode cair diante delas"[82], ou seja, ele não cai em erros cognitivos e juízos errôneos de valor que poderiam levá-lo a incidir em paixões. Suas decisões se baseiam apenas em juízos corretos e verdadeiros, de tal maneira que ele "jamais confiará em simples opiniões, ou seja, jamais compactuará com o falso" [83].

---

[81] HUSSON, Suzanne. O conveniente, as paixões, o sábio e a cidade. In: GOURINAT, J.-B.; BARNES, J. (orgs.) *Ler os estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013, p. 150.
[82] D.L. 7.117
[83] D.L. 7.121

Porém, mesmo ele, que tem os juízos ajustados de modo a não dar assentimento a representações não-catalépticas ou a opiniões infundadas, não está livre dos primeiros movimentos, como tremores, palidez e lágrimas, diante de uma situação inesperada, tal como vimos na análise do trecho de Diógenes Laércio. A diferença do sábio para o não-sábio, entretanto, é que esses primeiros movimentos não fazem com que ele conclua, erroneamente, que as constâncias que se apresentam representam um mal, isto é, ele não dá assentimento ao juízo de valor que identifica o mal como algo exterior a ele mesmo.

> Nada dessas coisas que impelem fortuitamente a alma deve ser chamado de paixão: a alma, por assim dizer, sofre-as mais que as produz. Portanto, a paixão não é ser movido em função de imagens que nos ocorrem dos fatos, mas entregar-se a elas e seguir esse movimento fortuito. (...) E para saberes como têm início as paixões ou crescem ou se exacerbam, há um primeiro movimento involuntário, como uma preparação da paixão e certa ameaça; um outro, com uma vontade não contumaz, como se fosse preciso eu me vingar, já que fui ofendido, ou fosse preciso castigar essa pessoa que cometeu um delito. Um terceiro movimento é já incontrolado: ele não quer se vingar se for necessário, mas de qualquer maneira; ele derrota a razão. Aquele primeiro impacto na alma não podemos evitar pela razão assim como nem aquelas sensações que dissemos acontecer aos nossos corpos: que o bocejo alheio não estimule o nosso, que os olhos não se fechem ante a súbita aproximação dos dedos. Essas coisas não pode a razão vencer, o hábito, talvez, e assídua observação as atenuam. Aquele segundo movimento, que nasce de um juízo, é eliminado por um juízo.[84]

O sábio, portanto, não é alguém inumano, desconectado das reações de seu corpo. Ele apenas não se deixa vencer por elas, saindo de um primeiro movimento que é natural e involuntário, para um segundo movimento que depende do assentimento a um juízo que se mostra errôneo. Entretanto, apesar dessa concessão que os estoicos fazem, frequentemente eram apontados dois problemas na figura do sábio: o primeiro diz respeito à própria possibilidade de que se atinja essa perfeição; o segundo refere-se ao reconhecimento (ou falta dele) pelos estoicos, de pessoas que tenham alcançado o grau mais elevado da sabedoria.

Entre os estoicos antigos do período grego, havia apenas dois estados possíveis: a sabedoria ou a tolice, não existindo um grau intermediário entre eles. Se o sábio é aquele que atingiu a perfeição na virtude, qualquer erro, não

---

[84] SÊNECA. *Da Ira*, 2.3.1,4

importando o tamanho, faz com que uma pessoa não seja sábia. Nesse sentido, os estoicos diziam que não há falsidade mais falsa que outra, engano mais enganoso, ou culpa mais culposa. Todos são erros que afastam a pessoa do caminho certo, fazendo-a errar o alvo. Eles exemplificam essa afirmação dizendo que "pessoas que se encontram a cem estádios de Canopos e pessoas que estão somente a um estádio não se encontram igualmente em Canopos"[85].

Já os estoicos romanos introduzem a noção de progresso, ou seja, a de que alguém pode se exercitar na virtude progredindo em direção à sabedoria. Nesse sentido, mesmo que a pessoa não atinja a perfeição e se torne sábia, é possível ser menos tola. Para entender tal posição, tomaremos como exemplo para nossa análise a carta 90 das *Cartas a Lucílio*[86], de Sêneca[87]. Nela, o filósofo trata da figura do sábio, respondendo às afirmações de Possidônio de que o sábio seria o responsável pelas invenções técnicas ligadas à agricultura e à criação de ferramentas, por exemplo. Sêneca, porém, nega tais afirmações, defendendo que o tipo de investigação a que o sábio se dedica são de outra ordem, como vemos no trecho 34-35:

> Desejas saber o que o sábio investiga, o que é que ele traz à luz do dia? Em primeiro lugar, a verdade acerca da natureza, que ele, ao contrário dos outros seres vivos, não observa com os olhos do corpo, incapazes de atingirem o plano divino; em seguida, as regras da nossa vida, que ele põe em concordância com a lei do universo; consequentemente, ensina-nos não apenas a conhecer os deuses mas a obedecer-lhes e a aceitar como ordens suas tudo o que nos possa suceder. O sábio impede-nos de dar crédito às falsas opiniões, e avalia tudo quanto existe pelo justo valor; condena os prazeres de que nos podemos vir a arrepender, e exalta os bens cujo estatuto permanece inalterável; demonstra que o homem mais feliz é o que é indiferente à felicidade, que o homem mais poderoso é o que tem poder absoluto sobre si. Não te estou falando daquela filosofia que expulsa o cidadão da sua comunidade, coloca os deuses à margem do mundo e põe a virtude na dependência do prazer[88]; falo-te, sim, daquela que aceita como único bem o bem moral, que resiste soberanamente aos favores

[85] D.L. 7.120

[86] SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

[87] O próprio Sêneca não se declara sábio, mas diz que seu objetivo é se aperfeiçoar, dia a dia, em direção à sabedoria: "Agora respondo-te isto: não sou um sábio e, para nutrir a tua malevolência, nunca o serei. Portanto, exige de mim não que eu seja melhor que os maus. Para mim é suficiente isto: eliminar diariamente um pouco dos meus vícios e repreender os meus erros. Não cheguei a uma completa cura, nem sequer chegarei; mais do que remédios, elaboro lenitivos para a minha podagra, e fico contente se as crises são mais raras e se sofro menos dores. Mas se comparo os vossos pés aos meus, mesmo debilitados, sou um velocista. Não estou falando isso por mim – eu que de fato estou imerso em todos os meus vícios –, mas por aquele que mostra algum avanço". (*Sobre a vida feliz*, 17.3,4)

[88] Em referência aos epicuristas.

> dos homens ou da fortuna, e cujo maior preço consiste em estar acima de qualquer preço![89]

Fica claro no trecho acima que o sábio se dedica à investigação da virtude, de tal maneira que a vida – tanto a sua quanto de seus concidadãos – seja a mais apropriada à sabedoria. Mesmo as investigações sobre a física estão à serviço da ética do bem-viver, uma vez que entender as verdades acerca da natureza significa, consequentemente, conhecer as regras que alinham nossa vida à "lei do universo" bem como aceitar e obedecer às ordens dos deuses[90]. Ele é, ainda, aquele que sabe distinguir a verdade da falsidade e, por isso, não dá crédito às falsas opiniões, de modo que não pode sucumbir às paixões.

Tal imagem de perfeição do sábio já era conhecida desde a fase grega do Estoicismo que considerava que os sábios são criaturas divinas, imunes à paixão, à soberba e à vaidade, bem como à glória e à obscuridade, inalcançáveis pelo sofrimento, piedosos e justos[91]. No entanto, Sêneca (assim como outros estoicos romanos) inova ao afirmar que a distância entre a sabedoria e a tolice não é a de um salto, mas de uma jornada. Desse modo, utilizando a analogia sobre a distância de alguém em relação a Canopos, faz diferença para os estoicos romanos se alguém está a cem estádios ou um estádio.

Por isso, ainda na carta 90, trecho 46, Sêneca afirma:

> A virtude autêntica, porém, só é possível a uma alma instruída, cultivada, uma alma que atingiu o mais alto nível através de uma contínua exercitação. Tendemos para este nível, mas não o temos já de nascença; mesmo nos homens melhores, antes da iniciação filosófica, se pode haver matéria-prima para a virtude, não existe ainda a virtude.

Nesse texto, fica claro que o caminho para a sabedoria passa pelo exercício diário da virtude. Como já vimos no início do capítulo, essa é a

---

[89] Clara referência aos estoicos.

[90] Importante destacar que os estoicos entendem os deuses da religião popular, seja ela grega ou romana, como sendo apenas a forma como as pessoas entendem o deus que é, junto com a matéria, um dos princípios que dá origem a tudo que existe no mundo, como afirma Diógenes Laércio, 7.114: "Deus é um ser imortal, racional, perfeito e inteligente, feliz, insusceptível de qualquer mal, solícito em sua providência, em relação ao cosmos e a tudo que está no mesmo, mas não tem forma humana. Chama-se Dia porque tudo acontece graças a ele; Zeus porque é causa da vida ou porque permeia toda vida; Atena porque sua hegemonia se estende ao éter; Hera porque domina o ar; Hefesto porque é senhor do fogo criador; Poseidon porque domina o elemento líquido e Deméter porque domina toda a terra. **Os homens lhe deram ainda outros nomes, para salientar outras propriedades particulares suas**". (grifo meu)

[91] D.L. 7.117-119

tendência natural do ser humano, se ele não se desviar enganado pelas representações ou pela opinião das pessoas. No entanto, para se manter nessa jornada é necessária a educação filosófica, sem a qual essa nossa tendência natural à virtude não passa de uma matéria-prima que precisa ser lapidada. Por esse motivo, como vimos anteriormente, encontramos nos estoicos romanos uma grande valorização dos exercícios filosóficos, destinados a operar essa transformação da pessoa em direção à vida sábia.

Apesar de os estoicos em geral não reconhecem que já tenha existido um sábio, deixando essa figura mais como um pressuposto moral ou um guia para os estoicos que uma constatação empírica, Sêneca não hesita em afirmar que "os antigos, esses homens que satisfaziam sem quaisquer excessos as suas necessidades físicas, eram de facto sábios, ou pelo menos muito próximo de o serem" (90.16). Assim, ele cita figuras como Diógenes (90.14) ou mesmo Sólon e Licurgo (90.6) como homens sábios[92], ainda que nem sempre reconhecidos como tais.

Compreendendo o sábio em suas características fundamentais, resta-nos analisar como é possível a alguém sem paixões se relacionar com as demais pessoas. Como veremos a seguir, a resposta estoica está nas *eupátheiai*, as boas paixões.

1.4.1. As *eupátheiai*

Se o sábio estoico não sofre com as paixões, tais como a compaixão e o amor, como será possível a ele manter boas relações familiares e de amizade? Seria possível uma vida sem nenhum tipo de sentimento ou emoção? Os estoicos sabiam que não. Como vimos anteriormente, por princípio, todos os seres humanos, bem como os demais animais, buscam aquilo que consideram ser um bem para si mesmos e se afastam do que parece ser um mal, isto é, todo ser humano busca o bem viver. E as relações sociais fazem parte dessa busca pela vida boa. No entanto, os estoicos, advertindo para que tenhamos cuidado com as aparências, defendem que se busque o bem verdadeiro, evitando se

[92] Ao longo da obra de Sêneca, encontramos ainda referências frequentes a Sócrates e Catão, como homens que teriam alcançado a sabedoria.

deixar enganar por representações não-catalépticas ou pela opinião infundada das pessoas.

Por isso, a defesa que os estoicos fazem de uma vida sem paixões não é o mesmo que a defesa de uma vida insensível, sem emoções; antes, eles propõem que elas estejam submetidas à razão[93], de modo que a pessoa viva livre da escravidão das paixões, sem descontroles nem exageros. Ele experimenta, portanto, as *eupátheiai*. Essa palavra frequentemente traduzida como boas paixões, significa uma sensação ou impressão agradável, gozo, prazer, alegria, felicidade, refinamento, sensibilidade. Apesar da semelhança nos termos, já que *eupátheia* compartilha o mesmo radical de *páthos*, há uma diferença de natureza entre aquilo que cada uma delas designa. A diferença fundamental entre as paixões e as *eupátheiai* reside justamente no controle da razão sobre as emoções, de maneira que as *eupátheiai* não apresentam as características de descontrole e irracionalidade presentes nas paixões. Antes, mostram como é possível ao sábio ter uma vida social e afetiva sem se deixar levar pelos excessos provocados pelas representações ou pela opinião das pessoas.

Sêneca aponta essa diferença no livro *Sobre a vida feliz*, ao discutir o papel do prazer na busca pela felicidade:

> Busquemos um bem não aparente, mas substancial e inalterável e mais atraente em sua parte secreta. Vamos trazê-lo à luz. (...) Enquanto isso, ponto consensual em todos os estoicos, dou meu assentimento à natureza. A sabedoria está em não se afastar dela e em amoldar-se à sua lei e ao seu modelo. É feliz, portanto, uma vida concorde com a natureza, a qual só pode ocorrer se, antes de tudo, a mente está equilibrada e em perpétua posse de seu equilíbrio, depois, se está forte e vigorosa, e então, dotada de perfeita resistência, se é adaptável às circunstâncias, atenta ao seu corpo e ao que é atinente a ele, mas sem ansiedade, e de resto, afeiçoada às outras coisas que provisionam nossa existência, sem apego a nada, pronta para fazer uso dos dons da fortuna, não a escravizar-se a eles. Mesmo se eu nada acrescentar, percebes que a isso se segue uma perpétua tranquilidade e liberdade, depois de eliminados os fatores que ou nos instigam ou nos aterrorizam. De fato, em lugar dos prazeres e daqueles deleites

[93] Há uma discussão, desde os antigos, sobre o uso do termo “emoção” para se referir às *eupatheiai*, tanto para não as confundir com as paixões, quanto por uma sutil diferença entre uma emoção e um estado. Neste trabalho, adoto o uso do termo “emoção”, considerando a compreensão contemporânea que a Psicologia faz de tal conceito, bem como para manter em destaque a proximidade semântica das *eupátheiai* com o *páthos*, diferenciando-se, como defendido ao longo do trabalho, pela submissão do estado emocional à razão, no primeiro caso. Parte dessa discussão é tratada por: SORABJI, Richard. *Emotion and peace of mind: from Stoic agitation to Christian temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

> mesquinhos e frágeis, nocivos por sua infâmia, vem um enorme contentamento, inabalável e permanente, e então a paz e a harmonia do espírito, e a magnanimidade associada à mansidão. De fato, toda ferocidade deriva da fraqueza.[94]

Ainda que não mencione explicitamente o sábio, Sêneca faz uma comparação entre alguém cuja vida é guiada por prazeres e "deleites mesquinhos e frágeis, nocivos por sua infâmia" e outrem, que tem uma "vida concorde com a natureza". Apenas o segundo é capaz de experimentar a felicidade, a tranquilidade, a liberdade, o contentamento permanente, a paz e a harmonia do espírito, bem como a magnanimidade associada à mansidão, que resultam da busca pelo bem verdadeiro. Tais características são frequentemente associadas ao sábio, a pessoa que atingiu as virtudes plenamente e que é imune às paixões, ou seja, aquele que conseguiu eliminar "os fatores que ou nos instigam ou nos aterrorizam", uma clara referência às paixões.

Dessa forma, o sábio é capaz de experimentar a boa vida, pois sua "mente está equilibrada e em perpétua posse de seu equilíbrio"[95]. Por isso, ele é capaz de cuidar de seu corpo, mas sem ansiedade, aproveitando aquilo que a fortuna lhe oferecer em bens ou pessoas de seu convívio, mas sem se deixar escravizar por eles. Na verdade, seu convívio pacífico e afetuoso com os demais só é possível porque sua mente está tranquila e em seu lugar apropriado de governo, tal como a natureza lhe fez. Portanto, o sábio estoico é impassível, mas não insensível.

Assim como fizeram em relação às paixões, os estoicos também listaram as *eupátheiai*. Elas são três[96], em contraposição às quatro paixões: em vez de medo, a cautela; no lugar do desejo, a vontade; e ao invés de prazer, alegria. A paixão da dor não tem uma contraposição, pois sua própria ausência já indica um estado agradável.

---

[94] SÊNECA. *Sobre a vida feliz*, 3.1,3,4. Em: SÊNECA. *Sobre a providência. Sobre a vida feliz. Sobre o ócio.* Trad. José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2021.

[95] Epicteto, na mesma linha que Sêneca, afirma que a filosofia estoica é capaz de produzir em nós uma mente em paz, ao eliminar o amor (*éros*), a tristeza, a inveja e outras paixões. (*Diatribes*, 3.13.10)

[96] Há 3 listas que mencionam as *eupátheiai* (Andrônico, *Sobre as emoções*, 6 [*SVF* 3. 432]; Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 7.116; e Cícero, *Tusculanas*, 4.13-14). Assim como no caso das listas de paixões, considero que essas sejam listas que indicam parâmetros, mas não se pretendem exaustivas. Como veremos adiante, Epicteto, que frequentemente trata dos afetos do estoico, inclui diversas boas emoções sem, no entanto, mencionar diretamente o conceito das *eupátheiai*, ainda que fazendo uso dele.

> De acordo com os estoicos, existem igualmente três disposições passionais boas da alma: a alegria (*khará*), a cautela (*eulábeia*) e a vontade (*boúlesis*). Eles dizem que a alegria é contrária ao prazer, porquanto é uma exaltação racional; a cautela é contrária ao medo, porquanto evita racionalmente o perigo. Logo, o sábio nunca será medroso, e sim cauteloso. Os estoicos dizem ainda que a vontade se opõe à concupiscência, por ser um apetite racional.[97]

Como podemos perceber na leitura do texto, as *eupátheiai* se diferenciam das paixões a que se opõem por sua característica racional. Assim, contrapondo-se ao desejo, por exemplo, os estoicos apontam a vontade, pois enquanto o desejo, como um impulso excessivo e contrário à razão, se torna um desejo descontrolado que busca apenas o prazer, a vontade é o desejo racional de algo. Semelhantemente, quando em situações que poderiam provocar o medo, o estoico recusa o assentimento à representação de que aquilo seria um mal para ele, como vimos no texto de Aulo Gélio, mas exercita a cautela, buscando preservar-se enquanto for possível, sem comprometer a virtude. Suas primeiras reações (assustar-se, empalidecer), portanto, indicam uma reação natural a um evento inesperado.

Ainda sobre o que são as *eupátheiai* e em como elas se diferenciam das paixões, podemos recorrer a Cícero:

> Quando ele sucede com equilíbrio e mesura, a uma atração dessa natureza, os estoicos lhe dão o nome de *boúlesis* e nós de vontade, a qual eles pensam que só a possui o sábio; a definem assim: a vontade é o desejo racional de algo, se, ao contrário, se trata de um impulso excessivo contrário à razão, ela se converte em desejo de prazer ou desejo desenfreado, paixões que se encontram em todos os tolos. Do mesmo modo, quando nos dá a impressão de que nos encontramos na presença de um bem, ele acontece de duas maneiras. Quando essa impressão move a alma de uma forma serena e equilibrada, de acordo com a razão, esse estado se chama alegria; quando ao contrário, a alma exulta de um modo vão e desenfreado, pode se falar então de alegria desmedida e excessiva, que eles definem assim: exaltação irracional da alma. E, dado que por natureza, tendemos ao bem, do mesmo modo por natureza nos afastamos do mal, se esse afastamento se faz de um modo racional, chama-se precaução (cautela) e reconhece-se que só se dá no sábio; quando, ao contrário, prescinde da razão e é acompanhado por um estado de ânimo de abatimento e prostração, chama-se medo; o medo é uma precaução contrária à razão.[98]

---

[97] D.L. 7.116

[98] CÍCERO. *Tusculanas*, 4.13-14. Em: CÍCERO. *Disputaciones Tusculanas.* Introdução, tradução e notas de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.

Diante daquilo que poderia ser um bem, se o estoico se aproximar de modo sereno e equilibrado, um estado tranquilo da mente, ele experimenta a *eupátheia* da alegria. Da mesma maneira, quando ele se afasta racionalmente do que pode ser um mal, dizemos que ele está praticando a cautela, não o medo.

Assim como das quatro paixões primárias se extraem outras paixões, as três *eupátheiai* mencionadas – alegria, cautela e vontade - também agrupam em si alguns subtipos:

> Como às paixões primárias se subordinam algumas outras, da mesma forma outras são subordinadas às disposições passionais primeiras da alma; subordinam-se à vontade: a benevolência (*eúnoia*[99]), a bondade (*euméneia*), o afeto (*aspasmós*[100]), o amor (*agápesis*[101]); subordinam-se à cautela: o respeito (*aidṓs*[102]) e a pureza (*agneía*[103]); subordinam-se à alegria: o encanto (*térpsis*[104]), a felicidade (*euphrosýnē*[105]), o bom humor (*euthýmia*[106]).[107]

Ainda que não tenhamos uma definição de cada subtipo de *eupátheia*, podemos perceber que elas revelam uma rica experiência com os afetos, o que possibilita a boa convivência do sábio com as demais pessoas. Mas, se tais afetos são reservados aos sábios e se alguns estoicos chegam a negar que já tenha existido algum, como será possível à pessoa comum que se dedica ao Estoicismo manter boas relações?

Apesar de Crisipo e Cícero reservarem as *eupátheiai* apenas para o sábio, Epicteto lembra que o estoico não é insensível: “Pois eu não devo ser insensível (*apathḗs*) como uma estátua, mas devo preservar minhas relações naturais e adquiridas como um homem que honra os deuses, como um filho, como um irmão, como um pai, como um cidadão”[108], uma vez que, por natureza, o ser humano é afetuoso (*philállelos*), gentil (*hḗmeros*), fiel (*pistós*)[109] e

---

[99] Simpatia, afeição, prova de amizade.
[100] Abraço, ternura.
[101] Afeição, carinho.
[102] Temor respeitoso; deferência; sentimento de honra; brio; digno de conduta; caráter que inspira um temor respeitoso; grandeza respeitável; compaixão; misericórdia.
[103] Ausência de mácula; pureza do sagrado; castidade.
[104] Saciedade; satisfação de um desejo; prazer delicioso; gozo.
[105] Alegria; prazer; alegria num festim; de boa mesa.
[106] Ânimo; alegria.
[107] D.L. 7.116; LS 65F. Diferentemente das paixões subordinadas às quatro paixões principais, no caso das *eupátheiai*, Diógenes Laércio apenas as cita, mas não explica seus subtipos.
[108] *Diatribes*, 2.3.4
[109] *Diatribes*, 4.1.126

cooperativo (*synergetikós*)[110]. Dessa forma, ele defende que os afetos não são apenas naturais, mas são condição de possibilidade para o desenvolvimento de relações saudáveis entre as pessoas. Veremos esse assunto em maiores detalhes no capítulo 3, onde trataremos da *oikeíosis* como cuidado do outro. Antes, porém, para restringir a apresentação do tratamento das paixões em Epicteto, examinaremos o medo, em particular, o medo da morte.

[110] *Diatribes*, 3.21.9

2. A PAIXÃO DO MEDO

No primeiro capítulo, conhecemos a concepção estoica de paixão, segundo a qual ela é um erro de juízo, isto é, uma opinião equivocada. Vimos, ainda, a compreensão de que a paixão surge a partir de uma alteração ou movimento irracional na alma, provocado por uma representação ou pelas opiniões das pessoas, que dá origem a um juízo errôneo sobre um fato ou circunstância. Ao dar assentimento a esse juízo errôneo, a pessoa faz nascer a paixão, que pode ser de dor, de prazer, de desejo e/ou de medo ou um de seus subtipos.

