

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO

FERNANDO CARBONELL DA FONTOURA

**POR UMA ÉTICA ESTOICA DO APERFEIÇOAMENTO MORAL
INDIVIDUAL EM DIREÇÃO AO COMPROMETIMENTO SOCIAL**

São Leopoldo – RS

2021

Fernando Carbonell Da Fontoura

**POR UMA ÉTICA ESTOICA DO APERFEIÇOAMENTO MORAL
INDIVIDUAL EM DIREÇÃO AO COMPROMETIMENTO SOCIAL**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Área de concentração: História da Filosofia

Orientador: Professor Doutor Luiz Rohden

São Leopoldo

2021

F684p Fontoura, Fernando Carbonell da.
Por uma ética estoica do aperfeiçoamento moral individual em direção ao comprometimento social / Fernando Carbonell da Fontoura. – 2021.
188 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado)– Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.
“Orientador: Professor Doutor Luiz Rohden.”

1. Epicteto. 2. Hierocles, de Alexandria, fl. 430. 3. Ética estoica. 4. Kathēkonta. 5. Proaïresis. 6. Ética social.
I. Título.

CDU 17

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Amanda Schuster – CRB 10/2517)

Fernando Carbonell Da Fontoura

**POR UMA ÉTICA ESTOICA DO APERFEIÇOAMENTO MORAL
INDIVIDUAL EM DIREÇÃO AO COMPROMETIMENTO SOCIAL**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Aprovada em 13 de agosto de 2021

BANCA EXAMINADORA

Dr. Luiz Rohden (Orientador) – UNISINOS

Dr. Denis Coitinho Silveira – UNISINOS

Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz – UNISINOS

Dr. Aldo Lopes Dinucci – UFS

Dr. Roberto Hofmeister Pich – PUC-RS

Dedico o trabalho e esforço desta tese junto com a alegria da descoberta àqueles que mantêm a chama da busca de um ser humano melhor em função de uma convivência mais justa.

AGRADECIMENTOS

Se for coerente com minha tese, - logo verão o porquê - devo agradecer muitos círculos que estão ligados com minha pesquisa, desde os mais afastados historicamente até o mais próximo. Portanto, não posso deixar de conferir agradecimentos a todos os estoicos antigos que refletiram sobre o humano, o *cosmos*, o bem e a todas as questões relevantes ao ser humano consigo, com os outros e com o mundo. Também devo agradecimento a todos aqueles que na história filosófica cultivaram esses debates e escreveram ou conservaram os escritos originais em grego antigo até os dias de hoje. Agradeço à sociedade brasileira em nome da CAPES/PROSUC pela bolsa integral à qual possibilitou a pesquisa, à qual retorno agora à sociedade acadêmica e da qual farei uma versão não acadêmica para a sociedade aberta. Agradeço também ao grupo do Pórtico de Epicteto, este grupo de pesquisas sobre o filósofo estoico, o estoicismo e escolas ligadas a ele, onde tive a graça de estar presente e ativo desde sua fundação e participar de suas atividades. No círculo mais próximo, agradeço à Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), os professores e funcionários que sempre foram acolhedores em todas as suas áreas, e mais especificamente no nome de meu orientador Luiz Rohden, pela confiança e suporte.

RESUMO

A ética estoica se insere dentro de uma ética das virtudes, no entanto, por seu momento histórico e desenvolvimento único dentro das escolas filosóficas tanto da antiguidade clássica quanto do helenismo, ela propõe maneiras de ver o desenvolvimento ético pessoal e social diferente das outras escolas, tanto de sua época, os epicuristas, quanto da antiguidade clássica, a ética platônica/aristotélica. Na hegemonia acadêmica da ética das de Aristóteles quanto a uma ética das virtudes, vamos propor uma ética estoica que possa dialogar tanto com outras éticas contemporâneas – a deontológica e a consequencialista – quanto mostrar que ela pode enfrentar questões de uma ética das virtudes sob outro prisma. No intuito de mostrar a força e amplitude da ética estoica, não faremos aqui comparações entre ela e outras éticas, mas delinearemos sua ética em cima de uma questão moral que até hoje, nas discussões éticas e sociais, aparece como uma aporia, a relação entre o desenvolvimento ético pessoal e a consideração aos outros ou ao social. Ao desenvolver essa aporia dentro dos conceitos e horizontes da ética estoica, daremos uma visão mais geral e ampla do que aquilo que, muitas vezes, é uma noção pobre ou até mesmo errada do estoicismo sobre suas concepções enquanto escola filosófica. Embora a fortaleza individual ou *autarkeia* seja uma das noções do desenvolvimento ético estoico, mostraremos o quanto essa noção está inserida e apoiada pelos atos adequados enquanto sociais e de como o aperfeiçoamento individual leva ao comprometimento social.