Nesta segunda parte, analisaremos, especificamente, o medo, como um exemplo do tratamento que Epicteto dispensa às paixões. Para isso, mostrarei como o filósofo entende o medo de acordo com a definição mais antiga, da fase grega do estoicismo, que afirma que o medo é um erro de juízo pelo qual a pessoa sofre antecipadamente com a possibilidade de vir a se deparar com algo que ela considera ser um mal, conforme a definição encontrada em Diógenes Laércio[111]. A partir dessa noção, ao longo do capítulo, mostrarei por que essa é uma opinião equivocada, bem como a orientação que Epicteto oferece aos seus discípulos de que eles deveriam se educar, por meio do uso da razão, para evitar a paixão do medo.

Apesar de ocupar diversos trechos das *Diatribes* e mesmo do *Manual*, tomarei as *Diatribes* 4.7 e 2.1 como paradigmas para a análise do tema, tendo em vista que elas representam muito bem a forma como Epicteto trata da paixão do medo. No primeiro caso, o filósofo usa o exemplo do medo do tirano que, em última análise, esconde o medo da morte, para mostrar que é possível aprendermos a superar um medo derivado pelo tratamento do medo que o originou. De fato, o medo da morte ocupa boa parte da abordagem que Epicteto faz à paixão do medo, pois ele é um medo que está por trás de diversos outros tipos de medo. Por isso, dedicaremos uma parte do exame aos tipos de medo da morte e às respostas que Epicteto oferece às pessoas que sofrem com eles.

[111] D.L. 7.112.

Finalmente, nas *Diatribes* 2.1, Epicteto usa o exemplo de Sócrates, como alguém que soube agir corretamente em relação à morte e ao medo da morte, para tratar da postura que o estoico deve adotar nesses assuntos.

2.1. O papel da razão na superação do medo: uma análise das *Diatribes* 4.7 Sobre a ausência de medo (*perí aphobías*)

Nas *Diatribes* 4.7, Epicteto começa sua análise com uma pergunta: "O que torna o tirano temível?"[112]. Essa pergunta é o ponto de partida de uma investigação que será desenvolvida ao longo do texto sobre o poder do tirano, o medo que ele incute nas pessoas e os medos subjacentes a outros medos. Se considerarmos a época em que Epicteto viveu, no primeiro século depois de Cristo, o contexto histórico do Império Romano de então, e a própria história do filósofo que, durante boa parte de sua vida foi escravizado[113] por Epafrodito, um secretário de Nero, não é estranho que ele decida tratar de um tema como a liberdade interior frente às ameaças de um tirano, conforme veremos neste trecho das *Diatribes*.

A primeira resposta que o texto oferece é de que o medo do tirano é provocado pelos elementos que compõem a imagem de poder que ele ostenta: sua guarda, suas espadas (armas) e as pessoas que o servem, controlando o acesso ao ele. Portanto, o poder do tirano sob o ponto de vista do medo[114] está na capacidade de mobilizar pessoas tanto para se defender de possíveis ameaças quanto para atacar adversários, o que nos leva à conclusão de que o medo do tirano é, na verdade, o medo da morte, da tortura, do exílio; daquilo que

---

[112] *Diatribes,* 4.7.1.

[113] Ao longo das Diatribes, o próprio Epicteto menciona o fato de ser manco, em 1.8.14 e 1.16.20. Já na antiguidade, havia um debate sobre as causas dessa deficiência. Simplício afirmava que Epicteto era fisicamente fraco, enquanto Orígenes, no livro *Contra Celso*, teria contado uma anedota que circulava à época de que o próprio Epafrodito teria torcido a perna de Epicteto até quebrá-la, num ato de tortura. Uma situação semelhante é mencionada por Epicteto em 1.19.8, mas não há citação do nome de Epafrodito, a quem o filósofo se refere de modo bastante negativo algumas vezes, ao longo das *Diatribes*. Porém, tendo ou não acontecido o episódio da torção, fica claro, até mesmo por uma conversa entre Musônio Rufo e Epicteto, nas *Diatribes* 1.9.28-30, que não era incomum que acontecessem episódios de violência por parte de Epafrodito.

[114] Epicteto ainda trata do poder tirânico do ponto de vista dos desejos, uma vez que as pessoas podem servir ao tirano movidas por interesses próprios, para conseguirem certos benefícios, como podemos ver, brevemente, nas *Diatribes* 4.7.21, quando Epicteto menciona aqueles que se alegram por serem honrados por César. Para os fins deste trabalho, concentrar-me-ei apenas no aspecto do medo.

ele, com seus recursos, pode causar a uma pessoa que se opõe às suas ordens. Nesse ponto, encontramos uma importante noção que está presente tratamento epictetiano da paixão da morte: a ideia de que, dentre todos os tipos de medo, é o medo da morte "o principal (*kephálaios*) de todos os males (*kakós*) que atingem os homens". [115]

O uso da palavra grega *kephálaios*, que tem os sentidos de capital, principal, essencial, primordial, princípio, fundamento e cabeça (tanto em sentido literal quanto figurativo), indica a importância que Epicteto dá ao medo da morte, como um tipo de medo principal, fundamental, que leva a pessoa a outros tipos como o medo do tirano, no exemplo usado nas *Diatribes* 4.7. Diante da perspectiva da morte, as pessoas não hesitam em buscar meios de evitá-la, mesmo que, para isso, precisem agir viciosamente, ou seja, de modo contrário à natureza. Essa atitude, afirma Epicteto, decorre da compreensão errônea de que nós podemos controlar coisas que, na verdade, não estão sob nosso controle (*ouk eph' hemîn*), como a morte, por exemplo. Por isso, quem não examina corretamente as representações, tende a criar entraves e aflições para si mesmo, confundindo a esfera das coisas que estão com a esfera das coisas que não estão sob seu encargo, e tentando controlar o incontrolável. A consequência disso é que o homem se torna escravo (*andrápodon*) [116] das coisas que busca[117], o que, no caso das *Diatribes* 4.7, explica a sujeição ao tirano.

Assim, podemos entender por que a morte, ou ainda, o medo que as pessoas têm dela, ocupa uma posição de destaque na filosofia epictetiana: ainda que a morte se enquadre na categoria de coisas que não dependem de nós, sendo, por isso, um indiferente, os homens, por considerarem que ela é um mal a ser evitado, tentam, em vão, evitá-la, mesmo que para isso precisem renunciar à sua liberdade e se sujeitar ao tirano, agindo de modo vicioso.

---

[115] *Diatribes* 3.26.38.

[116] *Andrápodon:* representa o prisioneiro de guerra acorrentado e arrastado pela cidade. Epicteto frequentemente usa o termo para se referir àqueles que vivem acorrentados em suas opiniões em comparação à liberdade (*eleutería*) encontrada na prática da filosofia.

[117] Vale destacar o texto do *Manual* XIVb, em que Epicteto afirma: "O senhor de cada um é quem possui o poder de conservar ou afastar as coisas desejadas ou não desejadas por cada um. Então, quem quer que deseje ser livre, nem queira, nem evite o que dependa de outros. Senão, necessariamente será escravo".

2.1.1. Considerações sobre o medo da morte

Antes de prosseguir no exame das *Diatribes* 4.7, cabe fazermos algumas considerações sobre o medo da morte, dado o destaque que ele ocupa tanto na filosofia epictetiana como um todo quanto no próprio trecho das *Diatribes* que está sendo analisado. O intuito dessas considerações não é exaurir o tema, visto que o tratamento do medo da morte, bem como as respostas epictetianas a esses medos, merecerão um exame mais detalhado, ainda neste capítulo, a partir do ponto 2.1.2. Nesta seção, objetivamos compreender com maior atenção as nuances que compõem o medo da morte.

Possivelmente pela relevância do tema, Epicteto apresenta o medo da morte e seus modos de tratamento de modo bastante variado nas *Diatribes* e no *Manual*, o que faz com que essa paixão seja uma das que recebem mais atenção do filósofo. Em ambos os textos, encontramos o medo da morte sendo tratado de modo amplo, mas também há menção de diferentes tipos de medo da morte que Stephens[118] categoriza em 4 tipos: (i) os medos relacionados ao porquê morremos: o medo da aniquilação e medo da mortalidade; (ii) o medo do tempo em que a morte virá: medo de morrer prematuramente; (iii) o medo de como se morre: medo do processo da morte; e (iv) o medo de perder alguém que se ama: medo da morte de outros[119].

i. Os medos existenciais: medo da aniquilação e medo da mortalidade

Os dois primeiros tipos de medo envolvem a reflexão sobre o porquê morremos. Por isso, podemos considerá-los como medos que têm um fundamento existencial, ao questionar a necessidade da morte, como algo que não seria natural, como uma “falha” no ordenamento do cosmos.

Nesse contexto, o medo da aniquilação é um tipo de medo pelo qual a pessoa receia deixar de existir no mundo. Apesar de saber de sua não-existência antes da concepção, uma vez que a pessoa nasce e desenvolve certa

---

[118] STEPHENS, W. O. Epictetus on fearing death: bugbear and open door policy. *Ancient Philosophy* 34, 2014. Mathesis Publications. p. 365-391.

[119] A apresentação a seguir partirá da análise dos 4 tipos apontados por Stephens, porém, contará com algumas modificações minhas.

consciência de si mesma, a morte parece ser uma perda, algo a ser evitado e não aceito. E, de fato, a filosofia epictetiana não prevê a imortalidade da alma, isto é, a existência em um outro mundo, como dito pelo filósofo nas *Diatribes*: "Não há Hades, nem Achéron, nem Cocytus, nem Pyriphlegethon"[120], ou seja, Epicteto discorda da religião tradicional grega que vê no Hades o lugar para onde as almas vão depois da morte, afirmando que não existe nada depois que morremos. Este mundo, esta vida, é tudo que nós temos.

Já o medo da mortalidade vai além do medo da aniquilação; ele envolve o desejo de viver para sempre. Não é o medo do que vamos encontrar (ou não encontrar) depois que morrermos, é a recusa em passar pela morte. Por isso, o medo da mortalidade é a outra face do desejo de imortalidade.

ii. O medo do tempo em que a morte virá: medo de morrer prematuramente

O segundo tipo de medo da morte envolve aqueles que, apesar de terem aceitado a finitude da vida, receiam não aproveitar tudo o que a vida pode oferecer se morrerem cedo. É um tipo de medo do tempo; um desejo de que, aceitando a nossa mortalidade, nós tenhamos, ao menos, a satisfação de viver por tempo suficiente para realizar o que planejamos para nosso futuro.

Ainda que Epicteto não trate diretamente desse tipo de medo[121], podemos inferir a partir do *Manual* e das *Diatribes*, que há um momento certo (ou, ainda, um *kairós*) para morrer, seja a morte provocada pela própria pessoa (suicídio), que é uma opção aprovada pelos estoicos sob dadas circunstâncias, seja a morte alheia à vontade da pessoa, por idade ou por uma condenação judicial, por exemplo. Como veremos no capítulo 3, o suicídio é, de fato, uma opção para o estoico, mas não é uma escolha que deve ser feita levianamente, porque antecipar o momento da morte priva as pessoas do papel social que desempenhamos, o que seria uma atitude viciosa e irresponsável.

[120] *Diatribes*, 3.13.15. Achéron, Cocytus e Pyriphlegeton são três dos cinco rios do Hades.
[121] O fragmento 24, na edição de Oldfather, começa com "Se um homem morre jovem, ele culpa os deuses", mas o texto tem uma lacuna que deixa o pensamento incompleto. Não encontramos nas *Diatribes* ou no *Manual* qualquer outra referência ao medo da morte prematura.

iii. O medo de como se morre: medo do processo da morte

O terceiro tipo de medo, assim como o segundo, parte da aceitação da morte, mas nega um de seus aspectos: o modo como ela se dá. Esse medo leva a pessoa a pensar que há meios melhores e outros piores para deixar este mundo. Não é raro que as pessoas desejem uma morte tranquila, dormindo, por exemplo, ou se não for possível, que seja breve. Por isso, bajular um tirano, submeter-se aos poderosos, pode ser entendido por alguns como uma estratégia para garantir a própria segurança e a vida livre de torturas e privações que, em última análise, levariam à morte.

A esse respeito, Epicteto pondera que, se a causa da morte não for intencional (suicídio), ou seja, se não for efeito de uma escolha virtuosa ou viciosa, ela é um indiferente, algo sem valor moral[122]. No entanto, para além desse argumento ético, Epicteto ainda recorre a um argumento prático: muitos meios podem nos levar à morte – uma febre, uma telha que cai, a espada de um soldado, a fome, o exílio, um salteador, um tirano, um afogamento, um terremoto e até mesmo um rato. De fato, uma febre parece, à primeira vista, uma morte "melhor", indolor, mas também pode ser mais demorada que a morte pelas mãos de um tirano. Todos os meios que levam à morte são iguais, pois todos levam ao mesmo destino. Ainda que cada um tenha suas vantagens e desvantagens, todos conduzem ao mesmo destino, de modo que o resultado é idêntico[123].

iv. O medo de perder alguém que se ama: medo da morte de outros

Os três primeiros tipos de medo da morte, embora possam envolver a perda de outros, relacionam-se, principalmente, ao temor que a pessoa tem sobre sua própria vida. Entretanto, o último tipo de medo envolve, diretamente, o medo de perder pessoas amadas e, depois do medo da própria morte, é o tipo de medo mais tratado por Epicteto.

Esse medo envolve dois aspectos: o desejo de que as pessoas amadas vivam para sempre e a expectativa de que, não sendo possível atingir o primeiro

[122] Nesse sentido, podemos falar de um suicídio virtuoso e um suicídio vicioso.
[123] *Diatribes*, 4.7.27; 3.26.1-4; 2.15.4-13; 3.24.101; 3.24.27-28; 2.5.12-14; 2.6.20; 3.2.15; 2.6.17-19.

objetivo, que a pessoa não veja a perda de seus entes queridos, ou seja, que ela morra antes de seus filhos ou esposa, por exemplo.

Ambos se baseiam na esperança de controlar algo que é incontrolável, que não faz parte da esfera de coisas que dependem de nós. Por isso, Epicteto diz, no *Manual*, 14a, que é tolice querer que filhos, esposa ou amigos vivam para sempre, porque a pessoa estaria tentando ter sob seu encargo aquilo que não é seu, é do cosmos. Na verdade, nem mesmo em vida nós podemos controlar o que as outras pessoas fazem, apenas o que nós pensamos, fazemos e desejamos. Nisso o estoico deve se concentrar.

Esse temor pela morte de outros pode levar a pessoa a ações extremas, como Sêneca relata no livro *Sobre a ira*:

> Depois que Caio César pôs na prisão o filho de Pastor, ilustre cavaleiro romano, irritado por sua elegância e pelo trato de seus cabelos, enquanto o pai lhe rogava que concedesse a salvação do filho, como se o tivessem lembrado do suplício, mandou que aquele fosse imediatamente levado à morte. Porém, para que não agisse de forma completamente desumana em relação ao pai, convidou-o para jantar naquele mesmo dia. Pastor veio com o semblante nada repreensivo. César ergueu-lhe um brinde numa taça e colocou junto a ele um guarda. O infeliz padeceu isso como se bebesse o sangue de seu filho. César fez trazer-lhe perfume e uma guirlanda e ordenou vigiar se os usaria. Usou-os. Naquele dia em que enterrara o filho, ou melhor, em que não o enterrara, punha-se à mesa como um conviva entre cem e, velho, sofrendo de gota, sorvia brindes que seriam pouco louváveis até mesmo pelo nascimento de seus filhos, e nem uma lágrima, entretanto, derramou, nem permitiu que sua dor irrompesse por sinal algum. Ceou como se rogasse em favor do filho. Perguntas por que razão? Ele tinha outro[124].

No trecho acima, Sêneca orienta seus leitores a suportarem as injúrias dos poderosos não apenas com paciência, mas também com alegria, de modo que não se demonstre um sofrimento que alimentaria o surgimento de novas tormentas, como a perda de outro filho, no caso mencionado acima. Numa sentença lapidar, o filósofo diz que “contender com um igual é arriscado, com um superior é loucura, com um inferior é baixeza”[125]. Em Epicteto, porém, encontramos a tese radical de que mesmo o medo da morte de outros deve ser superado.

---

[124] SÊNECA. *Sobre a ira*, 2.33.3-4.
[125] Ibidem, 2.34.1

2.1.2. Ainda nas *Diatribes* 4.7

Com essas noções em mente, retomamos a exposição das *Diatribes* 4.7.2-5, para encontrarmos nesse trecho 3 exemplos de pessoas que não temem o tirano: a criança (*paidíon*[126]), o homem que deseja morrer (posteriormente comparado a um louco) e o homem que tem seus juízos ajustados. A criança, por sua inexperiência e falta de conhecimento, não teme o tirano porque não reconhece como perigosos os elementos que simbolizam seu poder. Ela não tem, ainda, uma opinião a respeito daquelas representações e, por isso, não se assusta[127]. Aquele que deseja morrer, reconhece os elementos do poder tirânico, mas não considera que sejam um mal, pois eles servem ao seu propósito. Por isso, as opiniões não o assustam.

Finalmente, Epicteto propõe uma terceira figura: e se pensarmos em um homem que tem sua razão ajustada aos princípios filosóficos, entendendo que nós não temos nada, na verdade? Ele teria experiência e conhecimento suficientes para saber o que o tirano pode fazer, mas também o entendimento de que não se deve morrer nem viver a qualquer custo, porque mais do que a vida, o que é vale manter-se virtuoso até o fim. Com esse tipo de mentalidade, como segue dizendo o filósofo, ele age como uma criança brincando com cacos, pois sabe que as coisas da vida não são nada, ou seja, não tem valor intrínseco, e se alegra em jogar com elas e manejá-las enquanto estão disponíveis[128]. Assim, esse tipo de homem não dá assentimento à opinião comum de que as ameaças do tirano, mesmo aquelas que podem levá-lo à morte, representam um mal, algo a ser temido e evitado, pois sua razão está bem ajustada aos princípios

---

[126] *Paidíon* é uma palavra que indica uma criança de até sete anos. Portanto, Epicteto está se referindo a uma criança pequena, sem muito conhecimento ou experiência.

[127] Apesar disso, como veremos à frente, nas *Diatribes* 2.1, Epicteto diz que as crianças podem ser ensinadas a temer certas representações pelas histórias que os adultos contam (por exemplo, histórias de monstros). Uma cena que ilustra esse medo infantil aprendido pode ser encontrada na Ilíada (VI.390 – 474). Nela, Heitor, de volta à casa, encontra sua esposa, Andrômaca e seu filho, Escamândrio, carregado por uma serva. A criança, descrita como um menino pequeno (v. 400), fica assustada e grita quando Heitor vai abraçá-la, por causa do "aspecto de seu pai amado" (v. 468), "por causa do bronze e da crista de crinas de cavalo, / que se agitava de modo medonho por cima do elmo" (v. 469-470). Os adultos riem da situação, pois compreendiam que não havia motivos para ter medo. No entanto, somente depois de tirar o elmo, desfazendo as representações que atemorizavam a criança e revelando quem era, é que Heitor consegue abraçar e beijar o filho (v. 471 – 474). Ainda que a armadura militar não seja objeto de histórias de terror para as crianças, podemos supor que, em um contexto de guerra, elas aprendiam a temer tais representações.

[128] *Diatribes*, 4.7.5

filosóficos. Essa é a figura que representa o ideal estoico de uma pessoa preparada para lidar bem com qualquer situação[129].

A partir da figura do homem ajustado, Epicteto passa a defender, na sequência, que a razão, uma vez treinada para lidar com situações de ameaça (como aquelas provocadas pelo tirano), é capaz de produzir uma atitude de confiança e tranquilidade, mesmo quando a própria vida da pessoa está em risco. Essa é a tese que vemos no trecho a seguir:

> Então, se um pode estar desse jeito pela loucura e os Galileus[130], por costume, também pela razão e pela demonstração[131] será que ninguém pode aprender que deus fez todas as coisas do universo, bem como o próprio universo livre e completo em si mesmo[132], e suas partes para servir ao todo?[133]

Pela leitura do texto, bem como por outras menções nas *Diatribes*, fica evidente que esta não é uma valorização pura e simples da razão, como se apenas por sermos racionais pudéssemos ficar livres do medo, mas sim uma ênfase no uso da razão alimentado pelos princípios estoicos presentes na lógica, na física e na ética, de maneira que o que vemos na sequência do texto das *Diatribes* 4.7 é a aplicação das três partes da filosofia estoica para o desenvolvimento de uma atitude de confiança do estoico diante do tirano: os exercícios lógicos das demonstrações garantem ao estoico o correto raciocínio;

---

[129] Interessante notar que Sêneca usa figuras semelhantes nas *Cartas Morais a Lucílio*, 36.12: "nem bebês, nem meninos, nem deficientes mentais temem a morte, e é uma tremenda vergonha se a razão não nos garante a mesma segurança à qual a estupidez conduz". Desse modo, vemos a preponderância que os estoicos dão à razão como ferramenta de libertação do medo e à necessidade de amadurecermos não apenas em idade, mas em virtude, para que possamos agir da mesma forma que as crianças, porém, com consciência de nossas ações.

[130] Epicteto, nesta passagem, se refere aos cristãos. A expressão "por costume" provavelmente se refere às constantes perseguições que os cristãos, contemporâneos de Epicteto, sofreram.

[131] As demonstrações eram exercícios lógicos de criação de um "argumento que, por meio de premissas acordadas por dedução, revela uma conclusão não-evidente" (LS 36B. As referências, neste trabalho, iniciadas por LS indicam traduções minhas de trechos da edição LONG, A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic philosophers.* V. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.). Epicteto menciona, ainda as demonstrações como sendo o segundo tópico mais importante da Filosofia (*Manual,* 52), atrás da aplicação dos princípios, como "não sustentar falsidades", por exemplo. Isso se dá porque, ainda que Epicteto destaque a importância dos exercícios lógicos, ele insiste que a lógica, sem a aplicação de princípios éticos leva a contradições tais como saber demonstrar que não se deve sustentar falsidades e, mesmo assim, fazê-lo.

[132] O termo *autotelés*, aqui traduzido como "completo em si mesmo", tem o sentido de algo que tem fim em si mesmo, absoluto, que subsiste por si próprio, que se basta, que tem plenos poderes, que tem sentido completo. E está de acordo com a teoria cosmológica estoica da perfeição do cosmos.

[133] *Diatribes*, 4.7.6

a física, pela qual a pessoa entende o funcionamento do cosmos e o seu papel nele, lança os fundamentos de uma ação ética que é, por natureza, livre (já que se baseia na própria liberdade do cosmos), e que permitirão ao estoico a indiferença no trato com o tirano e suas ameaças. Esse conjunto de princípios, analisados a seguir[134], é que sustentará o discurso de Epicteto ao longo das *Diatribes* 4.7.