Palavras-chave: Epicteto; Hiérocles; Ética Estoica; *kathēkonta*; *proaïresis*; Ética Social

ABSTRACT

Stoic ethics is part of an ethics of virtues, however, due to its historical moment and unique development within the philosophical schools of both classical antiquity and Hellenism, it proposes ways to see personal and social ethical development differently from other schools, both from his time, the Epicureans, and from classical antiquity, the Platonic/Aristotelian ethics. In the academic hegemony of Aristotle's ethics as an ethics of virtues, we will propose a stoic ethics that can dialogue both with other contemporary ethics – deontological and consequentialist – and show that it can face issues of an ethics of virtues from another perspective. In order to show the strength and breadth of Stoic ethics, we will not make comparisons between it and other ethics here, but we will outline its ethics on top of a moral issue that even today, in ethical and social discussions, appears as an *aporia*, the relationship between personal ethical development and consideration for others or the social. By developing this *aporia* within the concepts and horizons of Stoic ethics, we will give a broader view than what is often a poor or even wrong notion of Stoicism about its conceptions as a philosophical school. Although individual strength or *autarkeia* is one of the notions of Stoic ethical development, we will show how much this notion is embedded and supported by appropriate acts as social and how individual improvement leads to social commitment.

Keywords: Epictetus; Hierocles; Stoic Ethics; *kathēkonta*; *proaïresis*; social ethics.

ABREVIATURAS

D I II.23: *Diatribes* de Epicteto, Livro I, Capítulo II, linha (em grego) 23.

Ench. 5a: *Encheirídion* de Epicteto, 5a parágrafo em grego.

DL VII.88: *Diogenes Laertius*, Livro VII, parágrafo 88 (em grego)

SVF I 494: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Livro I, 494 citação no texto grego.

CIC. *De Fin.* I.XVII: CICERO. *De Finibus Bonorum et Malorum*, Livro I, Capítulo XVII.

CIC. *De Off.* II.XV: CICERO. *De Officiis*, Livro I, Capítulo XV.

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

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
1.1 <i>Ética estoica: um panorama</i>	23
1.2 <i>A divisão ética estoica</i>	28
1.3 <i>Noção de valor no estoicismo</i>	39
2. KATHĒKONTA: ATOS ADEQUADOS	44
2.1 <i>Os círculos concêntricos em Hiérocles e os Atos Adequados Sociais</i>	53
2.2 <i>kathēkonta e os proēgmena</i>	61
2.3 <i>Kathēkonta com valor moral</i>	63
2.4 <i>kathēkonta e o aperfeiçoamento moral</i>	65
2.5 <i>caraterísticas específicas dos kathēkonta</i>	76
2.6 <i>atos adequados enquanto preceitos</i>	92
3. PROAĪRESIS: O EU QUE AGE	104
3.1 <i>Proaīresis: suas relações conceituais</i>	110
3.1.1 <i>Logos</i>	111
3.1.2 <i>Natureza</i>	114
3.1.3 <i>Escolhas</i>	116
3.1.4 <i>Phantasiai</i>	119
3.1.5 <i>Julgamentos</i>	123
3.2 <i>Definição proaīresis</i>	127
3.3. <i>Proaīresis e os indiferentes</i>	138
4. INTEGRALIZAÇÃO ENTRE PROAĪRESIS E KETHĒKONTA: APERFEIÇOAMENTO MORAL E ATOS ADEQUADOS SOCIAIS ENQUANTO ÉTICA DAS VIRTUDES ESTOICA	153
4.1 <i>Conclusão da integralização entre as éticas dos kathēkonta e proaīresis</i>	164
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	172
REFERÊNCIAS	180