2.1.3. A contribuição da física

Defendendo tal poder do uso da razão, Epicteto afirma, nas *Diatribes* 4.7.15, que mesmo o medo da morte pode ser vencido, se lembrarmos que ela nada mais é do que uma dissolução: o retorno do material que compõe nosso corpo aos seus elementos originais[135]. Essa noção é, frequentemente, mencionada nas *Diatribes* e, aliada à tese estoica da perfeição do cosmos[136], constitui-se como um importante recurso que o estoico deve ter sempre em mente para manter a tranquilidade diante das incertezas da vida, como podemos ver nas *Diatribes* 3.13.13-15:

> Agora nenhum mal pode me acontecer, pois para mim não existe ladrão nem terremoto; tudo está cheio de paz, tudo está cheio de tranquilidade; cada caminho, cada cidade, cada companheiro de viagem, vizinho, nada me faz mal. Outro[137], que cuida disso, fornece comida; Outro fornece roupas; Outro deu as sensações; Outro, as pré-

[134] Dado o forte traço de oralidade característico do tipo de literatura das *Diatribes*, que faz com que os argumentos apareçam espaçados ao longo do texto, optei por fazer uma análise temática dos argumentos de Epicteto, ao invés de uma análise linha a linha, seguindo a ordem proposta pela fala do filósofo. Por isso, reuni os argumentos que se baseiam em princípios físicos, éticos e lógicos, mostrando, ao final, como eles contribuem para uma atitude racional de confiança diante do tirano e, por consequência, colaboram com o treinamento para a superação do medo.

[135] Também Marco Aurélio, nas *Meditações*, trata da morte como mera dissolução e, portanto, nada que deva ser temido: "O que, pois, pode servir-nos de guia? Só e única a Filosofia. Consiste ela em guardar o nume interior livre de insolências e danos, mais forte que os prazeres e mágoas, nada fazendo com leviandade, engano e dissimulação, nem precisando que outrem faça ou deixe de fazer nada, acatando, ainda, os eventos e quinhões que lhe tocam, como vindos da mesma origem qualquer donde vem ele próprio; sobretudo, aguardando de boa mente a morte, qual mera dissolução dos elementos de que se compõe cada um dos viventes. Se os elementos mesmos nada têm a recear da contínua transformação de cada um em outro, por que havemos de temer a transformação e dissolução do todo? Ela é conforme com a natureza e não existe nenhum mal conforme com a natureza" (2.17).

[136] A tese da perfeição do cosmos faz parte da física estoica e defende que, uma vez que o mundo é ordenado pela Providência, o princípio racional e divino que se misturou à matéria para criação de tudo que existe, este é o melhor dos mundos possíveis.

[137] Por vezes, Epicteto usa o termo "Outro" (*állos*) para se referir a deus. Também nas *Diatribes* 1.25.13; 1.30.1; 2.5.22; 3.1.43; 4.1.103.

> noções. Quando Ele[138] não mais provê o necessário, Ele abre a porta[139] e diz: "Vá". Para onde? Para nada temível, mas de volta àquilo de que você veio, ao que é amigável e aparentado a você, aos elementos físicos. O que era fogo em você, voltará ao fogo; o que há de terra, à terra; o que há de *pneûma*[140], ao *pneûma*; o que há de água, à água.

Nesse ponto, é importante destacar que, segundo a cosmologia estoica, o mundo onde vivemos é "ordenado pela razão e pela providência" [141], que fornecem tudo o que é necessário aos seres vivos, constituindo-se como o melhor dos mundos possíveis para todos que nele habitam. Essa concepção pode parecer estranha e até mesmo errônea, a princípio, já que as pessoas costumam considerar a doença e a morte, por exemplo, como imperfeições que representam o mal no mundo e que, por isso, deveriam ser corrigidas ou, sempre que possível, evitadas. No entanto, a resposta estoica é de que esse é o entendimento limitado de alguém que coloca seu ponto de vista individual como referencial de avaliação do cosmos.

Para entender a necessidade da morte, dizem os estoicos, é preciso ter uma perspectiva mais elevada, alinhada à razão universal ou à razão do cosmos, segundo a qual a saúde e a doença, o nascimento e a morte fazem parte de um ciclo perfeito de geração e corrupção que necessita das coisas que estão vindo a existir, das que existem e das que completaram sua existência.[142] Indo além, o estoico poderia pensar de modo ainda mais amplo, evocando a teoria da conflagração (*ekpýrosis*), segundo a qual o próprio cosmos faz parte de um ciclo de nascimento e morte, também, como podemos ver no fragmento a seguir, de Nemésio:

---

[138] Outra referência a deus, também entendido, pelos estoicos, como providência ou destino. Sobre esse assunto, ver também D.L. 7.135.

[139] Epicteto refere-se à morte. No entanto, essa expressão pode ser usada para se referir ao suicídio, também, conforme encontramos em 7 textos das *Diatribes*, o que ficou conhecido como a doutrina da porta aberta: 1.9.19-20, 1.24.1, 1.25.18, 2.1.19-20, 3.24.33-34, 3.8.6, 3.13.14. Neles vemos Epicteto ironicamente apontar o suicídio como solução àqueles que reclamavam da vida, como um método pedagógico para levar seus discípulos a avaliarem melhor as situações que viviam, contrapondo as dificuldades da vida à sua alternativa: a morte.

[140] Optei pelo uso do termo grego *pneûma* ao invés da tradução mais aproximada (espírito), já que a tradução poderia ocasionar equívocos quanto ao significado do conceito estoico de *pneûma*, que não é transcendente nem imaterial como a nossa concepção de espírito poderia sugerir.

[141] DL. 7.138.

[142] *Diatribes,* 2.1.18

> Os estoicos dizem que quando os planetas retornam à mesma posição celestial, em comprimento e largura, onde cada um estava originalmente quando o mundo foi formado inicialmente, eles causam a conflagração e a destruição das coisas existentes a cada período de tempo. Uma vez mais o mundo retorna de novo à mesma condição de antes; e quando as estrelas estão se movendo novamente da mesma forma, cada coisa que ocorreu no período anterior virá a passar indiscernivelmente [de sua ocorrência anterior]. Então novamente haverá Sócrates e Platão e cada um dos seres humanos com os mesmos amigos e concidadãos; eles sofrerão as mesmas coisas e eles encontrarão as mesmas coisas, e colocarão as mãos nas mesmas coisas, e cada cidade e vilarejo e pedaço de terra retornam da mesma maneira. O retorno periódico de tudo ocorre não uma, mas muitas vezes; ou melhor, as mesmas coisas retornam infinitamente e sem fim... [143]

Portanto, mesmo o cosmos passa por ciclos de nascimento e morte, sendo ambas naturais e necessárias. Nós, como parte dele, também estamos sujeitos às mesmas leis que o regem e, consequentemente, sujeitos à morte e à dissolução.

A conflagração é, ainda, mencionada por Epicteto nas *Diatribes* 3.13.4-5, quando ele defende que, ainda que sejamos seres sociáveis por natureza, a solidão não é motivo para que alguém se sinta desolado, desamparado, como se não fosse possível viver bem sem a companhia de outras pessoas. Como exemplo disso, ele cita Zeus, que estaria sozinho na conflagração, sem a presença dos outros deuses olímpicos, mas, mesmo assim, ele se mantém em paz consigo, meditando naquilo que é adequado (3.13.6-7). Uma imagem semelhante encontramos nas *Cartas a Lucílio* 9.16, quando, ao tratar da solidão do sábio, Sêneca defende que ele se comportaria como um deus na conflagração:

> “Como será eventualmente a vida do sábio se tombar no cativeiro, isolado e sem amigos, se for abandonado no meio dum povo estranho, se errar pelo oceano em longas travessias, se for parar em um local deserto?” Será como a vida de Júpiter: quando o universo se dissolver e todos os deuses se confundirem na unidade, quando gradualmente a natureza for perdendo o movimento, ele repousará em si mesmo, todo entregue ao seu pensamento. O mesmo fará o sábio: fechar-se-á dentro de si, estará na presença de si próprio.

Em todos os textos citados, vemos que a imagem que os estoicos tinham da conflagração era natural e, de modo algum, um motivo de lamento ou de

[143] LS 52C

medo. Ao contrário, entender essa doutrina bem como o modo como Zeus lida com esse acontecimento é uma fonte de tranquilidade para o ser humano, que deve aprender a ser autossuficiente, tendo comunhão, paz e companhia consigo mesmo, dedicando-se a estudar o governo divino sobre o mundo. Dessa forma, como Epicteto explica na sequência (3.13.9-17) ele entenderá que, ainda que César pareça oferecer alguma tranquilidade ao oferecer segurança em viagens contra ladrões ou piratas, como muitos podem pensar, ele não pode garantir a segurança em um terremoto ou mesmo uma febre, eventos que fazem parte da natureza e que podem ser tão mortais quanto ladrões ou piratas. Por isso, o filósofo ensina que a tranquilidade e a liberdade são encontradas pelo próprio homem, quando ele, de fato, se dedica ao estudo e à prática dos princípios filosóficos. Agindo assim, ele perceberá que nada do que as pessoas consideram males, nem mesmo a própria morte, pode tirar sua paz.

Assim influenciado pela doutrina da conflagração, Epicteto entendia a morte não como um aniquilamento, mas como uma transformação, tal como acontece quando uma fruta amadurece, cai no chão e é decomposta e absorvida pelo solo, pois, segundo ele "todas essas coisas são mudanças de um estado preliminar para outro; não é um caso de destruição, mas uma certa dispensação ordenada e controlada".[144] Portanto, aquele que quiser ser virtuoso, não deve tentar impedir o ciclo de vida e morte, pois isso seria agir contra a natureza, mas deve entendê-lo, enxergando-se como uma pequena parte do cosmos e chegando à entender que devemos participar da vida como se estivéssemos em um grande festival, no qual nós entramos quando nascemos, mas devemos nos retirar com a nossa morte, para abrir espaço para que outras pessoas participem dele, também:

> Então, quando você recebeu tudo, e a si mesmo, de Outro, você reclama e o culpa se ele tomar algo de você? Quem é você e com que propósito você veio? Ele não o trouxe ao mundo? Ele não lhe mostrou a luz? Ele não lhe deu companheiros? Ele não lhe deu os sentidos e também a razão? E como Ele o trouxe ao mundo? Não foi como um mortal? Não foi como alguém destinado a viver na terra com uma pequena porção de carne e para ser por um tempo um espectador do seu governo, e para se juntar a ele em seu desfile e em seu festival? Você não quer, enquanto lhe for dado, ser um espectador de seu desfile e de seu festival, e então quando ele o levar adiante, depois de

[144] *Diatribes*, 3.24.92.

> você ter feito reverência e retornado[145] grato pelo que ouviu e viu? "Não", você diz, "mas eu quero continuar no festival". Sim, e assim também os iniciados nos mistérios querem continuar com a iniciação e, sem dúvida, os espectadores de Olímpia querem ver ainda outros atletas; mas o festival deve terminar; deixe e parta como um espectador agradecido e reverente o faz; abra espaço para outros; deixe que os outros nasçam, assim como você nasceu, e uma vez nascidos, eles devem ter terras, casas e provisões. Mas, se os primeiros a chegar não saírem, o que será deixado para aqueles que vierem depois? Por que você é insaciável? Por que nunca se satisfaz? Por que você aglomera o mundo?[146]

Um ponto importante a se destacar é que, diferentemente do que afirmam os estereótipos atribuídos aos estoicos, a reflexão sobre a morte e mesmo sua aceitação como parte de uma ordem natural não significam que os estoicos desprezem ou desvalorizem a vida. Esse tema será tratado em maiores detalhes no capítulo 3, sobre a *oikeíosis*, mas desde já, vemos no trecho citado acima que Epicteto representa a vida como um festival, defendendo que aproveitemos o tempo que nós temos aqui, durante o tempo que nos for permitido permanecer nessa festa, usufruindo os recursos que a divindade nos ofertou ao invés de usarmos esse tempo para reclamar por termos que deixar o festival e voltar para casa em algum momento. Esse retorno, como o filósofo explica, retomando a noção dos ciclos do cosmos, é necessário para abrir espaço para as novas gerações. Portanto, durante sua vida, o estoico deve manter uma atitude de gratidão pelo que recebeu e, quando entender que seu tempo está acabando, ele deve partir satisfeito com o que fez e conquistou, tendo a consciência de que, com sua saída, outros poderão aproveitar aquilo que ele, anteriormente, usufruiu.

Aplicando esse conhecimento ao tema das *Diatribes* 4.7, o estoico poderá, com o auxílio da física, ficar tranquilo em relação à morte, o que lhe permitirá reduzir a importância que o tirano e seus guardas têm e, dessa maneira, evitar o medo que as pessoas sem a devida instrução filosófica sentem deles. Essas pessoas esquecem, porém, que nós não sabemos por que meio a morte chegará a nós. Ela pode vir, sim, pelas ordens de um tirano, mas

---

[145] Optei pelo termo "retornado" para manter a relação com a noção epictetiana de que a morte é um retorno do material que formava o ser humano aos elementos que o constituíam. Neste texto, Epicteto compara o mundo a um festival, fazendo uma analogia entre a vida humana e a participação de uma pessoa no festival. A atitude diante da morte deve ser aquela de quem se sente grato por ter participado enquanto foi possível, mas que entende que é necessário retornar para casa no momento certo.

[146] *Diatribes*, 4.1.103-106

igualmente uma doença ou mesmo um acontecimento fortuito como uma febre, um terremoto ou até mesmo a queda de uma telha pode nos levar ao mesmo destino. Por isso, Epicteto afirma que “tendo aprendido que é necessário nascer e morrer, a fim de que o cosmos não seja imobilizado ou impedido, não faz diferença se ele [o cosmos] me fará deixar a vida por uma febre, por um tijolo ou por um soldado...”[147].

Assim, entendendo a morte como a simples devolução do material que nos compõe de volta ao cosmos, Epicteto usa a já mencionada figura de uma criança brincando com cacos (4.7.5) para ilustrar a atitude de alguém que participa alegremente do jogo da vida, mas sabe que ele pode acabar a qualquer momento. Da mesma maneira, no *Manual* 11, Epicteto nos compara a um hóspede que desfruta daquilo que é necessário à vida, mas entende que nada na hospedaria pertence a ele. Por isso, quando ele perde algo ou alguém, sua atitude não é a de alguém de quem algo foi tirado, mas a de quem devolve o que, por algum tempo, foi-lhe emprestado.

> Nunca diga, a respeito de qualquer coisa: “Eu a perdi”, mas sim: “Eu a devolvi”. O filho morreu? Foi devolvido. A mulher morreu? Foi devolvida. “A propriedade me foi tomada”, então também foi devolvida! “Mas quem a tomou é mau!” O que te importa por qual meio aquele que te dá a pede de volta? Pois assim como ele[148] te der, cuide do mesmo modo de quem cuida das coisas de outrem, como um viajante numa hospedaria.[149]

Com isso, vemos o papel fundamental que a física desempenha na filosofia estoica, ao fornecer os princípios filosóficos que ajudarão o homem a lidar com as paixões, especialmente o medo, entendendo seu lugar no cosmos e a contemplar a ordenação do mundo, compreendendo que a morte não é uma “falha” do cosmos, mas faz parte de sua própria natureza, sendo, portanto, necessária. Esses princípios físicos serão a matéria-prima da ética estoica, como veremos a seguir.

---

147 *Diatribes*, 4.7.27
148 Em referência a deus.
149 *Manual*, 11.

2.1.4. A contribuição da ética

Na *Diatribes* 4.7.7, Epicteto destaca que o ser humano é o único animal que, pela razão, é capaz não apenas de viver, mas de refletir sobre o cosmos e sobre a sua própria vida, ou seja, ele é capaz de compreender a física do cosmos e de aplicá-la a si mesmo. E, uma vez entendendo isso, ele perceberá que há algumas coisas que, por natureza, são livres e outras que são sujeitas a impedimentos e entraves. Reconhecer a diferença entre as duas é parte central da ética estoica e, não à toa, Arriano, discípulo de Epicteto, escolheu como tema de abertura ao redigir tanto o *Manual* quanto as *Diatribes* de Epicteto, como podemos ver neste trecho do *Manual*, 1:

> Das coisas que existem, algumas são encargos nossos [*eph' hemîn*]; outras não [*ouk eph' hemîn*]. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa – em resumo: tudo aquilo que seja nossa ação. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em resumo: tudo aquilo que não seja ação nossa. 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. Então, lembre-se de que, se você pensar livres as coisas escravas por natureza e suas as de outrem, você fará entraves para si mesmo, você se afligirá, você se inquietará, censurará tanto os deuses como os homens. Mas se pensar seu somente o que é seu, e o que é de outro, como o é, de outro, ninguém jamais te constrangerá, ninguém te fará obstáculos, você não censurará ninguém, nem acusará quem quer que seja, não agirá constrangido de modo algum, ninguém te causará dano, não terá inimigos, pois não será persuadido em relação a nada nocivo.[150]

Epicteto é radical em sua divisão das coisas do mundo. Para ele, tudo o que existe pode ser classificado em uma de duas categorias: as coisas que dependem de nós, ou seja, aquelas que estão sujeitas ao nosso controle e que dependem inteiramente daquilo que fazemos e as coisas que não dependem totalmente de nós, isto é, as que dependem de terceiros, sejam eles outras pessoas ou mesmo o cosmos. A primeira categoria é pequena, composta apenas pelo nosso próprio estado interno, que reúne nossos juízos, impulsos, desejos e repulsas. Somente essa categoria reúne aquelas coisas que são livres e desobstruídas por natureza. Todo o restante das coisas, tudo aquilo que é exterior a nós e que faz parte da categoria daquilo que não depende de nós –

[150] *Manual*, 1.

riquezas, fama, cargos e até mesmo o nosso corpo – está sujeito a impedimentos e restrições por parte de outras pessoas ou circunstâncias.

Desse princípio de distinção, os estoicos derivam a tese de que o bem e o mal dependem apenas do uso que a pessoa faz do seu próprio estado interno, ou seja, daquilo que depende da sua ação de escolher, a *proaíresis*. Esse termo, cujos sentidos incluem livre escolha, escolha de preferência, predileção, deliberação, decisão, intenção, propósito, modo de agir ou pensar, indica no estoicismo epictetiano a ação de escolher ou de distinguir com clareza o que depende ou não de nós[151]. Isso significa que o estoico não confundirá as duas esferas de coisas, pois sabe que tentar controlar o incontrolável é fonte de perturbações e infelicidade. Agarrar-se às coisas exteriores, esperando dominá-las, fazê-las obedecer à própria vontade é a certeza de encontrar obstáculos e restrições, que tornam a pessoa escrava daquilo ou daqueles que controlam as coisas que ela admira e teme. A morte é um exemplo daquilo que, apesar de não depender de nós, as pessoas insistem em tentar evitá-la, num esforço inútil de preservar a vida a qualquer custo. Uma das consequências desse esforço é a submissão ao tirano, tal como Epicteto afirma nas *Diatribes* 4.7.

De fato, sabendo que sua felicidade depende da distinção entre aquilo depende ou não de si, o estoico considerará como bem apenas as coisas livres, o que o permite viver livre de obstáculos, sereno, feliz, ileso, elevado, reverente, alegrando-se com todas as coisas de deus, sem temer nada que está fora de sua própria esfera de ação. Já as pessoas que não se instruíram filosoficamente temem tudo, especialmente a morte. Por isso, Epicteto diz que o medo da morte é a origem de outros vícios e que é necessário exercitar-se para superá-lo. Somente dessa forma é possível ser verdadeiramente livre.

---

[151] Optei pelas traduções de *proaíresis* como “ação de escolher” ou simplesmente “escolha”, ciente, porém, da polêmica que envolve o tema entre os comentadores. Sorabji (2007) afirma que a *proaíresis* é uma tendência à decisão racional ou sobre como é apropriado agir, havendo uma boa e uma má *proaíresis*. E mais que isso, ele identifica a *proaíresis* como sendo a própria pessoa. (p. 87). Long (2002) defende que a *proaíresis* “refere-se à mente humana apenas naquelas capacidades ou disposições que Epicteto constantemente sustenta serem completamente ‘sob nosso encargo’ e livres de restrições internas” (p. 211). Braicovich (2011), por outro lado, critica a interpretação de Sorabji e Long por considerar que elas partem anacronicamente de um ponto de vista liberal e contemporâneo. Para maiores detalhes sobre a discussão acerca da *proaíresis*, ver (em ordem de citação): SORABJI, R. Epictetus on proaíresis and Self. In: SCALTSAS, T. e MASON, A.S. (eds.) *The Philosophy of Epictetus.* Oxford: Oxford University Press, 2007. LONG, A.A. *Epictetus*. A Stoic and Socratic guide to life. Oxford: Claredon Press, 2007. BRAICOVICH, R. La identificación entre el “yo” y la proairesis en Epicteto. *Ágora* – Papeles de Filosofía, v. 30, n. 2, 2011, p. 149-162.

> Então, por que você não pondera que a fonte de todos os males humanos, da mesquinhez e da covardia não é a morte, mas o medo da morte? Então, discipline-se contra isso. Dedique a esse assunto todos os seus discursos, leituras e exercícios. E então você saberá que é somente desse modo que os homens são livres.[152]

Portanto, não é estranho que Epicteto dedique tantos ensinos, registrados nas *Diatribes* e no *Manual*, ao tratamento do medo da morte, pois libertar-se dele significa libertar-se de diversos outros tipos de medo que surgem mesmo quando as circunstâncias externas não sejam aparentemente favoráveis. Tendo o princípio de distinção em mente, o estoico cuidará de seus juízos, pois sabe que um erro de julgamento pode lhe custar a felicidade e a tranquilidade.

Por esse motivo, tanto Sêneca quanto Marco Aurélio insistem que não basta uma mudança nas circunstâncias externas para que a pessoa encontre a tranquilidade; é preciso que o nosso interior, ou mais especificamente, nossos juízos de valor, sejam pacificados para que alcancemos um estado sossegado, mesmo quando estivermos em situações difíceis. Nas *Cartas a Lucílio*[153], Sêneca afirma que afirma que não adianta viajar para lugares diferentes se se mantiver o ânimo de antes, os mesmos vícios, o mesmo "peso da alma". É preciso, então, "mudar o ânimo, não o céu." E, Marco Aurélio, na mesma linha de Sêneca, afirma:

> A gente procura para si retiros nas casas de campo, na beira-mar, nas serras; você também costuma desejar vivamente por isolamentos desse tipo. Tudo isso, porém, é o que há de mais tolo, quando você pode se retirar em si mesmo à hora que desejar. A nenhum lugar se recolhe uma pessoa com mais tranquilidade e mais ócios do que na própria alma, sobretudo quando tem no íntimo aqueles dons sobre os quais basta inclinar-se para gozar, num instante, de completo conforto; por conforto não quero dizer senão completa ordem. Proporcione a si mesmo constantemente esse retiro e se refaça; mas haja nele aquelas máximas breves e elementares que, apenas deparadas, bastarão para fechá-lo a todo sofrimento e te devolver livre de irritação contra o ambiente onde regressa.[154]

Pelo estudo da ética, o estoico entende que ainda que não possa mudar os acontecimentos, ele sempre pode transformar o modo como os compreende e, assim, garantir a harmonia da alma e a recuperação dos golpes sofridos

---

[152] *Diatribes*, 3.26.38-39
[153] SÊNECA, *Cartas Morais a Lucílio*, 28.1-2.
[154] *Meditações*, 4.3.

nesses eventos. No entanto, é interessante notar que Marco Aurélio recomenda que se façam duas ações para alcançar esse estado de tranquilidade: a primeira é o recolhimento em si mesmo, ou seja, o cultivo da razão de tal maneira que a mente da pessoa se torne um refúgio, um lugar de paz e descanso contra as adversidades do mundo exterior. Quanto mais esse lugar for cultivado, mais forte e resiliente a pessoa se tornará para lidar com os acontecimentos. Disso decorre a segunda ação, que encontra paralelo no ensino de Epicteto: que o cultivo da razão seja feito com as máximas filosóficas que ajudarão o estoico a voltar ao ambiente sem irritação e imune aos sofrimentos.

Mais do que um conjunto de teorias, o estoicismo oferece aos seus discípulos uma proposta de vida, um caminho de desenvolvimento filosófico que deve ser trilhado com o constante estudo dos princípios estoicos e com a prática desses princípios, de modo que o aprendizado seja sólido e imune às provas da vida. Nesse contexto, o estudo e a aplicação da ética estoica à vida fornece uma contribuição de suma importância no tratamento das paixões, incluindo o medo, chave da vida virtuosa tranquila, livre e feliz.

2.1.5. A contribuição da lógica

Tanto no estudo da física quanto no da ética, encontramos a recomendação de que os princípios filosóficos sejam estudados a fim de garantir a vida feliz. No entanto, dado que o estoicismo, como uma filosofia, não pretende fornecer respostas prontas aos seus adeptos, mas orientá-los a fazer uso da própria razão, é necessário, também, que eles aprendam a lógica, como uma ferramenta de correção dos raciocínios para a busca da verdade. Essa é a área de estudo da epistemologia estoica[155].

Apesar de pensarmos a lógica, atualmente, como uma disciplina de caráter teórico, para os estoicos, ela tinha um caráter prático de suma importância, pois ajudaria o estoico a prevenir os erros de assentimento às representações que levam às paixões. Hadot, ao analisar a importância do caráter prático da lógica estoica, afirma:

[155] A lógica estoica era mais abrangente do que hoje entendemos por lógica e envolvia, além da epistemologia, a retórica e a dialética. Para os fins deste trabalho, concentrar-me-ei apenas na epistemologia, como método de investigação do conhecimento verdadeiro.

> É assim que a lógica não se limita a uma teoria abstrata do raciocínio, nem mesmo a exercícios escolares silogísticos, mas haverá uma prática cotidiana da lógica aplicada aos problemas da vida de todos os dias: a lógica aparecerá, então, como um domínio do discurso interior. (...) Será preciso vigiar os discursos para verificar se um juízo de valor errado não se introduziu neles, acrescentando, assim, à representação compreensiva algo de estranho.[156]

No entanto, essa dimensão prática não é meramente uma interpretação contemporânea da lógica antiga. O próprio Epicteto tinha em mente que o estudo, puro e simples, dos problemas lógicos não é proveitoso se não vier acompanhado de uma mudança de vida, decorrente desse tipo de aprendizado:

> Deixe os outros se exercitarem nos casos jurídicos, nos problemas e silogismos; exercite-se [pensando] sobre a morte, a cadeia, a tortura e o exílio. Faça tudo isso com convicção, com confiança naquele que te chamou a esses sofrimentos e que o considerou digno do lugar no qual foi colocado. Assim você mostrará as coisas que o governo racional pode fazer quando ele é levado a ficar contra as forças que não estão sob o poder do nosso propósito moral[157].

Na Grécia e na Roma antigas, sociedades nas quais o poder da palavra nas discussões públicas era extremamente valorizado, era comum que participantes (ou interessados em participar) da política buscassem mestres que lhes ensinassem a lógica com o objetivo de aprender retórica e oratória, sem, necessariamente estarem comprometidos com a busca da verdade. Tal é a crítica que encontramos[158], desde Sócrates e Platão aos sofistas, mas também em Epicteto. O domínio da lógica só é, de fato, útil se disso resultar uma mudança interior, com o ajustamento dos desejos e repulsas, impulsos e juízo. Nisso o estoico deve se exercitar, tendo como material de seus exercícios as representações que costumam provocar medo, como a morte, a cadeira, a tortura e o exílio, circunstâncias da vida que, no contexto romano, poderiam acontecer a qualquer pessoa.

---

[156] HADOT, Pierre. *O que é Filosofia Antiga*?, p. 199.
[157] *Diatribes,* 2.1.38-39
[158] Atualmente, com as pesquisas que vêm apresentando com maior aprofundamento, a prática dos sofistas, devamos reconhecer que nem sempre as críticas socráticas e platônicas eram, exatamente, justas com seus rivais. No entanto, para fins da argumentação neste tópico, estou me concentrando no relato dos filósofos, gregos e romanos, sobre o uso que muitas pessoas faziam da lógica apenas como meio de persuasão no debate público.

Uma das aplicações desse tipo de estudo lógico com objetivos práticos está, justamente, no assentimento às representações compreensivas ou catalépticas. Essas representações, conforme examinadas no tópico 1.3.1.1. e seus subtópicos, apreendem imediata e objetivamente a realidade e são a chave da compreensão correta dos acontecimentos. No entanto, quando elas estão contaminadas pelas paixões, podem levar o estoico a incorrer em erros, pois ele não é capaz de apreender a realidade claramente. O mais grave, porém, é que nem sempre a representação não-cataléptica se apresenta, evidentemente, como errônea. Por isso, Epicteto identifica 4 tipos de representação: "pois ou as coisas são e parecem ser; ou elas não são e não parecem ser; ou elas são e não parecem ser; ou não são, mas parecem ser"[159]. As duas primeiras são catalépticas, pois aliam a percepção de algo com seu reconhecimento ou a não percepção e o não reconhecimento. Com as duas últimas, temos a percepção de algo, mas o reconhecimento é de outra coisa. Essas, portanto, são as mais perigosas no desenvolvimento da vida virtuosa, pois induzem ao engano[160].

Epicteto aponta esse tipo de engano no tratamento do medo da morte ao afirmar que as pessoas, frequentemente, confundem a representação da morte com seus próprios juízos de valor a respeito dela. Associam o medo, que é algo que está na esfera de coisas que dependem delas com a morte, é um fato da natureza que não depende da escolha humana. O exemplo mais conhecido do ensino epictetiano a essa respeito está no *Manual*:

> As coisas não inquietam os homens, mas as opiniões sobre as coisas. Por exemplo: a morte nada tem de terrível, ou também a Sócrates teria se afigurado assim, mas é a opinião a respeito da morte – de que ela é terrível – que é terrível! Então, quando se nos apresentarem entraves, ou nos inquietarmos, ou nos afligirmos, jamais consideremos outra coisa a causa, senão nós mesmos – isto é: as nossas próprias opiniões.[161]

Exercitando-se na lógica e distinguindo entre as coisas que dependem ou não de nós e compreendendo os princípios físicos de que a morte é apenas uma

---

[159] *Diatribes*, 1.27.1.
[160] Para um maior aprofundamento na discussão sobre as representações compreensivas e não-compreensivas, bem como os debates antigos a esse respeito, indico o artigo de: DINUCCI, A.; BRITO, R. P. *Tradução e apresentação da* Diatribe *de Epicteto 1.5.* Journal of Ancient Philosophy, São Paulo, v.8, n.2, p. 116-132, 2014.
[161] *Manual*, Va.

transformação necessária ao ciclo do cosmos, o estoico entende que não deve tentar evitar a morte, porque isso é tolo e impossível, mas cuidar de seus próprios juízos para não incluir na representação da morte opiniões que acrescentam à ela componentes que não fazem parte da representação original, tornando-a uma representação não-cataléptica. O exercício do estoico, então, é identificar nas próprias opiniões o motivo de suas perturbações e, com o auxílio da física, ajustar seus juízos à razão universal. Para isso, Epicteto propõe que seus discípulos se exercitem no exame das representações, identificando nelas o que depende ou não de nós:

> Assim como nos exercitamos em responder às interrogações sofísticas, devemos também nos exercitar diariamente em responder às representações, pois elas também nos apresentam interrogações.
> - O filho de um tal morreu.
> - Responde: “Isso não depende da nossa escolha e não é um mal.”
> - O pai de um tal o deserdou. O que pensas disso?
> - “Isso não depende da nossa escolha e não é um mal.”
> - César o condenou.
> - “Isso não depende da nossa escolha e não é um mal.”
> - Ele foi afligido por tudo isso.
> - “Isso não depende da nossa escolha e não é um mal.”
> - Ele suportou a aflição com valentia.
> - “Isso depende de sua escolha, e é um bem.”
> Se adquirirmos esse hábito, nós progrediremos; pois não devemos dar nosso assentimento a qualquer coisa, mas a uma representação compreensiva.[162]

O texto de Epicteto expõe importantes orientações enquanto revela um exemplo prático do exercício que os estoicos deveriam praticar. Em primeiro lugar, notamos que esse exercício deve ser praticado com tal frequência (diária) que se torne um hábito, ou seja, um comportamento costumeiro da pessoa. Além disso, observamos que o hábito de não assentir a qualquer representação tem o efeito de fazer o discípulo progredir em sua jornada filosófica de cultivo da vida virtuosa. Nesse sentido, entendemos como o progresso não é um acontecimento na vida daquele que filosofa, mas um processo diário pelo qual ele se torna um pouco mais sábio, gradativamente. A esse respeito, Epicteto diz aos seus discípulos que, assim como a natureza tem um tempo próprio de amadurecimento das árvores frutíferas, o fruto da sabedoria também requer tempo, cultivo e paciência.

---

[162] *Diatribes*, 3.8.1-4.

> – Nada se torna grande de súbito, nem um cacho de uvas, nem um figo. Se tu me dissesses agora “Quero um figo”, responder-te-ia “É preciso tempo”. Deixa primeiro que a figueira floresça; depois, que lance o fruto; depois, que o fruto amadureça. Então se o fruto da figueira não se perfaz de súbito ou em meia hora, **desejas adquirir o fruto do pensamento humano em pouco tempo e facilmente? Eu não te diria isso. Espera!**[163]

A mesma recomendação de exame das representações é dada por Epicteto àqueles que precisam consolar alguém pela perda de um ente querido:

> Quando vires alguém aflito, chorando pela ausência do filho ou pela perda de suas coisas, toma cuidado para que a representação de que ele esteja envolto em males externos não te arrebate, mas tem prontamente à mão que não é o acontecimento que o oprime (pois este não oprime outro), mas sim a opinião sobre <o acontecimento>. No entanto, não hesites em solidarizar-te com ele com tuas palavras e, caso caiba, em lamentar-te junto. Mas toma cuidado para também não gemeres por dentro.[164]

O exame das representações mostra-se, assim, como uma notável prática para ajudar o estoico a lidar tanto com as circunstâncias que o afetam diretamente quanto a evitar ser arrebatado por representações que envolvem pessoas que, não tendo a mesma formação filosófica que ele, incorrem em paixões.

2.1.3. O exemplo de Sócrates nas *Diatribes* 2.1

Se, nas *Diatribes* 4.7, Epicteto trata das maneiras de lidar com o medo do tirano que é, em última análise, o medo da morte, nas Diatribes 2.1., ele mostra o exemplo de alguém que soube demonstrar todas as virtudes necessárias ao enfrentamento de uma condenação à morte que testou a tese de que a filosofia pode nos ajudar a lidar mesmo com situações tão difíceis quanto essa. Trata-se de Sócrates, cuja atitude nos últimos momentos de sua vida influenciou toda a filosofia antiga a partir daquele momento.

Segundo Epicteto, Sócrates teria conseguido compreender a representação da morte e, com isso, evitar os juízos errôneos de que ela seria

---

[163] *Diatribes*, 1.15.7
[164] *Manual*, XVI.

um mal. Como ele fez isso? Agindo, simultaneamente, com confiança[165] e cautela[166], atitudes que podem seriam contraditórias, se aplicadas ao mesmo objeto, mas que fazem todo sentido para a filosofia epictetiana, se levarmos em conta a diferença entre as representações e nossos juízos.

Já no início do texto, Epicteto lembra o ensino dos filósofos de que "a essência (*ousía*) do bem e do mal está no uso das representações, mas as coisas que estão fora da nossa ação de escolher não admitem a natureza (*phýsis*) do mal, nem a natureza do bem"[167]. Com isso, ele evoca o princípio ético estoico de que o mal não tem existência própria, ou seja, não é um dado ontológico da realidade, mas é criado pelo mau uso que as pessoas fazem daquilo que depende delas. Em outras palavras, o mal é um dos efeitos do mau uso das representações, originado de ações, pensamentos e desejos que estão em desarmonia com a natureza. Da mesma maneira, o bem não é uma entidade, mas o resultado do bom uso das representações. A morte, sendo o exemplo de algo que está fora do âmbito da *proaíresis*, isto é, da nossa escolha, não é boa nem má; é um indiferente, que nós devemos tratar com confiança. Já o medo da morte, uma paixão originada pelos nossos juízos errôneos sobre a representação da morte, deve ser tratado com cautela, pois ele está na esfera das nossas escolhas.

> Se o mal consiste num mau exercício da escolha, a cautela deve ser usada somente nesse caso. Mas se as coisas independem da nossa escolha e não estão sob nosso encargo, elas não são nada para nós. Com relação a essas coisas, nós devemos empregar confiança.[168]

Entretanto, Epicteto prossegue destacando que as pessoas frequentemente confundem essas duas esferas e, consequentemente, usam as virtudes da cautela e da confiança de modo equivocado. Elas aplicam a cautela em relação àquilo que estão fora do alcance da nossa escolha, portanto, coisas que não estão sob nosso encargo, na vã esperança de evitá-las. Já em relação às coisas que dependem delas, agem com confiança, seguras de que sua atitude é a mais adequada, não percebendo que estão agindo assim motivadas por

---

[165] *Thárros*: Confiança, resolução, ousadia, audácia, ardor, fonte ou motivo de confiança.
[166] *Eulábeia*: Precaução, cautela, circunspecção com ou contra algo, escrúpulo, temor, temor dos deuses, piedade.
[167] *Diatribes*, 2.1.4.
[168] *Diatribes* 2.1.6-7

paixões que as arrastam a comportamentos viciosos, precipitados e a desejos irrefletidos. Elas confundem confiança com audácia, temeridade e desespero; cautela com covardia e mesquinharia.

2.2.1. A morte como máscara

Essa confusão é causada porque a morte é como uma máscara: ela parece assustadora para quem não conhece o que, de fato, ela é. Por isso, Epicteto usa, novamente, a figura da criança para retratar alguém inexperiente e sem conhecimento e que, por isso, acaba sendo influenciado pelas máscaras da realidade, ou seja, pelas aparências:

> Empregamos a confiança em relação à morte; e a cautela em relação ao medo da morte. Mas agora, diante da morte, nós empregamos o pânico; e diante da opinião que temos sobre ela, nós somos despreocupados e indiferentes. Essas coisas, Sócrates[169] apropriadamente chamou de máscaras de Mormo [*mormolýkeia*][170]. Pois as máscaras [*prosopeîa*][171] parecem terríveis para as crianças e são terríveis por causa da inexperiência delas. Nós sofremos por causa dessas coisas por nenhum outro motivo além daquele das crianças em relação às máscaras de Mormo [*mormolykeías*]. Pois o que é a criança? Ignorância. Que é a criança? Alguém sem instrução. No momento em que veem e compreendem, elas não temem assim como nós não tememos. O que é a morte? Uma máscara de Mormo [*mormolýkeion*]. Vire-a e examine-a. Veja e compreenda que ela não morde.[172]

No texto, Epicteto usa uma figura conhecida por seus interlocutores: a máscara. O termo *mormolykeîon* se refere à máscara de Mormo, uma espécie de monstro mitológico que comia crianças. A analogia de Epicteto alude a um costume da época em que os adultos contavam histórias assustadoras e usavam a máscara de Mormo como instrumentos para amedrontar as crianças e fazê-las obedecer[173]. Como pessoas inexperientes e sem conhecimento, as crianças

---

[169] Platão, *Fédon* 77e.

[170] O termo *mormolýkeia* é frequentemente traduzido como espantalho ou bicho-papão. Neste texto, optei por usar a tradução como “máscara de Mormo” para manter o jogo de imagens que Epicteto cria ao comparar a morte a uma máscara.

[171] *Prósopon* indica as máscaras usadas no teatro. Aqui, faz parte de um jogo de palavras com o termo *mormolykeîon*, explicado no parágrafo seguinte.

[172] *Diatribes*2.1.14-17

[173] Ver Aristófanes *Thesmophoriazusae* 417, *Acharnenses* 582, a *Pax* 474. Nas *Thesmophoriazusae*, verso 417, o termo aparece com o sentido de “espantalho”, algo feito para assustar (no caso, assustar amantes / os adúlteros).

temiam as máscaras, sem saber que elas não são o que parecem ser. São representações que parecem, mas não são. Apenas enganam quem não as conhecem. Se elas conseguissem vencer o medo inicial provocado pelo juízo de que a máscara é, em realidade, um mal, algo a ser temido e evitado, e virassem a máscara, veriam que não há motivos para temer. Assim, diz Epicteto, é a morte.

A figura da máscara é usada, também, por Sêneca, no mesmo sentido que o uso de Epicteto:

> O que vês acontecer a meninos também se passa conosco, meninos crescidos: as pessoas que eles amam, com as quais estão acostumados, com as quais brincam, se as veem mascaradas [*personatos*], assustam-se. É preciso desmascarar não só as pessoas, mas as situações, e a elas devolver sua feição verdadeira. Por que diante de mim ostentas espadas e chamas e uma turba de carrascos ruidosa à tua volta? Priva-te dessa pompa sob a qual te ocultas e com a qual aterrorizas os estúpidos: tu és a morte, que um escravo meu e uma criada, recentemente, desdenharam. Por que com tanta circunstância exibes a mim, de novo, chibatas e equipamentos de tortura? Por que diferentes máquinas a romper diferentes articulações e mil outros instrumentos de trinchar pessoas pedaço por pedaço? Põe de lado essas coisas que nos deixam estupefatos. Comanda que se calem os gemidos e os gritos e a atrocidade de falas arrancadas em meio a dilacerações: és, sem dúvida, a dor que o doente de gota desdenha, que o dispéptico desafia com suas delícias, que a parturiente prova no parto. És leve se posso suportá-la. Se não posso, és breve.[174]

Em ambos os textos, vemos a chamada que os filósofos fazem para que tenhamos coragem de “virar a máscara” da morte e ver o que ela é; desmascarar as situações e “a elas devolver sua feição verdadeira”. Somente dessa forma, as representações não nos arrebatarão com sua falsa aparência de algo terrível.

No entanto, a figura da máscara não é uma inovação do estoicismo romano. Esopo, o grande criador de fábulas, também usou a expressão adotada por Epicteto na fábula 43, *A raposa e a máscara*[175], ele diz:

> Uma raposa, tendo entrado na casa de um ator e mexido em cada uma de suas vestes, encontrou também uma cabeça de máscara [*kephalé mormolykeíou*][176] muito bem trabalhada. Tomou-a nas patas e disse: “Oh! Que cabeça! Mas não tem cérebro”.
>
> A fábula é para os homens esplêndidos de corpo, mas pobres de espírito.

---

[174] *Cartas morais a Lucílio*, 24.13-14.
[175] ESOPO. *Fábulas completas*. Trad. Neide Smolka. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.
[176] Literalmente, a cabeça de máscara [de Mormo]. As traduções costumam trazer simplesmente máscara ou espantalho, em referência a uma figura assustadora.

Apesar de não tratar do tema da morte na fábula, a atitude da raposa é a mesma recomendada pelos filósofos: a de alguém que se aproximou de um objeto que poderia ser assustador, mas que teve a coragem de examiná-lo e perceber que ele não era o que parecia. Era, efetivamente, uma cabeça sem cérebro; uma casca oca, sem conteúdo, sem poder próprio.

Ainda no mundo grego, conforme mencionado por Epicteto, a figura da máscara de Mormo aparece no diálogo platônico *Fédon*, quando mesmo após a argumentação de Sócrates a favor da imortalidade da alma, Cebes e Símias não se mostram completamente convencidos. Sócrates reconhece neles um medo que ele chama de pueril, ou infantil, de que a alma se dissolva após a morte:

> - [...] Contudo, parece-me que gostarias, Cebes, e tu também Símias, de aprofundar esta prova, pois estais dominados pelo medo pueril de que um vento qualquer possa soprar sobre a alma no momento de sua saída do corpo para dispersá-la e dissipá-la, sobretudo quando, por pura coincidência, há uma brisa forte no instante de morrermos!
> Cebes riu:
> - Não são uns poltrões, Sócrates? Talvez, mas procura reconfortá-los! Admitamos, porém, que não sejamos poltrões, mas que dentro de cada um de nós há não sei quê de infantil a que este gênero de coisas causa medo. Por isso, esforça-te para que essa criança, convencida por ti, não sinta diante da morte o mesmo medo que lhe infundem as assombrações (*mormolýkeia*).[177]

O que vemos em Epicteto e Sêneca bem como no diálogo socrático do *Fédon*, é que mesmo adultos podem ter uma atitude infantil, assustando-se com coisas como a morte assim como as crianças se assustam com histórias e máscaras de monstros. No caso do *Fédon*, Sócrates atende o pedido de Cebes, "exorcizando" esse medo infantil ao examinar a alma, por meio do diálogo, numa referência aos costumes populares que acreditavam ser possível expulsar os fantasmas e assombrações (*mormolýkeia*) por meio da recitação de certas fórmulas tidas como mágicas. Tanto com seu exemplo diante da morte quanto com o último diálogo que trava com seus discípulos, Sócrates ensina a derradeira lição de que a morte, enquanto separação entre corpo e alma[178], não deve ser temida.

---

[177] *Fédon*, 77 e. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa em: PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político.* 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).
[178] *Fédon,* 64 c.

A atitude que o estoico deve ter é não fugir da morte, mas usar a razão para eliminar o medo que ela provoca, ao refletir sobre ela diariamente. Por isso, Epicteto recomenda aos seus discípulos que meditassem sobre a morte, como forma de "virar a máscara" e entender que ela não deve inspirar comportamentos viciosos: "Que estejam diante dos teus olhos, a cada dia, a morte, o exílio e todas as coisas que se afiguram terríveis, sobretudo a morte. Assim, jamais ponderarás coisas abjetas, nem aspirarás a coisa alguma excessivamente."[179]

A atitude estoica, exemplificada por Sócrates, é a de quem não luta contra o destino, porque está alinhado a ele e passou a enxergar a vida sob a ótica da razão do cosmos. Por isso, o estoico pode falar como Epicteto: "Considero que é melhor o que deus quer do que o que eu quero. Por isso, me entregarei a ela como servo e seguidor; eu compartilho os mesmos impulsos, compartilho os mesmos desejos que ele, em suma, eu quero o que ele quer."[180] Quem atinge esse grau de progresso na sabedoria está acima dos medos pueris, acima das aparências tenebrosas, das histórias que as pessoas contam tentando inspirar o medo, porque ele vive em tal harmonia com o cosmos e consigo que compreende a realidade sem máscaras e não tenta adequar os acontecimentos à sua vontade; antes, ajusta sua vontade aos acontecimentos, abraçando aquilo que o destino lhe oferecer. Ao invés de lutar com a vida, o estoico flui por ela, como as águas de um rio que se ajustam ao curso.

2.2. A atitude do estoico

O resultado da aplicação dos princípios físicos, éticos e lógicos pelo estoico é uma percepção segura de sua liberdade diante de quem ou o que quer que seja. Por isso, ele não teme o que o tirano possa lhe fazer, tampouco deseja o que ele possa oferecer. Sua atitude é de seguir a natureza, não importando as circunstâncias que lhe sejam apresentadas.