1. INTRODUÇÃO

“A maior parte dos homens ocupam na vida um lugar tão limitado, que poucos tem ocasião de se mostrarem grandes. Mas cada um pode obrar honrada e retamente, conforme a sua capacidade. Pode usar dos dotes que possui e não abusar deles. Pode ser verdadeiro, justo, honrado e fiel, mesmo nas pequenas coisas. Finalmente, pode cumprir o seu dever na esfera em que a Providência o colocou.” – Samuel Smiles, livro O Caráter.

Esta tese pretende passar por cinco pontos principais: 1) apresentar a ética estoica como uma alternativa à uma ética das virtudes; 2) apresentar a ética estoica a partir de um problema ético: o aperfeiçoamento moral individual e a relação com os atos adequados sociais ou a consideração consigo mesmo e a consideração com os outros; 3) nesta problemática, desenvolver os conceitos da ética estoica de forma a delinear a questão e as relações entre os conceitos: *προαίρεσις* (*proaïresis*) e *καθήκοντα* (*kathēkonta*); 4) considerar a *proaïresis* enquanto desenvolvimento da personalidade moral e *kathēkonta* enquanto atos adequados sociais; 5) integrar esses conceitos éticos da ética estoica para oferecer uma ética das virtudes fundamentalmente diferente da ética aristotélica.

Para efetivar esses cinco pontos principais da tese passaremos, em primeiro lugar, por três visões mais gerais, sendo 1) mostraremos uma noção geral da ética estoica; 2) apresentaremos uma divisão da ética estoica: *κατορθώματα* (*katorthōmata*) e *καθήκοντα* (*kathēkonta*), sendo a primeira o ideal ético atingido somente pelo sábio e a segunda uma ética ordinária, das pessoas comuns, sendo essa segunda onde se estabelecerá o horizonte de nossa pesquisa; 3) estabelecermos de forma geral a noção de valor no estoicismo.

Após essas visões gerais, temos três objetivos específicos para apresentar a tese da forma mencionada acima, sendo 1) ampliar a visão ou percepção restrita da ética estoica, tanto academicamente quanto na visão “popular”; 2) mostrar que a ética estoica traz características além ou diferentes da ética aristotélica fundamentalmente na questão de não ser apenas particularista, mas transcendente (porém, também diferente de Platão); 3) colocar a ética estoica como uma alternativa às discussões sobre ética das virtudes na atualidade e na discussão frente a outras alternativas éticas, seja deontológica, consequencialista ou suas variantes, nas questões atuais.

Dado os parâmetros acima, iniciemos a pesquisa.

A ética¹ estoica está no âmbito de uma ética das virtudes², de uma ética *eudaimonista*³ e também no âmbito de uma ética teleológica⁴, onde o fim último e o conhecimento dele é fundamental para o desenvolvimento do aperfeiçoamento moral. A ética das virtudes também centra sua ênfase no agente ou no caráter deste ao invés de focar no que é correto fazer seja por dever ou pelas consequências das ações. O objetivo aqui é apresentar uma ética estoica e não fazer comparações com outras éticas, embora isso acontecerá no tocante à elucidação para a questão relevante que iremos trazer, qual seja, a relação entre o aperfeiçoamento moral individual com o comprometimento social. Nesta questão central de nossa tese, integraremos essas duas perspectivas dentro da ética estoica através de dois filósofos da escola e de seus termos fundamentais. Portanto, embora a ética estoica esteja dentro do âmbito de uma ética das virtudes, não lidaremos especificamente sobre virtudes no estoicismo; embora a ética estoica seja uma ética *eudaimonista*, não iremos pontuar especificamente sobre o conceito de *eudaimonia* no estoicismo; embora seja também uma ética teleológica, não vamos nos referir