Nas *Diatribes* 4.7.20 - 31, vemos essa atitude sendo adotada em relação às restrições que o tirano impõe sobre seus súditos. A orientação de Epicteto, nesse caso, é que se jogue o jogo, ou seja, que o estoico siga as ordens do tirano, desde que elas não resultem em um comportamento vicioso. Porém, caso

[179] *Manual*, 21.
[180] *Diatribes*, 4.7.20-21

a virtude seja ameaçada por uma ordem do tirano, então é preferível morrer do que desviar-se do caminho da sabedoria. Nessa ocasião, o estoico estará preparado para manter-se firme em sua decisão, ainda que sua vida seja ameaçada.

> Então, uma vez que eu não temo nenhuma das coisas que ele pode fazer, nem desejo nada que ele possa oferecer, por que eu seguiria maravilhando-me com o tirano? Por que temeria seus guardas? Por que eu me alegraria se ele me falasse amavelmente e me recebesse e contaria aos outros como falou comigo? Afinal, ele certamente não é Sócrates nem Diógenes para que seus elogios sejam uma prova de quem eu sou.[181]

Diferentemente das pessoas comuns, que se ocupam com o corpo, as riquezas, a fama, ou seja, tudo o que não depende delas, o estoico cuida de seu próprio estado interno, de seus juízos, evitando ser dominado pelas paixões. Com isso, ele evita o medo, mesmo diante da morte, pois sua atitude é de jogar o jogo, enquanto for conveniente, ou seja, enquanto puder permanecer virtuoso em suas decisões. O resultado disso é uma atitude de liberdade em relação ao tirano e ao medo que seu poder provoca, que é sintetizada por Epicteto nas passagens 16 e 17 das *Diatribes* 4.7:

> Deixe que os outros vejam, eu considerei tudo isso e ninguém tem autoridade sobre mim. Eu fui feito livre por deus, eu conheço suas ordens, ninguém tem poder de me escravizar, eu tenho o meio correto de emancipador e o tipo certo de juízos.
> — Eu não sou senhor do seu corpo?
> — Muito bem, e o que isso é para mim?
> — Não sou senhor das suas poucas posses?
> — Muito bem, e o que isso é para mim?
> — Eu não sou senhor do exílio e da prisão?
> — Novamente, eu entreguei todas essas coisas e todo o meu pequeno corpo, quando você quiser. Teste o seu poder e veja até onde ele vai. De quem ainda eu posso ter medo?

Tendo se libertado do poder do medo da morte, o estoico se vê completamente livre até mesmo para desafiar o tirano, pois seus desejos e juízos não estão mais submetidos ao governante. Pelo contrário, o tirano é outra máscara, uma ilusão de poder que se sustenta apenas por capturar a opinião dos súditos de que ele deve ser temido.

---

[181] *Diatribes*, 4.7.28-29

Séculos mais tarde, o filósofo francês Etienne de La Boétie, talvez influenciado pela filosofia estoica de Epicteto[182], diz no *Discurso da servidão voluntária*:

> Por hora, gostaria apenas de entender como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, **que tem apenas o poderio que eles lhes dão** (...) Coisa extraordinária, por certo; e porém tão comum que se deve mais lastimar-se do que espantar-se ao ver um milhão de homens servir miseravelmente, com o pescoço sob o jugo, não obrigados por uma força maior, mas de algum modo (ao que parece) **encantados e enfeitiçados apenas pelo nome de um, de quem não devem temer o poderio pois ele é só**, nem amar as qualidades pois é desumano e feroz para com eles[183]. (grifos meus)

O poder não é natural, é dado. La Boétie e Epicteto concordam com isso. E, assim como ele é concedido pelas pessoas, pode ser retirado por elas. A chave para isso está na superação do medo da morte, a última carta do jogo tirânico. Por isso, Sêneca diz: "'Medita[184] sobre a morte'. Quem diz isso está nos mandando meditar sobre a liberdade. Quem aprendeu a morrer desaprendeu a servir: está acima de toda autoridade, pelo menos, fora do alcance dela."[185]

Até aqui, vimos como o medo da morte pode ser superado com o auxílio da filosofia. No entanto, essa exposição leva a duas perguntas: estaria Epicteto, com seu ensino sobre a eliminação do medo da morte, propondo o desprezo pela vida, a própria e a de outros? Sendo a morte um indiferente, como é possível pensar em autopreservação e cuidado com o próximo a partir da filosofia epictetiana? Essas respostas estão na doutrina da *oikeíosis*.

---

[182] Para além da própria ideia de servidão voluntária, pela qual os homens entregam o poder ao tirano mediante a entrega da própria opinião de que ele merece ser respeitado e temido, há várias passagens na obra de La Boétie que parecem remeter a trechos da filosofia epictetiana. Até o momento de conclusão deste trabalho, porém, não encontrei referências bibliográficas que deem suporte a uma afirmação categórica de tal influência.

[183] LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brarsiliense, 1999. p. 12.

[184] Sêneca alude à meditação entendendo-a como um exercício filosófico, ou seja, uma prática de transformação que visa preparar a pessoa para lidar com a morte de modo tranquilo.

[185] *Cartas Morais a Lucílio,* 26.10

3. *OIKEÍOSIS*

Em nossa investigação até este ponto, conhecemos, o ideal da vida virtuosa para os estoicos e como as paixões são empecilhos à realização desse ideal, motivo pela qual elas devem ser extirpadas. Contudo, também vimos, por meio da análise da figura do sábio e das *eupátheiai*, que a eliminação das paixões não é o mesmo que a eliminação dos afetos.

Em seguida, examinamos como Epicteto orienta seus discípulos a lidarem com o medo da morte, entendendo que ele pode ser a raiz de outras paixões e comportamentos viciosos. Porém, o estudo do tratamento do medo pode nos levar à falsa noção de que os estoicos desprezam tanto a vida a ponto de não se importarem nem com a própria morte nem com a morte de outras pessoas, o que poderia desvirtuar o verdadeiro sentido da filosofia estoica e levar seus adeptos a um certo tipo de niilismo. Faz-se necessário, então, apresentar a doutrina da oikeíosis, como resposta a esse problema.

Pela doutrina da *oikeíosis*, entendemos como o estoico pode buscar a preservação da própria vida e da vida dos outros, bem como desenvolver relações de afeto com outras pessoas sem comprometer sua adesão ao princípio da distinção entre as coisas que dependem ou não dele. Essa doutrina, que se inscreve no contexto de uma ética naturalista, indica, como o termo sugere, um impulso de familiarização, inclinação, tendência, apropriação, relação familiar ou afinidade. Entre os estoicos, porém, ela ganha destaque como o fundamento ético da vida conforme a natureza.

Por isso, neste capítulo, analisaremos o conceito de *oikeíosis*, entendendo o que ele significava para os estoicos e, em seguida, faremos uma breve apresentação do conceito na obra do filósofo Hiérocles, *Elementos de Ética*, que, apesar das lacunas, ainda é um dos melhores trabalhos disponíveis sobre o tema. Com essa contextualização, será possível compreender o tratamento que Epicteto dispensa ao assunto, compreendendo-o em duas vertentes: a *oikeíosis* como cuidado de si e como cuidado do outro.

3.1. Compreendendo a *oikeíosis*

Para os estoicos, a *oikeíosis* é um tipo de impulso, isto é, uma faculdade característica dos animais racionais e não-racionais que explica seus movimentos. Mais do que isso, a *oikeíosis* é o primeiro impulso do animal que, desde o nascimento, busca aquilo que lhe é apropriado (*oikeîon*), como o alimento e a segurança contra o perigo e evita aquilo que lhe pode ser prejudicial, como os predadores, por exemplo. Podemos dizer, então, que a *oikeíosis* é o primeiro e mais elementar impulso de sobrevivência dos animais.

3.1.1. A *oikeíosis* nos animais

No primeiro momento, esse impulso de apropriação ou afinidade (*oikeíosis*) se manifesta no reconhecimento que o animal faz do próprio corpo, percebendo suas partes e funções, o que lhes permite distinguir no ambiente as coisas naturais (*katà phýsis*), que favorecem sua preservação, daquelas que são contra a natureza e, por isso, seriam nocivas para si.

Encontramos essa noção na carta 121 das *Cartas a Lucílio*, de Sêneca, que trata desse tipo de comportamento dos animais, defendendo que eles têm o "perfeito domínio das várias partes do corpo" como se tivessem sido adestrados. No entanto, o filósofo destaca que essa habilidade foi dada pela natureza, de modo que eles já nascem assim.

> O problema em causa era este: será que todos os animais têm a noção das suas faculdades naturais? A resposta deverá ser positiva, a julgar pela correção e presteza com que eles movem os membros, tal como se para tanto fossem especialmente adestrados; de fato, todo o animal tem um perfeito domínio das várias partes do corpo. O operário maneja à vontade as suas ferramentas, o piloto faz girar o leme na perfeição, o pintor aplica sem hesitar as múltiplas e variadas cores de que dispõe para pintar um retrato e, entre a cera e o quadro, os olhos e as mãos movem-se com toda a agilidade; do mesmo modo, também o animal sabe fazer do seu corpo tudo quanto quer. 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: esta faculdade que a arte lhes deu possuem-na os animais por natureza. Nenhum animal sente dificuldade em mover os seus membros, nem hesita no modo de utilizá-los. Assim que nascem já sabem como movê-los; vêm ao mundo dotados desse conhecimento, nascem por assim dizer já treinados.[186]

[186] *Cartas a Lucílio*, 121.5-6.

Vemos no texto como Sêneca compara o domínio natural que os animais têm sobre o próprio corpo com a maestria alcançada por diversos tipos de profissionais com suas ferramentas, por meio do treinamento. Essa comparação destaca a influência que a natureza exerce sobre o reconhecimento da própria constituição pelos animais, a tal ponto que eles parecem ter sido treinados para fazer o que fazem, tamanho domínio exibem sobre as partes de seu corpo. Esse "treinamento da natureza", no entanto, nada mais é que a consciência[187] que eles têm sobre o próprio corpo, resultante da adaptação a si mesmos que ocorre desde o nascimento, como afirma Cícero, no livro *Dos Fins*, III.16 e V.41-42:

> Desde que o animal nasce, adapta-se espontaneamente a si mesmo, está interessado em conservar-se e em amar sua constituição, assim como tudo o que é apto a mantê-la; rejeita, porém, o aniquilamento e tudo o que a ele conduz... Ora, ser-lhe-ia impossível ter qualquer desejo fosse do que fosse, caso não tivesse consciência do seu ser e, por isso, amor de si. O que necessariamente se conclui disto é que o primeiro móbil é o amor-próprio... Cada animal tem a sua natureza como guia para viver...

Com o texto de Cícero, fica claro que não apenas o animal tem consciência de seu corpo, mas também experimenta o afeto por si mesmo, que faz com que ele busque viver de acordo com a natureza, perseguindo aquilo que o beneficia. Dessa forma, o amor-próprio, ou seja, o afeto que o animal tem por si, entendido no contexto da *oikeíosis*, faz com que ele aja de modo a viver de acordo com sua própria natureza, buscando sua proteção e desenvolvimento.

No entanto, essa noção de amor-próprio não é uma inovação do estoicismo romano. Encontramos, já em Diógenes Laércio, que cita Crisipo, uma análise semelhante sobre o comportamento dos animais:

> Os estoicos dizem que o primeiro impulso (*hormé*) do ser vivo é o de cuidar[188] de si mesmo, que lhe foi dado desde o início pela natureza. No primeiro livro de sua obra *Dos Fins*, Crisipo afirma que o primeiro bem possuído por cada ser vivo é sua própria constituição física e a

[187] O uso do termo consciência aqui indica o reconhecimento que o animal faz do próprio corpo, não algum tipo de pensamento racional como o uso contemporâneo do termo indica. A esse respeito, Anthony Long, no livro *The Hellenistic Philosophers* (1987, p. 351), defende que o termo é usado pelos estoicos de modo rudimentar, com o sentido de autopercepção, apenas com o objetivo de fundamentar a ética estoica numa base naturalista que justificaria a *oikeíosis* humana. Não seria o propósito dos estoicos fazer uma investigação minuciosa sobre o comportamento animal de forma desinteressada de uma aplicação ética.

[188] Do verbo *teréo*: ter a guarda de; ser responsável por; velar por; ficar na espera de; cuidar; zelar; conservar; guardar; certificar-se de que.

> consciência dela. Não se pode admitir logicamente que a natureza torne o ser vivo estranho a si mesmo (de outra forma ela não o teria criado), nem que o trate como um estranho, nem que não o tenha como sua criatura. Somos então compelidos a dizer que a natureza, constituindo o ser vivo, fê-lo caro a si mesmo, pois assim ele repele tudo que lhe é prejudicial, e acolhe tudo que lhe é útil e afim.[189]

Nesta apresentação inicial da *oikeíosis* concluímos que a ideia de autopreservação e mesmo de afeto próprio não só não é estranha ao estoicismo, como uma leitura apressada do tratamento estoico do medo poderia indicar, mas que é necessário – uma vez que é natural – que o animal busque essa preservação. Isso não significa dizer que os animais ou mesmo as crianças têm a mesma consciência de sua constituição natural que um adulto tem. A esse respeito, Sêneca explica, respondendo a uma possível objeção ainda na carta 121, que existe uma diferença entre saber usar a própria constituição, pelo impulso da *oikeíosis*, e ser capaz de refletir sobre esse impulso[190]. O primeiro é característico dos animais e das crianças; o segundo apenas um ser humano maduro pode exercitar.

> "A constituição natural é, segundo vocês dizem, uma certa relação existente entre o princípio diretor da alma e o corpo. Ora, como pode uma criança dar-se conta de um fenômeno tão complexo e sutil que vocês mesmos têm dificuldade de explicar? Seria preciso que todos os animais nascessem dialéticos para poderem perceber uma definição que, mesmo para grande parte dos cidadãos de toga, permanece obscura." Esta objeção teria alguma razão de ser se eu tivesse dito que os animais percebiam a definição de "constituição natural", e não essa própria constituição natural. É mais fácil intuir do que explicar o que é a natureza. Isto é, a criança ignora o que significa "constituição", mas dá-se conta da sua constituição natural; ignora o que seja um animal, mas sente que é um animal. Mais ainda, ela apercebe-se de qual seja a sua constituição natural de forma confusa, global e obscura. Nós próprios sabemos que temos uma alma, mas ignoramos o que é a alma, onde se aloja, que atributos possui, donde provém. Semelhante à intuição que nós temos de possuir uma alma, embora dela ignoremos a natureza e a localização, é a intuição que têm os animais da sua constituição natural. É necessário que eles sintam a existência de algo que lhes permite sentir tudo o mais; é necessário que eles tenham o sentimento de algo a que obedecem, de algo que os condiciona. Todo e qualquer de nós se apercebe da existência de qualquer coisa que origina os nossos movimentos, embora sem saber que coisa é essa.

---

[189] D.L. 7.85

[190] Em outro contexto, nas *Diatribes* 1.6, Epicteto também estabelece a diferença entre os animais, que apenas usam aquilo que a natureza lhes proporciona, e o ser humano, que não apenas usa as capacidades de comer, beber, repousar e copular, mas tem a razão, instrumento pelo qual pode compreender uso dessas capacidades: “Pois sendo diferentes as constituições, também o serão suas obras e seus fins. Para quem a constituição implica apenas o uso, o mero ato de usar basta. Entretanto, para quem a constituição implica também a compreensão do uso, se essa capacidade não é exercitada de modo correto, jamais seu fim será realizado”. (16 – 17)

> Percebe em si mesmo a existência de determinadas tendências, embora ignore o que elas são e donde elas provêm. Semelhantemente, as crianças e os animais têm da parte principal do seu ser uma certa noção, embora insuficientemente nítida e clara.[191]

Esse texto nos permite concluir que a *oikeíosis*, em sua forma mais elementar, como se manifesta nos animais, não necessita da razão para ocorrer. Sendo a *oikeíosis* um impulso, o animal pode ter uma consciência rudimentar de sua constituição e, por isso, buscar a autopreservação, ainda que não entenda ou possa argumentar sobre o porquê de fazer isso, uma vez que a noção que eles têm sobre si é "insuficientemente nítida e clara".

3.1.2. A *oikeíosis* do ser humano

A partir dessa fundação naturalista da ética, a partir da observação dos animais, os estoicos defendem que o ser humano também tem o impulso da *oikeíosis*, como podemos ver em Diógenes Laércio:

> Eles [os estoicos] 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 eles 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.[192]

Esse texto de Diógenes Laércio apresenta uma certa hierarquia ou instâncias de manifestação da *oikeíosis*, tendo em vista a autopreservação de diferentes espécies de seres vivos. O ser humano, que tem a razão por natureza, acrescenta uma instância de deliberação sobre o impulso da *oikeíosis*, o que faz com que haja algumas peculiaridades na *oikeíosis* humana[193] que a diferenciam da *oikeíosis* animal. No entanto, para compreender esse ponto, precisaremos,

---

[191] Cartas a Lucílio, 121.10-13
[192] D.L. 7.86
[193] Considerando um ser humano maduro, em pleno uso de sua capacidade racional, uma vez que, para os estoicos, as crianças, por exemplo, não fazem uso de sua razão plenamente.

brevemente, voltar à compreensão que os estoicos têm sobre a forma como o mundo se constitui como um organismo vivo, unificado pelo *pneûma*.

Segundo a física estoica, o mundo inteiro é ordenado pela providência, que perpassa tudo o que existe: terra, mares, céu, animais, plantas e o próprio ser humano. O que garante a unificação e a ordenação de um conjunto tão complexo e variado de elementos é o *pneûma*[194], que perpassa toda matéria, em diferentes graus de tensão. Num primeiro nível mínimo, o *pneûma* está presente como *héxis*, a tensão ou força unificante que confere coesão mesmo a coisas inanimadas como pedras e tábuas. Num segundo nível, o das plantas, além de se manifestar como coesão, o *pneûma* se apresenta como princípio de vida ou vegetativo, por meio do qual os seres são capazes de se nutrirem e crescerem. É a *phytá*, de onde a natureza tomará seu nome, *phýsis*. O terceiro nível é o dos animais e se caracteriza pela *psych<u>é</u>*, a alma[195]. Por ela é que os animais (e o homem) têm funções psíquicas como a percepção, o movimento e os impulsos, incluindo a *oikeí<u>o</u>sis*. No entanto, o ser humano tem o mais alto grau de *pneûma*, por ser um animal racional. Dessa forma, além de reunir as características anteriores de coesão, nutrição e impulsos, ele tem também uma parte diretora da alma, também chamada de princípio dominador ou princípio governante, o *h<u>e</u>gemonikón*, que é entendido como a sede do raciocínio e do pensamento, ou ainda como aquele princípio que permite a linguagem e o movimento. Pela física fortemente corporalista dos estoicos, eles chegavam a defender que o *h<u>e</u>gemonikón* teria uma localização física no corpo, de modo que ele ficaria no peito, mas estenderia sua influência pelo corpo por meio dos órgãos

[194] No Estoicismo, o mundo inteiro é animado (não apenas os animais e as plantas) pelo *pneûma*, algo como o ar quente. A ideia é que o mundo, como um todo, é um tipo de organismo vivo e racional, já que, pela doutrina da origem do cosmos, o princípio divino perpassa toda matéria. Neste trabalho, optei por usar o termo grego *pneûma*, ao invés da tradução comum por espírito, que poderia levar a uma má compreensão da física estoica, que é sempre corporalista.

[195] O tema da alma, no Estoicismo, é complexo e mereceria um estudo à parte. Por ora, basta dizer que os estoicos diziam que a alma humana é corpórea e dividida em 8 partes: a parte diretora (*h<u>e</u>gemonikón*), os cinco sentidos, a faculdade da linguagem e a capacidade reprodutora. No caso dos animais, a alma não é do mesmo tipo que a humana, uma vez que eles não têm a razão. Ainda assim, eles têm os impulsos, que permite a eles agirem de acordo com o que entendem ser o melhor para si mesmos. Entretanto, não devemos considerar essas ações como sendo fruto de uma deliberação racional; apenas como fruto de impulsos dados pela natureza, como é o caso da *oikeí<u>o</u>sis*.

dos sentidos, pela parte reprodutora e pela voz[196], o que explicaria, para eles, a relação entre o corpo e a alma[197].

Por isso, a *oikeíosis* para o ser humano não tem o mesmo sentido que para os animais. Enquanto estes buscam preservar sua vida biológica, procurando alimento, água e segurança e fugindo do perigo, para o homem, que é identificado essencialmente com a sua racionalidade, a *oikeíosis* implicará a busca pela preservação da razão, o que, em certas circunstâncias, significará a opção pela morte, caso não seja possível viver de maneira virtuosa, ou seja, viver de acordo com a natureza humana. É dessa forma que os estoicos justificam a realização de um ato extremo como o suicídio, que será o assunto abordado no tópico 3.3.2., sobre o cuidado de si em Epicteto. Antes, porém, é necessário nos aprofundarmos no conceito da *oikeíosis* a partir da análise de Hierócles, a fim de ganharmos mais ferramentas para o exame posterior da *oikeíosis* em Epicteto.

3.2. A *oikeíosis* em Hiérocles

Hiérocles foi um filósofo estoico, do século II d.C. Pouco se sabe sobre a vida dele, que chegou a ser confundido com um filósofo neoplatônico alexandrino de mesmo nome. A distinção entre os dois só aconteceu com a descoberta de um papiro que continha o tratado *Elementos de Ética*[198], o que possibilitou a comparação com outros textos atribuídos a Hiérocles. Sabemos, entretanto, que ele foi contemporâneo de Aulo Gélio e é mencionado por este como um homem justo e digno[199]. Apesar do pouco conhecimento que temos sobre sua vida, o trabalho que ele deixou com o livro *Elementos de Ética* é uma das melhores referências antigas que temos para compreender com maior profundidade o tema da *oikeíosis*, ainda que o texto, ao longo do tempo, tenha sofrido perdas que o deixaram com lacunas em diversos trechos.

---

[196] L.S. 53H; S.V.F., I.137, 143; S.V.F., II.828, 837, 839, 879, 885.

[197] O artigo Soul and body in Stoicism, de Anthony Long, aborda a relação entre corpo e alma no estoicismo em maiores detalhes: LONG, Anthony. Soul and Body in Stoicism. *Phronesis*, v. 27, p. 34 - 57, 1982.

[198] As menções a trechos do livro *Elementos de Ética* são traduções minhas, a partir da edição de Ilaria Ramelli, disponível em *Hierocles, the Stoic:* Elements of Ethics, Fragments, and excerpts. Trad. David Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

[199] AULO GÉLIO. *Noites Áticas*, IX.5.8.

Elementos de Ética é um livro que trata da ética estoica, partindo do princípio básico da *oikeíosis*, motivo pelo qual essa doutrina ocupará uma posição de destaque no tratado. Assim como outros estoicos anteriormente mencionados, Hierócles entende a oikeíosis como "a primeira coisa que é própria e familiar a alguém".[200] No entanto, seu diferencial está em fundamentar essa afirmação não apenas no comportamento que os animais desenvolvem depois de nascerem, mas, antes, na própria forma como a natureza os constitui, desde a gestação. Segundo Hiérocles, nessa fase, o animal é composto de *pneûma* na forma de *phýsis*, sendo comparado à semente de uma planta, cuja nutrição e desenvolvimento acontecem de modo espontâneo[201]. Porém, quando nasce, o *pneûma* se torna *psyché*, que reúne as propriedades de sensação (*aísthesis*) e impulso (*hormé*).

A noção de que o feto, durante a gestação, tem apenas as funções vegetativas da *phýsis* e não as funções da *psyché*, não é exclusiva de Hiérocles. Na verdade, desde Crisipo, há um entendimento entre os estoicos de que a alma passa por um processo semelhante ao descrito por Hiérocles para surgir como tal:

> Ele [Crisipo] acredita que o feto no útero é naturalmente nutrido como uma planta. Mas quando ele nasce, o *pneûma*, esfriado e temperado pelo ar, muda e se transforma em um animal: então não é inapropriado dizer que é chamado de alma em relação ao resfriamento... Ele diz que a alma é produzida quando o feto nasce, tanto pela mudança do *pneûma* pelo resfriamento quanto por sua temperagem... Os estoicos dizem que o *pneûma* nos corpos dos fetos é temperado pelo resfriamento e que isso o muda de "natureza" (*phýsis*) para se tornar uma alma... O pneûma entrega a alma mesma... quando, pelo resfriamento e, como foi, a imersão no ar, é acesa ou temperada[202].

Somente ao nascer e respirar o ar pela primeira vez, o *pneûma*, antes quente, é resfriado e se transforma em alma. De acordo com a física estoica, no caso dos animais, o desenvolvimento para nesse estágio. Por isso, os animais são capazes de agir em prol de seus próprios objetivos de sobrevivência. Porém, a racionalidade do homem não é dada *a priori*. Ela é desenvolvida pelo processo vegetativo do crescimento, como vemos no texto de Diógenes Laércio: "Um feto

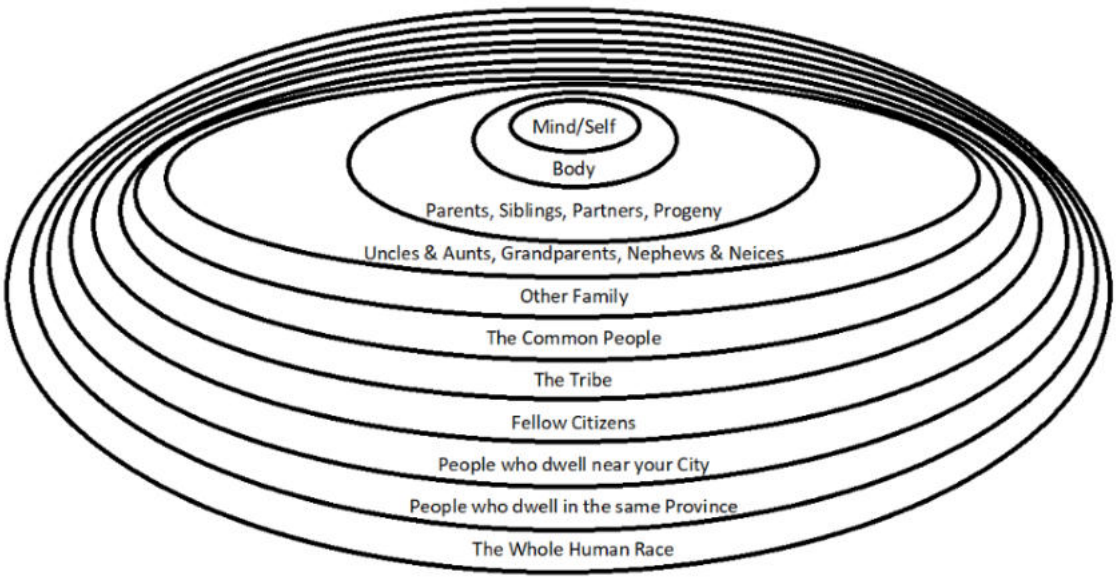
---

[200] *Elementos de Ética*, 1.1-2.
[201] Ibidem, 1.
[202] S.V.F. 2.806.

humano começa como uma ‘natureza’ vegetal no útero, adquire uma alma animal ao nascer e então, aos 14 anos de idade, tem sua natureza transformada uma segunda vez em razão, ou uma alma racional”[203]. Epicteto vai além e defende que a racionalidade também depende da educação e do exercício, não apenas do crescimento físico.

Por isso, o sentido da oikeíosis para os humanos vai além da preservação de si ou de seu círculo próximo de familiares e amigos. Como mencionado por Hiérocles no tratado intitulado *Sobre os atos apropriados*, dos quais temos apenas algumas citações preservadas por Estobeu, os homens podem estender o impulso de preservação e cuidado, característico da *oikeíosis* em círculos concêntricos, de dentro para fora, como representado na figura[204] a seguir:

Figura 1 – os círculos concêntricos da *oikeíosis*



Fonte: https://modernstoicism.com/oikeiosis-reimagined-the-circle-of-compassion-by-ray-pilling

Nas palavras de Hiérocles, a partir da nossa própria mente, que é o primeiro círculo, nós envolvemos círculos cada vez maiores, que chegam a englobar toda a humanidade.

---

[203] D.L. 7.55

[204] PILLING, Ray. *Oikeiôsis Reimagined* – The Circle of Compassion. Disponível em: https://modernstoicism.com/oikeiosis-reimagined-the-circle-of-compassion-by-ray-pilling/. Acesso em: 03/07/2023.

> Cada um de nós é como que inteiramente englobado por muitos círculos, alguns menores, outros maiores, o último encerrando o anterior na base de seus diferentes e desiguais disposições relativas um ao outro. **O primeiro e mais próximo círculo é aquele que a pessoa desenha ao redor de um centro, sua própria mente.** Esse círculo encerra o corpo e qualquer coisa tomada por causa do corpo. Pois este é virtualmente o menor círculo e quase toca o próprio centro. Em seguida, **o segundo mais afastado do centro, mas englobando o primeiro círculo; este contém os pais, os irmãos, a esposa e os filhos. O terceiro tem nele tios e tias, avós, sobrinhos, sobrinhas e primos. Depois disso vem aquele que abraça todos os outros parentes. Em seguida, está o círculo dos membros de seu demo, depois o dos membros de sua tribo, em seguida o dos concidadãos e, finalmente, o daqueles que fazem fronteira com a cidade e as pessoas de etnia semelhante. O mais distante e maior, que envolve todos os círculos, é o de toda a raça humana.** Depois de bem pensados, é possível, a partir do mais alongado, traçar os círculos — relativos ao comportamento devido a cada grupo — juntos de certo modo, como se estivessem voltados para o centro, e com um esforço para manter a transferência de itens dos círculos recipientes para os contidos. Por exemplo, no que diz respeito ao amor à família, é possível *** pais e irmãos *** e, portanto, na mesma proporção, entre os parentes, <tratar> os homens e mulheres mais velhos como avós ou tios e tias, as da mesma idade dos primos e as mais novas como filhos dos primos. Assim, fica estabelecida uma recomendação clara, em termos concisos, pois como se deve tratar os parentes, pois já havíamos ensinado como as pessoas devem se comportar consigo mesmas, e como se comportar com os pais e irmãos, e mais adiante com a esposa e os filhos: a acusação é que se deve honrar, de maneira semelhante a estes últimos, aqueles do terceiro círculo, devendo por sua vez honrar os parentes de forma semelhante a estes últimos. De fato, uma distância maior em relação ao sangue subtrairá algo de boa vontade, mas, no entanto, devemos nos esforçar para assimilá-los. Pois chegaria à justiça se, por nossa própria iniciativa, diminuíssemos a distância em nosso relacionamento com cada pessoa. O ponto principal e mais prático foi discutido. Mas isso é necessário acrescentar também no uso em relação aos modos de tratamento, chamando primos, tios e tias de “irmãos”, “pais” e “mães”, e entre outros parentes chamando alguns de “tios”, outros de “sobrinhos” e ainda outros “primos”, seja qual for a idade, por causa da afeição nos nomes. Pois esse tipo de endereço é um sinal nada fraco da preocupação que sentimos por cada um e ao mesmo tempo pode excitar e intensificar a contração acima indicada, por assim dizer, dos círculos. Agora que chegamos até aqui, vem oportunamente a lembrança da distinção que se afirmava em relação aos pais. Pois dissemos, quando estávamos discutindo esse tópico, onde comparamos um pai com uma mãe, que se deve conceder mais amor à mãe, mas mais honra ao pai. Consequentemente, aqui também podemos estabelecer que é apropriado valorizar mais os parentes do lado da mãe, mas tratar com maior honra as relações associadas ao pai.[205] (grifos meus)

Como podemos perceber pela leitura do texto, não apenas Hiérocles conecta toda a humanidade por meio dos círculos concêntricos, mas também orienta como devemos tratar cada grupo: em primeiro lugar, traçando uma linha

[205] L.S. 57C.

de contração dos mais exteriores em direção aos mais interiores. Desse modo, tios e avós, por exemplo, que fazem parte do terceiro círculo, devem receber um tratamento mais próximo ao tratamento dado ao círculo menor imediatamente anterior. Essa mudança que vai até à nomenclatura dada a essas pessoas é justificada pela "afeição nos nomes", indicando que a atitude afetuosa que o estoico pratica envolve ações e palavras. Hiérocles reconhece que cada círculo tem suas particularidades e não exclui a ideia de que haverá um "comportamento devido a cada grupo", mas, se aplicarmos a proposta de aproximação do círculo mais exterior (toda a humanidade) ao círculo anterior a este, o "daqueles que fazem fronteira com a cidade e as pessoas de etnia semelhante", veremos que o que Hiérocles está propondo é que o outro, o estrangeiro, visto como alguém totalmente diferente e distante do estoico e das culturas que ele conhece, passa a não ser mais um total estranho, mas alguém com quem se compartilha algum tipo de familiaridade.

Portanto, podemos constatar que o cuidado de si e dos outros, na filosofia de Hiérocles, não só é natural, pois faz parte do impulso da *oikeíosis*, mas deve receber um esforço nosso de aproximação daqueles que, à primeira vista, não estão relacionados conosco. Sob essa ótica, as divisões políticas entre os povos e seus territórios, que buscam realçar somente as distinções entre eles, não fazem sentido, uma vez que o estoico se entende como um cidadão do mundo, parte de uma humanidade de pessoas que compartilham mais semelhanças que diferenças.

3.3. A *oikeíosis* em Epicteto

Se, em Hiérocles, a *oikeíosis* é um tema frequente, em Epicteto nós só encontramos duas referências explícitas ao termo. A primeira aparece nas *Diatribes* 1.19.13-15, texto no qual ele afirma que os animais fazem tudo que for necessário para seu próprio benefício. No entanto, assim como Zeus, o ser humano (um animal racional), por natureza, busca não somente os bens que lhe são próprios, mas também o benefício de todos.

> Isso não é egoísmo, 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. Quando ele deseja ser 'aquele que

> traz as chuvas' e 'aquele que dá os frutos', e ainda 'pai dos seres humanos e dos Deuses', vês que ele não pode realizar essas tarefas e receber esses epítetos senão beneficiando a todos? Em geral, também Zeus forneceu ao animal racional uma natureza tal que este não pode obter nenhum dos bens que lhe são próprios se não oferecer algum benefício a todos. Assim, não mais antissocial será aquele que faz tudo para si mesmo. 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 (*oikeíosis*)?

A segunda menção da oikeíosis está nas *Diatribes* 2.22.15-16, que tem intitulada *Sobre a amizade*, onde na primeira frase, a doutrina da *oikeíosis* aparece na forma do verbo *oikeióo*, que tem o sentido de tornar familiar, tornar amigo, tornar alguém favorável a outrem, ganhar a amizade, apropriar-se de.

> Universalmente, não se engane, todo ser vivo é unido àquilo que lhe é apropriado. Então, o que quer que apareça como um empecilho a isso – seja um irmão, um pai, um filho, um ente querido ou um amante – é odiado, abominado, e execrado por ele; pois, por natureza ele não ama nada além de seu próprio interesse. Este é o seu pai, e irmão, e família, e país, e deus.

Com essas poucas menções diretas, poderíamos pensar que Epicteto não é uma boa fonte de pesquisa para a *oikeíosis*, mas, como veremos, embora nem sempre use o termo, o filósofo tem conhecimento suficiente dessa doutrina para aplicá-la em seus ensinos ao tratar da noção de cuidado de si (em oposição ao medo da morte, por exemplo) e do cuidado dos outros, tanto por afeto quanto por dever. Essas duas dimensões de cuidado, na verdade, estão fortemente relacionadas, pois o amor-próprio que faz parte da natureza humana, na lógica comunitária de Epicteto, coincide com os impulsos comunitários, que também participam dessa natureza.

3.3.1. A *oikeíosis* como cuidado de si

O primeiro aspecto da oikeíosis, como um impulso de preservação e afeto por si mesmo, está no cuidado de si. Em Epicteto, esse cuidado está diretamente relacionado à manutenção daquilo que torna a pessoa o que ela é: sua razão e os papeis sociais que ela exerce.

Como veremos, Epicteto admite uma natureza humana única, que é a natureza racional, desenvolvida no homem tanto pelo crescimento vegetativo

quanto pelo crescimento intelectual, por meio da instrução. Por isso, aquele que não exercita a razão é, por vezes, comparado a um animal. Mas, se a natureza humana é única, como explicar as diferenças entre as pessoas? Para Epicteto, essas diferenças repousam nos papeis sociais que as pessoas desempenham, como podemos ver no Manual, 16:

> Lembra que és um ator de uma peça teatral, tal como o quer o autor <da peça>. Se ele a quiser breve, breve será. Se ele a quiser longa, longa será. Se ele quiser que interpretes o papel de mendigo, é para que interpretes esse papel com talento. <E da mesma forma,> se <ele quiser que interpretes o papel> de coxo, de magistrado, de homem comum. Pois isto é teu: interpretar belamente o papel que te é dado – mas escolhê-lo, cabe a outro.

A metáfora da peça teatral ilustra muito bem o que Epicteto trata em outra ocasião como *prósopon*, uma palavra usada para as máscaras de teatro, mas que pode ganhar o sentido de caráter próprio, uma característica distintiva de alguém. Ainda que a natureza comum a todos os seres humanos seja a natureza racional, cada pessoa exerce um papel específico no teatro do mundo. Por isso, cabe ao ser humano exercer a racionalidade, levando em conta esses papeis e, no extremo, retirar-se da peça quando não for mais possível desempenhar o papel que lhe foi designado.

3.3.1.1. As *Diatribes* 1.2

As *Diatribes* 1.2 são o texto mais representativo da noção de *prósopon*, em Epicteto. Nela, que tem como título “como manter o caráter próprio (*katà prósopon*) em toda circunstância”, o filósofo elenca diversos papeis a partir da tese de que “para o animal racional só é insuportável o que é irracional. Mas o que é racional é suportável”[206]. (1.2.1). O insuportável, aqui associado ao irracional, representa aquilo que está além dos limites de uma pessoa e, portanto, escapa à própria identificação do ser humano como um ser racional. Desse modo, por vezes, ao se deparar com o irracional, o homem prefere a morte a deixar de ser quem é. Porém, considerando as diferenças entre as

[206] *Diatribes* 1.2.1

pessoas e mesmo entre povos, como determinar o que é racional ou irracional, suportável ou insuportável?

> Mas acontece que o racional e o irracional se revelam diferentes para cada um, assim como o bem e o mal, o vantajoso e o desvantajoso. Principalmente por isso precisamos nos instruir: para aprender a aplicar, de modo harmonioso à natureza, a pré-noção do racional e do irracional às substâncias particulares.
> Para julgar o racional e o irracional, não nos guiamos somente pelos valores das coisas exteriores, mas também pelos valores das coisas segundo o caráter próprio de cada um. (1.2.5-7)

Notamos que, ainda que não use o termo *oikeíosis* nesse texto, Epicteto está tratando do modo como as pessoas avaliam aquilo que é racional ou irracional, bem ou mal, vantajoso ou desvantajoso para si, ou seja, aquilo que favorece ou não a natureza da própria pessoa e que deveria ser buscado ou rejeitado. Nessa situação, não há uma regra geral aplicável a todos. Antes, por meio da instrução, o ser humano conhece a si próprio e, assim, compreende seu papel no mundo, exercendo-o segundo a razão. Para exemplificar essa ideia, Epicteto cita diversos exemplos, ao longo das *Diatribes* 1.2, que apresentarei resumidamente, a fim de proceder à análise em seguida:

a. Os lacedemônios, que eram chicoteados num ritual diante do altar de Ártemis e não podiam demonstrar dor (1.2.1).
b. Os escravos, que carregam publicamente um penico, cumprindo seus deveres, para não serem surrados e passarem privações (1.2.8-10).
c. Floro, que não desejava participar da tragédia, pois queria um papel de maior destaque. Ele é advertido a não desejar ser a faixa púrpura[207], mas aceitar seu papel como mais uma linha na túnica (1.2.12-18)
d. A discussão entre Prisco e Vespasiano, que evidencia um jogo de papeis. Prisco deveria ir ao Senado depor. Vespasiano pede que ele não vá, ao que Prisco responde que é obra dele ir e responder ao que lhe for perguntado. Vespasiano o ameaça de morte e Prisco responde

[207] A faixa púrpura era usada exclusivamente pelos membros do senado e se estendia do pescoço ao centro da túnica.

que é obra de Vespasiano condená-lo e que não se oporia a isso (1.2.19-24).

e. O atleta, que sofre com uma infecção no pênis e tem duas alternativas: amputar o membro ou morrer. Ele escolhe a segunda opção e Epicteto é questionado: o atleta teria agido como atleta ou como filósofo? Epicteto responde que ele fez isso como homem [*anér*][208] (1.2.25-27)
f. O filósofo, o próprio Epicteto, do qual é exigida a renúncia à vida filosófica, por meio do corte da barba. Ele nega essa possibilidade e declara que prefere morrer a deixar de filosofar (1.2.28-30).

Ao analisarmos os exemplos, podemos perceber que o caso dos lacedemônios (a) expressa o costume de um povo e ilustra, logo no início das *Diatribes* 2.1, o princípio de que só é insuportável o que é irracional, mas que o irracional é relativo a cada um. Qualquer um acharia absurdo ser surrado e não poder exprimir dor, mas, sendo parte da cultura lacedemônia, esse costume é compreendido como racional.

Os exemplos dos escravos e de Floro (b, c) tratam da vergonha de executar um papel, por medo da opinião das pessoas. Contudo, o papel social de cada um não é determinado pelas opiniões de outros, mas pela reflexão do próprio indivíduo, a partir da educação. É interessante, ainda, notar como Epicteto usa o exemplo de que Floro não quer representar um dado papel na tragédia para falar sobre os papeis que todos nós desempenhamos na vida. Segundo a teoria estoica, a providência formou este mundo como o melhor dos mundos possíveis, de tal modo que os papeis que cada um desempenha são igualmente importantes para que o mundo como um todo seja harmônico. Para os estoicos, não havia privilégio em ser um magistrado nem demérito em ser mendigo. Todos os opostos – dia e noite, vida e morte, saúde e doença, riqueza e pobreza – fazem parte da natureza e, por isso, não são bons ou maus, mas indiferentes.

Os exemplos de Prisco, do atleta e do próprio Epicteto elevam ao grau máximo a discussão sobre o papel de cada um, por meio da ideia de que para

[208] Diferentemente de *ánthropos*, que é uma palavra usada para falar do homem em sentido amplo, como humanidade, ser humano; *anér* indica, especificamente, a diferença de gênero: o homem do sexo masculino.

manter o papel e fazer o que é devido a cada um, vale a pena correr qualquer risco, mesmo o de morte. A discussão de Prisco revela que não se deve tentar "burlar as regras do jogo": é preciso que cada um execute o papel que lhe é próprio, seu *prósopon*. O atleta não deseja renunciar à sua natureza masculina, simbolizada pelo pênis. Isso fica evidente na resposta de Epicteto, quando ele diz que o atleta morreu por seu papel de homem (*anér*) e não pelo papel de atleta ou de filósofo. Nesses exemplos, vemos que nenhuma condição ambiental ou social deve impedir a pessoa de exercer o papel que lhe cabe. Não há aqui espaço para uma natureza híbrida ou para a absorção de características que não são próprias de um indivíduo. Exercer seu papel é uma das manifestações da racionalidade humana, que identifica nossa natureza. Por isso, se não for mais possível exercer esse papel, o estoico entende que é melhor deixar a vida.

Enfim, o último exemplo – do filósofo – tem um duplo aspecto. Deixar de filosofar é tanto uma ameaça ao papel social de Epicteto como filósofo, como uma ameaça à sua natureza como um ser humano, visto que o filosofar, para os estoicos, era entendido como a atividade racional por excelência. Diante de tal escolha, Epicteto, seguindo os passos de Sócrates, do qual os estoicos se consideram herdeiros, prefere morrer a deixar de filosofar.

Nesse contexto, o cuidado de si requer a liberdade de ser quem se é, sem obstáculos que afastem a pessoa do exercício de sua natureza, aquela em sentido amplo (a natureza racional, em geral, que será alvo de exame no próximo tópico) e a natureza em sentido individual, também relacionada aos papeis que nós exercemos na vida. Para exemplificar essa ideia, podemos recorrer às *Diatribes* 4.1, nas quais Epicteto cita o exemplo dos animais. Nesse texto, o filósofo, novamente, sem mencionar a *oikeí<u>o</u>sis*, trata da autopreservação da própria natureza. Ele afirma que o leão mais domesticado é menos livre, pois torna-se diferente do que um leão, por natureza, é. E pondera que, se um leão selvagem pudesse pensar, jamais escolheria ser um leão domesticado. Epicteto cita ainda o caso dos pássaros que, quando presos, sofrem tentando escapar e, quando não conseguem, morrem de fome. O pássaro, num diálogo imaginário, diria que não foi criado para viver numa gaiola, mas voando e cantando livremente. Disso concluímos que tanto o leão quanto o pássaro desejam a liberdade, pois só assim eles podem ser o que são por natureza.

> Porque nós chamamos livres somente aqueles animais que não se submetem à captura, mas escapam pela morte quando são capturados. Assim também Diógenes disse: “A única maneira de assegurar a liberdade é morrer alegremente”[209]. (*Diss.*, 4.1.29,30)

No caso do ser humano, a liberdade é alcançada pela identificação correta daquilo que é seu encargo seu, o que permite o correto uso das representações. Esse é um trabalho exclusivo do ser humano sobre aquilo que a natureza lhe confiou.

> Não te exaltes por nenhuma vantagem de outrem. Se um cavalo dissesse, exaltando-se: “Sou belo”, isso seria tolerável. Mas quando tu, exaltando-te, disseres: “Possuo um belo cavalo”, sabe que te exaltas pelo bem do cavalo. Então, o que é teu? O uso das representações. Desse modo, quando utilizares as representações segundo a natureza, aí então te exalta, pois nesse momento te exaltarás por um bem que depende de ti[210].

Ao final das *Diatribes* 1.2., alguém pergunta a Epicteto como podemos perceber o caráter próprio de cada um. O filósofo responde que uma parte dessa percepção se dá naturalmente, tal como acontece aos animais. Pelo processo do crescimento, o ser humano tem uma gradual tomada de consciência sobre sua natureza racional. Porém, há uma outra parte que depende do exercício, da reflexão, da instrução. Essa parte é aquela relativa ao papel específico de cada um. Nem sempre é possível ser o melhor em cada papel que desempenhamos, como os grandes homens da história, mas é necessário exercitar-se para sermos o melhor que pudermos.