¹ Não fazemos aqui a divisão entre *ética* e *moral* por ser uma divisão tardia às concepções gregas. Nos dicionários de grego (PEREIRA, I. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8ª ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998) está ἦθος (*ēthos*) como uso, costumes, maneiras de ser, caráter. Mesmo em latim *ética* e *moral*, *mōris*, é a maneira de se comportar, de agir, física ou moral, determinado não pela lei mas pelo uso [costume], em ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine: histoire des mots*. 4ª ed. Paris: Klincksieck, 2001. O termo latim *mōris* traduz o termo grego *ēthos*, portanto não há diferença alguma entre eles em nossa concepção da filosofia grega antiga.

² *Aretē* (ἀρετή), de forma geral, é virtude ou excelência.

³ *Eudaimonia* (εὐδαιμονία) é uma palavra intraduzível em qualquer idioma. *Bom daimon* seria a tradução literal mas a acompanha a dificuldade de entendermos que há um *gênio* ou um *espírito* ou *demônio* ou *poder divino* que acompanha cada ser humano, sendo esse *ser bom* e de *poder positivo* para o ser humano. *Felicidade* é a tradução mais usada, mas seria, para nós, um dos mais problemáticos, principalmente na concepção estoica, principalmente, em Epicteto. Martha Nussbaum traduz por *florescimento humano*, o que nos parece melhor pois dá o sentido de aperfeiçoamento e finalidade de um bem viver. Já que o sentido de *aflorar* leva em conta um emergir, um vir-a-ser que denota algum sentido com outra palavra grega, muito usada em Aristóteles que é *entelēchia* (ἐντελεχία) que dá a ideia de completude, perfeição, acabamento em sua máxima boa condição. Importante considerar que este estado só é atingível pelo ser humano.

⁴ *Telos* (τέλος) em sua noção geral tem a ver com a finalidade ou fim último de algo ou aquilo a que a coisa tende. A finalidade da faca é cortar e é em função dessa finalidade que deve ser avaliada sua excelência (*aretē*), pois a melhor faca é a que melhor corta, i.é., efetiva sua função ou finalidade. Cf. *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Há mais de uma concepção de *telos* no estoicismo, mas um está fora da escola estoica, que é a *ataraksia* (ἀταραξία) ou tranquilidade ou ainda imperturbabilidade, o qual seria mais exato pois o primeiro *α* é de negação e *ταραχή* (ταράσσω) é perturbação, normalmente associado ao espírito ou alma. Os estoicos em sua maioria definiam os termos de sua escola de forma muito técnica e não usavam aleatoriamente os conceitos. O termo *ataraksia* é o *telos* da escola epicurista onde, mas não somente, em *Sobre a Felicidade* (περὶ εὐδαιμονίας) Epicuro coloca que a *ataraksia* é a finalidade (*telos*) de uma vida *bem-aventurada* (*makarios*): “τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος” [grifo nosso] – o conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e a imperturbabilidade da alma, já que esta é a finalidade da vida bem-aventurada, em EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore, São Paulo: UNESP, 2002, p. 34. Os estoicos em franca divergência com os epicuristas, não usam desse termo para definir qualquer um de seus *telos*, tendo como equivalentes os termos *apatheia* (ἀπάθεια), enquanto calma ou *euroia* (εὐροία) enquanto *sereno fluxo de vida*.

especificamente sobre os fins ou finalidade última. Todos esses assuntos e conceitos irão aparecer dentro da proposta de apresentar a ética estoica mediante a questão central entre o aperfeiçoamento moral individual e a relação desse indivíduo com o comprometimento social. E aparecerão na medida que derem subsídio ou clarifiquem a questão fundamental da tese.