> Mas o touro não se torna subitamente touro, nem o ser humano se torna subitamente nobre: é preciso ter passado por um treinamento de inverno, é preciso ter se preparado e não se lançar ao acaso sobre coisas que não são adequadas. Apenas delibera por quanto vendes a tua capacidade de escolha. Homem, se não puderes fazer outra coisa, ao menos não a vendas por pouco. Mas talvez as grandes e singulares ações pertençam a outros, a Sócrates e outros tais.
> – Então se somos assim por natureza, por que nem todos nem muitos se tornam tais?
> – E por acaso todos os cavalos se tornam velozes? Todos os cães se tornam farejadores? E então? Se eu for naturalmente sem talento, deverei, por causa disso, pôr de lado o cuidado? De modo algum. Epicteto não será melhor que Sócrates, mas se eu não o for, ser-me-á suficiente não ser pior. Pois não serei Milão[211] e nem por isso descuido

[209] *Diatribes,* 4.1.29-30.
[210] *Manual*, 6.
[211] Famoso lutador grego, que teria vencido seis vezes os Jogos Olímpicos e outras seis vezes os Jogos Píticos.

> do corpo. Pois não serei Creso[212] e nem por isso descuido das posses. Nem, em geral, deixamos de cuidar de alguma outra coisa por não esperarmos ser os melhores[213].

Portanto, podemos perceber, nos textos citados, o primeiro aspecto do cuidado de si em Epicteto, que é a preservação de quem se é, ou em outras palavras, a preservação da natureza da pessoa, seja ela a própria natureza racional, seja a manifestação dessa natureza racional nos papeis que a pessoa desempenha na vida. E, caso essa preservação não seja possível, o estoico pode optar mesmo pela morte.

Há, aqui, uma diferença importante entre afirmarmos que a morte é uma opção para o estoico e que ele deve sempre optar por morrer. Como veremos adiante, a opção pela morte requer que certos critérios sejam atendidos, de tal forma que o assunto não deve ser tratado de maneira leviana e, tampouco, essa opção represente um desprezo absoluto pela vida.

3.3.1.2. A opção pela morte

O suicídio, tema bastante polêmico nos estoicos, é a última alternativa para uma situação extrema na qual não é possível preservar a razão. Mas, como matar o corpo pode preservar a razão? Não seria paradoxal essa atitude?

Para Epicteto, nós não somos nem nosso corpo nem nossos conhecimentos ou nossas posses[214], já que estes fazem parte das coisas que não estão sob nosso encargo. Numa linguagem contemporânea, poderíamos dizer que, na filosofia epictetiana, a razão é o nosso verdadeiro eu. Isso não significa que o estoico deixa de cuidar do próprio corpo, como vimos no trecho final das *Diatribes* 1.2.32-37. Como um indiferente, o corpo é material para o uso da ação virtuosa do estoico. No entanto, justamente por ser um indiferente, algo que não depende inteiramente da pessoa, é que os estoicos entendem que ele pode ser sacrificado para a preservação da vida virtuosa, que depende da faculdade racional. A vida biológica não é o valor supremo no estoicismo, mas a vida sábia. Por isso, mirando no exemplo de Sócrates, os estoicos não hesitam

---

[212] Último rei da Lídia, extremamente rico.
[213] *Diatribes, 1.2.32-37.*
[214] *Manual*, 1; 44.

em recorrer ao suicídio, caso não possam mais continuar vivendo de modo racional. Gourinat afirma isso quando diz:

> Com efeito, os estoicos tinham uma concepção da morte voluntária que combinava bem com a moral romana: não bastava suicidar-se por desgosto da vida e do corpo, nem por exaltação religiosa, para unir-se à divindade, nem mesmo por ser um dogma estoico que a morte não é um mal, mas apenas [por] um caso de "sinal" da divindade, [...] como o sinal que é para Sócrates sua condenação pelo tribunal de Atenas: "Se o Deus dá o sinal da retirada, como o deu a Sócrates, é preciso obedecer àquele que dá essa ordem, como se obedece ao general" (*Discursos* I, 29, 29). A época ou o triunfo de um tirano preside o suicídio, mais raramente a penúria e a doença (*Discursos* 3.26.29).[215]

Um primeiro aspecto a observar é que o suicídio não deve ser resultado de uma escolha imprudente e, portanto, viciosa. Não bastam o fastio com a vida nem um estado mental alterado pela experiência religiosa. É preciso, antes de mais nada, entender se é o momento certo para deixar de viver. Como mencionado no tópico sobre o medo da morte prematura, os estoicos entendem que há um momento certo, uma duração adequada para a vida, e seria um erro terminá-la antes que seja a hora do fim. Por isso, se o suicídio é uma ação virtuosa para preservar a razão livre de empecilhos, não identificar o momento certo ou os motivos certos para essa ação é uma contradição com o próprio objetivo do suicídio.

O suicídio demanda do estoico o perfeito exame das representações, como inferimos pelo texto das Diatribes 3.24. Nela, Epicteto afirma que seus discípulos não devem desejar aquilo que não está sob seu encargo. E justifica essa afirmação dizendo que deus fez a humanidade para ser feliz e, para isso, ele deu coisas que estão sob nosso encargo e outras que não estão. Nós devemos aprender a lidar com ambas. Uma forma de fazer isso é, nos momentos de alegria, de deleite, lembrarmos do seu oposto. Com isso, perceberemos que nada é de mau-agouro, pois os acontecimentos da vida, quaisquer que sejam eles – saúde e doença, alegria e tristeza, vida e morte – são naturais. Tendo isso em mente, a pessoa deve buscar desempenhar bem seu papel no mundo e em obedecer ao sinal do deus. Nesse contexto, Epicteto, dirigindo-se respeitosamente a deus, afirma:

---

[215] GOURINAT, J.-B. A sabedoria e os exercícios filosóficos. In: GOURINAT, J.-B., BARNES, J. *Ler os estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013. p. 222.

> Se tu me enviásses para um lugar onde os homens não têm meios para viver conforme a natureza, eu deveria partir dessa vida, não em desobediência a ti, mas como se tu estivésses enviando o sinal para eu voltar. Eu não te abandono – longe de mim! Mas eu percebo que tu não tinhas necessidade de mim. Se fosse concedido um meio de viver de acordo com a natureza, eu não procuraria outro lugar além daquele no qual estou ou outros homens além daqueles que agora são meus companheiros.[216]

Vale destacar o trecho final desse texto, que contrasta com o início: se houver uma alternativa para que o estoico continue vivendo de acordo com a natureza, essa deve ser a escolha a ser feita. Apenas no caso de não haver meios para viver desse modo é que o suicídio se apresenta como solução viável, uma vez que foi determinada por deus, indicando que aquele já deveria ser o fim natural da vida da pessoa. Essa ação, portanto, não deve ser praticada como uma fuga do mundo, mas como uma atitude de obediência ao sinal enviado pela divindade de que chegou o momento de partir.

O fundamento que Epicteto oferece para o suicídio não é o juízo errôneo (e, por isso, vicioso) de que as condições externas como a fome, a dor e a doença sejam males, mas sim a certeza de que as condições de possibilidade de uma vida virtuosa no exercício do papel próprio de cada um são inviáveis. O suicídio, nesses casos, é uma alternativa à perda da liberdade, da racionalidade e da autonomia que pode acontecer em função de mudanças nas circunstâncias que envolvem uma pessoa. Poderíamos pensar nos casos de doenças degenerativas que afetam a capacidade de raciocínio, por exemplo, ou do impedimento de um tirano a que a pessoa continue filosofando, como no caso de Sócrates.

> De sua ênfase na liberdade de restrições externas, antes na qualidade moral da existência continuada que em seu comprimento ou qualquer outra vantagem natural moralmente neutra, e no privilégio de selecionar um momento apropriado e o modo de partir de acordo com um critério de oportunidade pessoalmente interpretado e aplicado, e de acordo com a natureza, nós podemos ver que o suicídio representa para os estoicos um modo próprio de garantir uma presença humana distintiva no mundo. [...] Os estoicos argumentaram que o ato de suicídio nos permite um exercício final de nossa liberdade antes que não se torne possível praticamente por causa das mudanças nas circunstâncias na vida.[217]

---

[216] *Diatribes*, 3.24.101-102.
[217] Seidler Apud Stephens, Op. Cit., p. 381.

O suicídio, quando racionalmente realizado, é resultado de uma decisão tomada corretamente pela *proaíresis*, pois não é outra a ação senão a própria ação de escolher que indica que é a hora de morrer. Por isso, Epicteto afirma nas *Diatribes* 1.2.3-4 que quando um homem sente que é racional[218], ele mesmo se enforca, pois o que oprime o homem é o irracional[219], ao passo que o racional o atrai. Se a decisão pelo suicídio for tomada, levando em consideração a *proaíresis*, ela será virtuosa.

Nas *Diatribes* 4.10.1, Epicteto assegura que "os homens encontram todas as suas dificuldades nas coisas externas", pois eles se preocupam com aquilo que está fora de sua esfera de escolha (*proaíresis*), como vimos no capítulo 2. O futuro, assim como tudo aquilo que o envolve, incluindo a morte, faz parte da esfera de coisas que não dependem de nós, que estão fora do âmbito das nossas escolhas. Não é possível viver bem se descuidarmos do presente por estarmos preocupados com o que pode vir a acontecer no futuro. Por isso, nesse trecho das Diatribes, Epicteto cita o exemplo de uma pessoa que se preocupa com o óleo, os móveis e os livros que podem ser perdidos e ainda com sua alimentação no dia seguinte, ou seja, com coisas e acontecimentos que estão além de sua alçada. Nesse contexto, o filósofo afirma:

> Mas eu não tenho nada para comer. Se eu sou tão desafortunado, a morte é um porto seguro; e a morte é o porto seguro para todos; esse é o lugar de refúgio. Por isso, nenhuma das coisas na vida é difícil: tão logo quanto você escolha, estará fora de casa e não será mais incomodado pela fumaça.[220]

Em outros textos semelhantes a esses, Epicteto aponta a possibilidade do suicídio como maneira pela qual a pessoa pode ganhar perspectiva sobre sua situação de vida. Diante dos infortúnios, a pessoa sempre tem diante de si duas opções[221]: viver suportando os acontecimentos ou morrer, se não for mais possível suportar tais condições. Por isso, diz Epicteto, "nenhuma das coisas na vida é difícil", sempre há uma alternativa. Mas, pelo impulso natural de autopreservação, a pessoa perceberá que nem sempre o que parece ser muito

---

[218] *Eúlogos:* fundamentado na razão, sensato, plausível.
[219] *Alógos:* não racional, contrário à razão, insensato, absurdo, privado da razão
[220] *Diatribes*, 4.10.27.
[221] Epicteto parece desconsiderar a possibilidade de uma pessoa ser forçada a permanecer viva, como atualmente se faz com a internação involuntária dos suicidas, por exemplo.

difícil, de fato é, o que nos leva a concluir que Epicteto não faz uma recomendação do suicídio de qualquer maneira.

Sêneca, assim como Epicteto, também trata da seriedade com que devemos pensar no assunto, a partir da reavaliação do valor que atribuímos tanto à vida quanto à morte, de modo que o suicídio não seja uma fuga.

> De fato, devemos ser orientados e fortalecidos por ambos: nem amemos demais a vida nem a odiemos demais. Mesmo quando a razão nos persuade a dar cabo dela mesma, não se deve tomar a iniciativa às cegas e às pressas. O homem corajoso e sábio não deve fugir da vida, mas sair dela e, acima de tudo, também deve evitar aquela paixão que conquistou muitos: a vontade de morrer. De fato, meu caro Lucílio, tanto quanto para outras coisas, também para a morte o espírito tem uma inclinação imprudente, que se apodera muitas vezes de homens dignos e de índole muito forte, outras tantas, dos covardes e passivos. Os primeiros têm desdém pela vida, os últimos se deixam oprimir por ela. Alguns ficam cansados de fazer e ver as mesmas coisas, e não têm ódio, mas um fastio com a vida. Escorregamos nesta direção com um empurrão da própria filosofia no momento em que afirmamos: “Até quando mais do mesmo? Com certeza, vou acordar e dormir, <vou comer> e ter fome, e sentirei frio e calor. Não existe o fim de coisa alguma, mas tudo foi conectado num ciclo, as coisas vêm e vão: a noite persegue o dia que persegue a noite, o verão desaparece no outono, o outono é pressionado pelo inverno, que é contido pela primavera. Assim, tudo passa para que possa voltar. Não faço nada novo, não vejo nada novo: em algum momento, também se enjoa dessa situação”. Há muitos que julgam que viver não é amargo, mas supérfluo.[222]

O texto de Sêneca revela o cuidado que devemos ter ao tratar do tema do suicídio. Primeiramente, uma visão equilibrada sobre o valor da vida: ela não deve ser nem amada demais, de modo que a pessoa incorra em vícios na tentativa de preservá-la, nem odiada demais, dando margem à qualquer justificativa sem fundamento para o suicídio. Por isso, ele adverte que não devemos sucumbir à paixão da vontade de morrer, que pode acometer tanto aqueles homens dignos, que desdenham da vida, como homens covardes, que se deixam oprimir pelos acontecimentos, não tendo aprendido a viver de modo livre, mesmo quando as circunstâncias não são favoráveis. Interessante destacar a advertência que Sêneca faz de que até a filosofia, se não estivermos bem equilibrados, pode nos fazer “escorregar” em direção à vontade de morrer, pelas explicações que a física estoica oferece sobre a morte não ser um mal, o que reforça nossa tese neste trabalho de que o puro e simples treinamento de

[222] SÊNECA. *Cartas morais a Lucílio*, 24.24-26.

superação do medo da morte, desprovido de um entendimento adequado sobre a *oikeíosis*, pode levar a pessoa a tomar uma decisão “às cegas e às pressas”.

Na mesma linha das advertências de Sêneca, Epicteto critica aqueles que desprezam a vida e decidem cometer suicídio sem uma justificativa virtuosa. Mencionamos, a seguir, dois casos que exemplificam essa crítica.

O primeiro está nas *Diatribes* 2.15, quando Epicteto critica um homem que decide morrer de fome. O texto versa sobre aqueles que se inclinam obstinadamente aos juízos uma vez formados e não os reavaliam segundo os critérios corretos, depois de serem orientados a realizarem tal ação. Segundo o filósofo, alguns homens, depois de aprenderem os princípios de que o homem deve ser firme e que a *proaíresis* é naturalmente livre e as demais coisas estão sujeitas aos outros, acreditam que devem se apegar a qualquer juízo que ele tenha formado. Tal como no exemplo de Sêneca, a má compreensão, ou ainda, a má aplicação da filosofia, pode induzir a pessoa a praticar ações que são contrárias àquilo que ela busca: a sabedoria. Nesse contexto, ele apresenta o caso:

> Por exemplo, um amigo meu por razão alguma decidiu morrer de fome. Eu soube disso quando ele já estava no terceiro dia de seu jejum. Então, fui e perguntei o que aconteceu.
> - Eu decidi, ele respondeu.
> - Muito bem, mas o que foi que te induziu a tomar essa decisão? Pois, se o teu juízo for bom, veja, nós ficaremos ao teu lado e estaremos prontos para te ajudar a deixar essa vida; mas se o teu juízo for irracional, mude-o.
> - Eu devo manter minha decisão.
> - O que você está fazendo, homem? Você não se refere a todas as suas decisões, mas somente às corretas. Por exemplo, se você estiver convencido neste momento que é noite, não mude sua opinião, se isso parece o melhor para você, mas permaneça nela e diga que você deve manter suas decisões. Você não deseja tornar firmes seus princípios e fundamentos, que é considerar quando sua decisão é ou não é, e isso somente depois de ter sustentado a estrutura da sua determinação e da sua firme resolução? Mas se você se baseia numa fundação podre que está desmoronando, você não pode sustentar mesmo uma pequena estrutura; mas sua superestrutura, a maior e a mais forte, é a que mais rápido desabará. **Sem razão nenhuma você está tirando sua vida, em seu detrimento, um ser humano que é um familiar e um amigo, um cidadão do mesmo estado, tanto o maior [o mundo] quanto o menor [a cidade];** então, pelo ato de matar, e enquanto está engajado na destruição de um ser humano que não fez nada errado, você diz que “deve permanecer em suas decisões”. Mas se a ideia de me matar já tivesse passado pela sua cabeça, você deveria manter suas decisões?[223] (grifo meu)

[223] *Diatribes*, 2.15.4-12.

O homem baseou sua decisão “numa fundação podre, que está desmoronando”, ou seja, ele se enganou, acreditando que tinha sustentação filosófica na opção pela morte por suicídio, mas, na verdade, ele não ponderou tudo o que deveria influenciar seu raciocínio a respeito da morte. Um fator que deveria ser levado em consideração se refere aos papeis que a pessoa desempenha – no caso do texto, como um familiar, um amigo, um cidadão do mundo e da cidade – que, como vimos anteriormente, é fundamental para a natureza humana. A sociabilidade é tão parte da natureza humana quanto a racionalidade. Por isso, a decisão pelo suicídio não deve ter uma motivação egoísta, que desconsidera as relações de afeto e dever que o estoico desenvolve ao longo da vida.

O segundo exemplo de crítica de Epicteto está nas *Diatribes* 1.9. Na situação, que envolvia discípulos de Epicteto, encontramos pessoas que também utilizaram a filosofia estoica, mais especificamente, as noções de que são aparentados dos deuses, que a morte não é um mal e que o corpo é um indiferente, como argumento para justificar seu “fastio com a vida” e sua decisão de morrer. No entanto, quando examinamos o argumento com mais atenção, veremos que esses discípulos não apresentam nenhum motivo verdadeiro que fundamente tal opção pelo suicídio.

> E essa é a luta na qual seus professores e treinadores, se eles realmente se importam, devem se engajar; vocês, de sua parte, vêm a mim dizendo: “Epicteto, nós não podemos continuar presos neste corpinho, dando a ele comida e bebida, fazendo-o descansar e limpando-o, e ser levados ao contato com estas e aquelas pessoas. De fato, não são todas essas coisas indiferentes para nós? E não é a morte mal algum? E nós não somos, de certo modo, aparentados a deus, não viemos dele? Deixe-nos voltar ao lugar de onde viemos. Deixe que nos libertemos desses laços e fardos aos quais estamos presos. Aqui há piratas, ladrões, tribunais e aqueles que são chamados de tiranos; eles pensam possuir algum poder sobre nós por causa do corpinho e de suas posses. Deixe-nos mostrar a eles que não têm poder algum”. E então, de minha parte, eu digo: “Homens, esperem por deus. Quando ele der o sinal e os libertar desse serviço, então vocês devem partir para ele; mas por hora, permaneçam nesse lugar, onde ele os colocou. De fato, pouco é o tempo de sua permanência aqui e é fácil de suportar para os homens com tais convicções. Pois, qual tirano ou ladrão, ou quais cortes são ainda temíveis para aqueles que tornaram comparáveis a nada o corpo e suas posses? Fique. Não seja irracional ao partir.[224]

[224] *Diatribes*, 1.9.12-17.

Vale notar que no trecho “aqui há piratas, ladrões, tribunais e aqueles que são chamados de tiranos; eles pensam possuir algum poder sobre nós por causa do corpinho e de suas posses. Deixe-nos mostrar a eles que não têm poder algum”, os discípulos parecem usar os ensinos e as palavras de Epicteto, nas *Diatribes* 4.7, contra o próprio mestre. Afinal, se a morte pode nos libertar do poder tirânico, por que não antecipar essa liberdade? Por que não ser livre dos empecilhos da vida desde já?

A resposta de Epicteto a essas provocações começa por enfatizar a importância de esperar o sinal de deus para partir desse mundo, mas segue mostrando que a indiferença às coisas indiferentes e a liberdade em relação ao tirano ou aos medos servem não são ensinos que devem ser entendidos como justificativa para os próprios desejos. Nós devemos nos preparar para a morte, quando ela vier, mas igualmente devemos usar o que aprendemos sobre a morte como matéria de reflexão para vivermos melhor aqui, reavaliando aquilo que julgávamos importante e aprendendo a suportar os acontecimentos com sabedoria, sem tentar fugir da vida por qualquer situação que aconteça.

Por isso, embora os estoicos não impeçam o suicídio, por princípio, tampouco eles fazem uma defesa dessa escolha como primeira opção caso a pessoa esteja passando por quaisquer momentos difíceis, de maneira que não podemos usar esse ensino como se ele representasse um desprezo pela vida.

3.3.2. A *oikeíosis* como cuidado dos outros: análise das *Diatribes* 1.11

O segundo aspecto da *oikeíosis*, partindo da noção dos círculos concêntricos de Hiérocles, é o cuidado com o outro. Aqui, abordarei o cuidado com o outro em sentido amplo, considerando desde a família e os amigos próximos até a expansão desse cuidado para toda a humanidade, tal como o estoicismo defende, ainda que a investigação se concentre no texto das *Diatribes* 1.11, na qual Epicteto trata do afeto familiar.

Neste ponto do trabalho, já ficou claro que, ainda que os estoicos defendam que extirpemos as paixões, entendidas como emoções descontroladas, eles encontraram nas *eupatheiai* e na *oikeíosis* uma forma de preservar os afetos que envolvem as relações humanas, dado que eles não defendem que se extirpem todas as emoções e afetos. Porém, mais do que isso,

o que encontramos em Epicteto é a conciliação entre duas noções que poderiam parecer, à primeira vista, contraditórias para a filosofia estoica, a saber: de que a vida é um indiferente e, por isso, não tem valor absoluto em si mesma, podendo ser extinta quando isso contribuir para preservar a razão, mas também que cuidar dos outros é um impulso natural e, portanto, racional, que deve ser observado.

Um bom exemplo para respondermos a esse dilema está nas *Diatribes* 1.11, intitulada *Sobre a afeição*. O título em grego, *perì philostorgías*, indica que o texto tratará de ensinamentos sobre viva afeição, ternura, amor, afeto, significados possíveis da palavra *philostorgías*. Nela, lemos a história de um pai, um magistrado cujo nome não é mencionado, que se encontra com Epicteto. O filósofo pergunta sobre sua família e, ao questionar como as coisas iam, o magistrado responde: "miseravelmente" (1.11.2). Então, Epicteto lança a primeira afirmação sobre a importância das relações para a felicidade: "Pois não é para isso que os seres humanos se casam e têm filhos, para que sejam infelizes, mas antes para que sejam felizes (*eudaímon*)" (1.11.3).

À primeira vista, poderíamos pensar que o filósofo, com essa frase, estaria apenas reafirmando uma noção do senso comum da época sobre o casamento como a união de duas pessoas apaixonadas que desejam ser felizes. No entanto, ainda que as mulheres romanas desfrutassem de mais liberdade que as gregas[225], em geral, os casamentos costumavam ser arranjados, especialmente entre as famílias ricas, tendo em vista o possível benefício que a união traria às famílias e não o amor romântico dos noivos. Geralmente o noivo era um homem experiente, entre 30 e 40 anos, e a noiva era bem mais jovem, com idade entre 12 e 18 anos.

A família romana tinha um sentido mais amplo que aquele que conhecemos hoje em dia, pois incluía tudo o que estava sob o poder do pai de família (*pater familias*): animais falantes (mulher, filhos e escravos), animais mudos ou semifalantes (vacas e cachorros, por exemplo) e coisas (casa, mobília, etc). Havia ainda os *clientes*, que eram pessoas mais pobres que o pai a quem

[225] O historiador Pedro Paulo Funari afirma que as mulheres romanas tinham maior participação social que as gregas, frequentando banquetes e reuniões importantes e podendo até ser proprietárias de empresas. Ainda que não pudessem votar ou ser eleitas, elas podiam apoiar candidatos aos cargos públicos, usando sua influência social para favorecê-los. (FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. 6 ed. São Paulo: Contexto, 2020, p. 117)

ele oferecia benefícios em troca de apoio. Sobre todas essas pessoas, o pai de família podia exercer um poder de vida e morte, em dadas circunstâncias. Também não era incomum que o pai tivesse filhos com escravas.

Se considerarmos que um pai de família podia ter até centenas ou milhares de escravos, teremos uma dimensão daquilo que a palavra *familia* significava na época de Epicteto. E, pelo que vimos, essas relações eram baseadas em interesses e benefícios. No entanto, o filósofo apresenta, ao longo da Diatribe, a noção de que a família deve ser permeada de afeto e cuidado uns com os outros, como veremos adiante, na análise do restante das Diatribes 1.11.

Essa noção de Epicteto, provavelmente, foi influenciada por seu mestre, Musônio Rufo, que falou, extensivamente, sobre o casamento e as relações familiares. Na *Diatribe* 12 de Musônio, ele defende uma certa moralidade na relação dos pais de família com seus escravos, criticando as relações sexuais que costumavam acontecer e defendendo que ele dê à mulher o mesmo respeito que espera dela. Porém, é na *Diatribe* 13 de Musônio que encontramos um pensamento mais próximo daquilo que Epicteto trata nas *Diatribes* 1.11.

> O principal no casamento é a comunidade de vida e de criação de filhos. Pois, disse Musônio, é preciso que o marido e a esposa se unam um ao outro por isto: para viverem um com o outro, ter filhos e considerar todas as coisas como comuns e nada como particular, nem o próprio corpo. Com efeito, é grande a gênese do homem que o próprio casal produz. Mas isso não basta ao cônjuge, pois que também poderia acontecer de outro modo fora do casamento, do mesmo modo que os animais se unem. **Certamente é preciso haver no casamento companheirismo e cuidado mútuo do homem e da mulher, quando saudáveis, quando doentes, em toda ocasião, cada um desejando isso do mesmo modo que desejam ter filhos no casamento.** Com efeito, onde o próprio cuidado é completo, e os que convivem fornecem mutuamente por completo esse cuidado, também ambos competem em vencer um ao outro nisso. Esse casamento, com efeito, é admirável e é digno de elogios; pois bela é tal comunhão. Mas onde um dos dois busca somente o que é seu próprio, descuidando do outro, ou, pelos deuses, o homem assim é e vive na mesma casa, mas volta a sua atenção para as coisas exteriores, não desejando dedicar-se à esposa, nem consumar a união, aí é necessário ser destruída a comunhão, e mal vão as coisas para os que vivem juntos: ou separam-se por completo ou têm um convívio pior que a solidão. Ao que se casa, não é necessário considerar a estirpe do outro (se é de família nobre), nem a riqueza (se possui muitas propriedades), nem o corpo (se o possui belo). Pois nem a riqueza, nem a beleza, nem a nobre origem produzem a intensificação da comunhão, como nem a concórdia, nem, novamente, aperfeiçoa mais a produção de filhos. Mas os corpos que

> são suficientes para o casamento são os saudáveis, de forma proporcional e que se bastam para realizar suas funções[226].

Pela doutrina da *oikeíosis*, entendemos que todos os animais buscam o próprio bem-estar e a autopreservação, o que faz com que eles procurem, entre outras coisas, o sexo e a procriação. No entanto, Musônio afirma que a união de duas pessoas não deve ter apenas em vista a procriação, pois até os animais podem se unir com esse objetivo. Sendo o homem um ser racional e sociável, um casamento virtuoso deve incluir, necessariamente, o cuidado mútuo e o companheirismo, de modo que cada cônjuge não busque somente seus próprios interesses, mas que também proporcione ao outro as mesmas vantagens e benefícios que ele deseja para si mesmo. Por isso, não é estranho vermos Epicteto defender a ideia de que as pessoas se casam para serem felizes, mesmo que essa seja uma concepção nem sempre adotada pela cultura de sua época.

Seguindo a conversa, nas *Diatribes* de Epicteto, o magistrado diz que o motivo de estar tão mal é que sua filha recentemente esteve tão doente que ele achou que ela poderia morrer e, por isso, decidiu se afastar dela até que soubesse que ela já estava bem. Ao ouvir isso, Epicteto pergunta se o magistrado pensa que essa ação foi correta e recebe a resposta de que seu interlocutor agiu de modo natural[227]. Ora, segundo os estoicos, aquilo que é natural é um imperativo. Portanto, se o pai estiver correto, sua atitude não somente foi virtuosa, porque era conforme a natureza, mas também necessária, não havendo qualquer outra possibilidade de ação.

Todavia, o que vemos se desenrolar a partir de então, é a proposta de investigação que Epicteto faz ao seu interlocutor para saber como podemos identificar que algo seja natural e bom (1.11.5-8). O magistrado começa afirmando que sua ação é comum entre todos ou a maioria dos pais. Ele associa frequência ou quantidade à naturalidade, o que, segundo Epicteto, não é um bom critério para avaliar a correção de um ato, tendo em vista que todos nós

---

[226] MUSÔNIO RUFO, *Diatribe* 13.A1 – 13B7. Disponível em: MUSÔNIO RUFO. Diatribes 12 e 13 de Musônio Rufo: sobre as coisas relativas a Afrodite e casamento. Trad. Aldo Dinucci. *Revista Crítica Histórica*. ano IV, n. 7. p. 348 – 355. 2013.

[227] Em grego, *physikós*: de maneira natural; por natureza; naturalmente; em conformidade com as leis da natureza.

falhamos, mas isso não quer dizer que falhar seja uma ação segundo a natureza (1.11.6-8).

Portanto, Epicteto mostra que frequência não é o mesmo que naturalidade e propõe ao magistrado que eles encontrem um critério para julgar as coisas que são segundo a natureza. No entanto, dadas as dificuldades do magistrado, que talvez não tivesse maior formação filosófica, Epicteto o exorta a se dedicar ao estudo desse critério para "uma vez tendo aprendido qual é o critério das coisas segundo a natureza e utilizando-o, julgarás as realidades particulares" (1.11.15). Vale destacar que nessa resposta o filósofo deixa claro, mais uma vez, que sua tarefa não é dar respostas prontas e pontuais aos discípulos, mas instrui-los, por meio da filosofia estoica, a avaliar os fundamentos de suas próprias crenças e ações, sem depender que outra pessoa lhes diga o que devem fazer.

Por ora, Epicteto deixa a questão do critério geral de lado e apresenta um critério específico que pode ajudar o magistrado na questão que está sendo discutida. Adotando o método de perguntas e respostas, para incentivar a reflexão de seu interlocutor, apresenta o tema da afeição e pergunta: "a afeição te parece ser segundo a natureza e boa?" (1.11.17). Diante da afirmativa do magistrado, Epicteto prossegue com a argumentação, mostrando que tanto a afeição quanto aquilo que é racional são bons, naturais (ou segundo a natureza) e não estão em conflito um com o outro (1.11.17-18). Por esse motivo, aquilo que for descoberto como sendo, simultaneamente, a afeição e o racional também é declarado como correto e bom (1.11.19). Evidencia-se, mais uma vez, que quando dizemos que o estoico deve ser racional e não se deixar levar por paixões, não estamos defendendo, como já foi mostrado neste trabalho, que ele deve ser uma pessoa insensível. O que Epicteto está mostrando é que não há contradição entre os afetos que temos pelas pessoas e a ênfase estoica no uso da racionalidade humana.

A partir da associação entre afeição e racional com correto e bom, Epicteto passa a analisar a atitude do pai, mostrando que outras pessoas que igualmente têm afeto pela criança, como a mãe, a ama e o pedagogo, não se afastaram dela. Se todos, pelo grande afeto pela criança, decidissem abandoná-la, tal como fez o pai, ela ficaria aos cuidados de pessoas que não têm afeição nem se importam com ela (1.11.20 – 23), o que não seria desejável, tampouco

natural. Portanto, o princípio que o magistrado aplicou à sua ação não está de acordo com a natureza e não é aplicável a outras pessoas, o que mostra que não é um princípio correto. Epicteto chega a perguntar: “E então? Não é desigual[228] e insensato[229] que o que é considerado conveniente para si em nome da afeição, isso mesmo não conceda aos que sintam ternura (*philóstorgos*) de modo semelhante?” (1.11.24)

Semelhantemente, Epicteto aplica esse mesmo princípio a outras situações, perguntando se o próprio magistrado gostaria de ser tratado dessa forma, pelas pessoas de seus relacionamentos, caso ele adoecesse (1.11.25-26), deixando claro, finalmente, que o afeto, que é natural, racional, bom e correto inclui, necessariamente, o cuidado uns com os outros, de modo que podemos associar a *philostorgía* à *oikeíosis*, sem prejuízo da compreensão fiel da filosofia epictetiana.

Finalmente, o que Epicteto mostra é que não foi uma suposta adequação à natureza que moveu o magistrado. Tal como aqueles homens que queriam morrer e, para isso, tentaram justificar suas próprias crenças e desejos com a filosofia, o magistrado agiu movido pelo que ele considerava certo e não pelo resultado de uma ponderação para saber se a ação de fugir seria, de fato, conforme a natureza. É o que Epicteto diz, remetendo ao capítulo 5 do Manual, quando diz que: “Em suma: nem a morte, nem o exílio, nem o sofrimento, nem qualquer outra coisa é motivo para fazermos ou não fazermos algo, mas nossas suposições[230] e opiniões[231]” (1.11.33). O magistrado agiu motivado pelo medo, que é uma paixão originada do assentimento à ideia de que o sofrimento de sua filha era mau e, portanto, o pai deveria fugir dele como forma de se preservar da tristeza de vê-la doente.

> “Nossos senhores são o parecer e não parecer, e não as coisas externas. (...) Assim, vês que deves te tornar um estudioso, este animal do qual todos riem, já que agora desejas realizar a investigação das

[228] *Ánisos*: desigual, injusto, iníquo.
[229] *Agnómon:* imprudente, insensato, desajuizado, ignorante, inexperiente, insensível, rude, ingrato, obstinado, cruel.
[230] *Hypólepsis*: concepção, pensamento, ideia; opinião, suposição, crença, conjectura; julgamento precipitado, preconceito; prejulgamento desfavorável; opinião boa ou má que se tem de uma pessoa ou de algo.
[231] *Dógma*: opinião, crença; doutrina filosófica, religiosa ou científica; acordo, decisão, resolução, lei; julgamento, decreto.

> tuas próprias opiniões. E isso, sabemos, não é tarefa para uma hora ou um dia"[232]

O estoico deve buscar não somente a liberdade da servidão ao tirano ou a quaisquer senhores externos, mas também a libertação da tirania das opiniões falsas e dos desejos impossíveis, como o de que nossos entes queridos não adoeçam ou não morram, que o induzem a praticar ações viciosas e se apresentam como obstáculos à vida tranquila. Para isso, além dos conceitos e práticas que já foram apresentadas, faz-se necessário utilizar o "impulso com reserva", um conceito que aparece no contexto da terapia dos desejos, em Epicteto, conforme vemos no texto abaixo:

> Lembra que o propósito do desejo é obter o que se deseja, e o propósito da repulsa é não se deparar com o que se evita. Quem falha no desejo é não-afortunado. Quem se depara com o que evita é desafortunado. Caso, entre as coisas que são teus encargos, somente rejeites as contrárias à natureza, não te depararás com nenhuma coisa que evitas. Caso rejeites a doença, a morte ou a pobreza, serás desafortunado. Então retira a repulsa de todas as coisas que não sejam encargos nossos e transfere-a para as coisas que, sendo encargos nossos, são contrárias à natureza. Por ora, suspende por completo o desejo, pois se desejares alguma das coisas que não sejam encargos nossos, necessariamente não serás afortunado. Das coisas que são encargos nossos, todas quantas seria belo desejar, nenhuma está ao teu alcance ainda. Assim, faz uso somente do impulso e do refreamento, sem excesso, com reserva e sem constrangimento[233].

A terapia dos desejos visa ajudar o estoico a não se deparar com aquilo que deve ser evitado e a direcionar os desejos para aquilo que é conforme à natureza. Ainda que as pessoas tentem evitar a morte, por exemplo, ela faz parte das coisas necessárias por natureza, de modo que o estoico deve aprender a adequar seus desejos e repulsas, sob pena de se ver sempre frustrado em evitar o que rejeita ou de conseguir o que deseja. Nesse contexto, o termo traduzido como reserva (*hypexaíresis*), mesmo raro nos textos estoicos, é uma noção central na teoria da ação estoica, que segundo Estobeu[234], afeta todos os desejos ou impulsos do sábio estoico. Segundo Salles, "reserva é uma estratégia ou plano, destinado a evitar a frustração e a dor que podem resultar da não

---

[232] *Diatribes*, 1. 11.37, 39.
[233] *Manual*, 2.
[234] SVF, 3.564.

satisfação de um desejo”[235]. Por isso, Epicteto diz que é necessário ajustarmos nossa vontade aos acontecimentos, ao invés de tentar fazer com que eles se ajustem à nossa vontade[236]. Semelhante afirmação encontramos nas *Diatribes*:

> ...o trabalho de um filósofo é manter sua vontade em harmonia com o que quer que aconteça, de modo que nada ocorra contra nossa vontade, nem contra nosso desejo. Dessa maneira, aqueles que estabeleceram como sendo esse o trabalho do filósofo, têm o poder não serem frustrados em seus desejos, nem cair naquilo que evitam; mas levar sua vida livre de lamentos, medo e perturbações, e preservar em sociedade todas as relações naturais e adquiridas de um filho, um pai, um irmão, um cidadão, um marido, uma esposa, um vizinho, um companheiro de viagem, um governante ou um governado.[237]

Se, no *Manual* 8, a perspectiva é mais individual, no trecho acima citado das *Diatribes*, Epicteto inclui a preservação das relações naturais (como a família em que nascemos, por exemplo) e das relações adquiridas (as amizades, as relações conjugal e social) nesse trabalho do filósofo em ajustar-se aos acontecimentos, o que mostra, por fim, o equilíbrio que a oikeíosis propõe para a pessoa: o desenvolvimento de uma vida interior rica em tranquilidade e, simultaneamente, a preservação dos laços afetivos, necessários à vida em sociedade.

---

[235] SALLES, Ricardo. Oikeíosis in Epictetus. In: VIGO, Alejandro G.; GONZÁLEZ, Ana Marta (ed). *Oikeíosis and the natural basis of morality.* From Classical Stoicism to Modern Philosophy. Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2012. p.108.
[236] *Manual*, 8.
[237] *Diatribes*, 2.14.7-8.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, propusemo-nos a investigar como seria possível ao estoico praticar o ideal de uma vida livre de paixões e, ao mesmo tempo, cultivar as relações sociais e comunitárias de afeto. Para isso, conhecemos o que são as paixões e por que elas são consideradas tão prejudiciais pelo estoicismo que chega a propor sua completa eliminação como um dos requisitos para se alcançar a sabedoria. Vimos que as paixões promovem uma espécie de "sequestro emocional" da mente, tomando o lugar da razão na tomada de decisões, o que faz com que as pessoas incorram em comportamentos viciosos, ou seja, ações contrárias à virtude.

Exatamente por isso, Epicteto dá destaque ao tratamento das paixões em seus ensinos, em especial à paixão do medo e de seu principal subtipo, o medo da morte, pois eles têm o grande poder de incitar o surgimento de outros vícios. Assim, vimos como os três ramos que compõem a filosofia estoica (a lógica, a física e a ética) podem contribuir para o tratamento do medo, uma prática não só possível como valorizada no estoicismo. Contudo, como mostrado, a ênfase exclusiva nos exercícios espirituais de tratamento do medo, bem como em sua fundamentação teórico-filosófica pode fazer com que os adeptos do estoicismo acreditem que a vida deve ser desprezada, em nome de uma certa superioridade da razão, indiferente às coisas externas à pessoa.

Ainda que a racionalidade seja o paradigma mais conhecido do estoicismo e, de fato, Epicteto chegue a identificar o homem com a sua razão, outro aspecto, igualmente importante, é a sociabilidade, de maneira que o estoico nem é (ou deve se tornar) "insensível como uma estátua" nem deve desconsiderar as relações afetivas ao tomar decisões, principalmente aquelas que envolvem sua existência neste mundo. Dessa forma, o tratamento das paixões deve ser praticado, sim, mas levando-se em consideração a *oikeíosis*, doutrina que fundamenta o cuidado de si e o cuidado do próximo, segundo os estoicos. Sob esse ponto de vista, mesmo uma decisão como o suicídio, que poderia ser considerada como extremamente pessoal, deve ser avaliada à luz tanto da filosofia (sem que esta se torne um pretexto para justificar desejos da própria pessoa) quanto do papel social que a pessoa desempenha no mundo, considerando a influência que sua vida tem sobre a vida das outras pessoas e

mesmo sobre a cidade e a pátria, que dependem do cumprimento de nossos deveres para que a sociedade se desenvolva.

Espera-se, com isso, contribuir para uma visão mais equilibrada e menos romantizada da filosofia estoica que, apesar da distância temporal existente entre sua origem e a nossa sociedade contemporânea, encontra interessados em seus ensinos hoje em dia, que buscam nela uma ferramenta para viver melhor diante dos desafios que o mundo do século XXI apresenta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRAICOVICH, R. La identificación entre el “yo” y la proairesis en Epicteto. *Ágora* – Papeles de Filosofía, v. 30, n. 2, 2011, p. 149-162.

BRAICOVICH, R. On the notion of Ethical Exercises in Epictetus. *Prometeus*, São Cristóvão, ano 7, n. 15, janeiro-junho/2014.

CALCIDIUS. *Calcidius On fate*. His doctrine and sources. Trad. Jan Den Boeft. Leiden: E. J. Brill, 1970.

CICERO. *De finibus bonorum et malorum*. T.E. Page e W.H.D. Rouse (ed). New York: The MacMillan Co., 1914.

DINUCCI, A. Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto. In: CORNELLI, G; FIALHO, M. C.; LEÃO, D. (orgs.). *Cosmópolis:* mobilidades culturais às origens do pensamento antigo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume, 2016.

DINUCCI, A.; BRITO, R. P. *Tradução e apresentação da* Diatribe *de Epicteto 1.5.* Journal of Ancient Philosophy, São Paulo, v.8, n.2, p. 116-132, 2014.

DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. Trad. R.D. Hicks. v. II. New York: G. P. Putman’s Sons, 1925.

DUHÖT, J.-J. *Epicteto e a sabedoria estóica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006.

EDWARDS, Catharine. Self-scrutiny and Self-transformation in Seneca’s Letters. In: FITCH, John G. (ed). *Oxford Readings in Classical Studies:* Seneca. Oxford: Oxford University Press, 2008.

EPICTETO. *As diatribes de Epicteto*, livro I. Trad. Aldo Dinucci. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

EPICTETO. *Dissertaciones por Arriano*. Trad. Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

EPICTETO. *Introdução ao Manual de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

EPICTETUS. *Discourses of Epictetus*. Trad. George Long. New York: D. Appleton and Company, 1904.

EPICTETUS. *Handbook of Epictetus*. Tradução, introdução e notas de Nicholas White. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1983.

EPICTETUS. *The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments.* V. I. Trad. W. A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

EPICTETUS. *The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments.* V. II. Trad. W. A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

EPICTETUS. *The discourses, the handbook, fragments*. Edição de Christopher Gill. Tradução revisada por Robin Hard. Londres: Everyman, 1995.

ERLER, M. Death is a Bugbear: Socratic 'Epode' and Epictetus' Philosophy of the Self. In: SCALTAS, T. e MASON, A. S. (eds.). *The Philosophy of Epictetus.* New York: 2007.

ESOPO. *Fábulas completas*. Trad. Neide Smolka. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. 6 ed. São Paulo: Contexto, 2020.

GOURINAT, J.-B. A sabedoria e os exercícios filosóficos. In: GOURINAT, J.-B., BARNES, J. *Ler os estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013. p. 222.

GOURINAT, J.-B.; BARNES, J. Ler os estoicos. Trad. Paula S. R. C. Silva. 1ed. São Paulo: Loyola, 2013.

HADOT, Pierre. *Elogio da Filosofia antiga*. Aula inaugural da cadeira de história do pensamento helenístico e romano, pronunciado no Collège de France, na sexta-feira, 18 de fevereiro de 1983. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Loyola, 2012.

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

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2011.

INWOOD, Brad (org.). *Os estoicos*. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brarsiliense, 1999.

LACY, P. The logical structure of the ethics of Epictetus. *Classical Philology*, v. 38, n.2, 1943.

LONG, A.A. *Epictetus*. A Stoic and Socratic guide to life. Oxford: Claredon Press, 2007.

LONG, Anthony; SEDLEY, David Neil. *The Hellenistic philosophers.* V. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

LONG, Anthony; SEDLEY, David Neil. *The Hellenistic philosophers.* V. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

LONG, Anthony. Soul and Body in Stoicism*. Phronesis*, v. 27, p. 34 - 57, 1982.

MARCO AURÉLIO. Meditações. In: EPICURO. *Antologia de textos*. LUCRÉCIO. *Da natureza*. CÍCERO. *Da república*. SÊNECA. *Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranquilidade da alma; Medéia; Apocoloquintose do divino Cláudio*. MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Tradução de Agostinho da Silva et al. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).

MUSÔNIO RUFO. Diatribes 12 e 13 de Musônio Rufo: sobre as coisas relativas a Afrodite e casamento. Trad. Aldo Dinucci. *Revista Crítica Histórica*. ano IV, n. 7. p. 348 – 355. 2013.

PLATÃO. Defesa de Sócrates. In: PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. Apologia de Sócrates*. ARISTÓFANES. *As nuvens*. Tradução de Jaime Bruna. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores)

RAMELLI, Ilaria. *Hierocles, the Stoic:* Elements of Ethics, Fragments, and excerpts. Trad. David Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

RODRIGUES, Antonio Carlos de Oliveira. *Filosofia do desapego:* a *Áskesis* de desapropriação epictetiana à luz da *Kátharsis* do Fédon de Platão. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

SALLES, Ricardo. Oikeíosis in Epictetus. In: VIGO, Alejandro G.; GONZÁLEZ, Ana Marta (ed). *Oikeíosis and the natural basis of morality.* From Classical

Stoicism to Modern Philosophy. Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2012. p. 95 – 120.

SCALTSAS, T. e MASON, A.S. (eds.) *The Philosophy of Epictetus.* Oxford: Oxford University Press, 2007.

SELLARS, J. *Stoicism.* Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2006.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

SÊNECA. *Edificar-se para a morte*. Das Cartas morais a Lucílio. Trad. Renata Cazarini de Freitas. Petrópolis: Vozes, 2016.

SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida*. Trad. Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas e Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L&PM, 2020.

SÊNECA. Sobre a brevidade da vida. Sobre a firmeza do sábio. Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. 1ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

SÊNECA. *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma.* Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. 1ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

SORABJI, R. Epictetus on proaíresis and Self. In: SCALTSAS, T. e MASON, A.S. (eds.) *The Philosophy of Epictetus.* Oxford: Oxford University Press, 2007.

STEPHENS, William O. Epictetus on fearing death: bugbear and open door policy. *Ancient Philosophy*. Mathesis Publications, v. 34, p. 365 – 391, 2014.

STEPHENS, William O. Epictetus on how the Stoic Sage loves. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, New York, vol. 14, p. 193-210, 1996.

VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984.

WHITE, Nicholas. The basis of Stoic Ethics. *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge, vol. 83, p. 143 – 178, out. 1979.