Quando se pensa em ética das virtudes, a referência hegemônica é a ética de Aristóteles. Aqui ofereceremos uma ética que está neste mesmo âmbito, mas que tem um horizonte de fundo diferente de época histórica – o helenismo ao invés da época clássica – o que somente por isso coloca questões e possibilidades diferentes sobre o ser humano e seu viver ético. Também vale lembrar que a escola estoica foi a que mais durou em atividade – mais de 500 anos, de 300 a.C. até mais ou menos 200 d.C. – e por isso tem um vasto e rico debate interno e com agentes externos – os cétricos, por exemplo – o que fez de sua parte teórica alcançar mais analiticidade ou rigor conceitual aprimorando muitas vezes a descrição do agente ético, principalmente da agência interna do indivíduo, i.é., seus desejos, representações, impulsos, assentimentos, juízos e emoções. Portanto, uma ética estoica, ao mesmo tempo que é como quase toda ética das virtudes do mundo grego antigo, traz diferentes contrastes sobre quem é o indivíduo e sua relação com o mundo⁵. Em um movimento contemporâneo de volta à ética das virtudes – epistemologia das virtudes, ética das virtudes no direito e na ética animal, entre outros – oferecemos mais uma perspectiva de ética deste âmbito fundamentada totalmente na escola estoica.

Lembremos também que no contraste entre outras vertentes éticas, como o utilitarismo e a deontologia, a ética das virtudes coloca uma exigência maior no indivíduo ético, pois o considera como um todo, em sua integralidade moral, e não apenas como seguidor de regras ou princípios morais ou de calculista das consequências de bens e danos das ações ou regras. Não que essas noções éticas sejam fracas ou pobres, muito pelo contrário, e qualquer pesquisa sobre a ética normativa hoje em dia evidenciará a complexidade do utilitarismo e da deontologia, mas além de exigir mais do agente moral

⁵ De forma geral, podemos dizer que para o estoicismo há duas tensões, uma interna ao indivíduo e outra externa. A primeira é entre o *animal* e o *divino*, no qual Epicteto muitas vezes faz essa referência, por exemplo, em D I.XXIX.21 onde ele diz que aquele que rouba um lampião – ou seja, tem a representação errada das coisas externas – torna-se como uma fera ou animal (*thēriōdēs*); e a outra é entre o indivíduo e a sociedade, talvez com forte influência do cinismo, onde ao mesmo tempo em que o indivíduo necessita exercitar-se contra as ações e eventos externos para não perder sua boa condição interna, tem uma relação ética social, como Epicteto coloca no *Ench.* 24.4 “Se forneceres <para a pátria> outro cidadão leal e digno em nada a beneficiarias? Sim”, em DINUCCI, A; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto*. Ed. Bilingue. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

em si, a ética das virtudes amplia o campo objetivo daquilo que é ético colocando questões não apenas de justiça ou de bem-comum, mas nas questões mais triviais de nosso dia-a-dia. Portanto, a ética das virtudes por si mesma já é mais exigente tanto no âmbito da personalidade moral quanto no âmbito de sua aplicação, no entanto, a ética estoica amplia ainda mais o campo de ação do agente do que a ética de Aristóteles⁶, por exemplo, e é mais perfeccionista em seu progresso da personalidade moral.

Uma das questões acerca da ética das virtudes é se ela coloca uma contraposição entre o indivíduo e a sociedade. Como é uma ética focada no agente alguns acusam essa ética de ser ou subjetivista ou de não levar em consideração os outros ou a sociedade. Essa dicotomia do desenvolvimento individual em contraposição ao social é ainda hoje uma das preocupações das éticas contemporâneas. Junto a isso desenvolveu-se a ideia de que agir moralmente é ter preocupações com os outros ou com o dever ou com o bem social em contraposição às inclinações subjetivas. Neste sentido, desenvolver-se individualmente não é mais do âmbito da ética, portanto, uma ética voltada ao desenvolvimento pessoal ou virou algo sem sentido – por ser “egoísta” – ou virou algo essencialmente atrelado ao trabalho ou emprego ou profissão, ou seja, do âmbito mercadológico ou econômico. Portanto, nossa tônica é apresentar a ética estoica enquanto a integralização do aperfeiçoamento moral individual em relação com o comprometimento social.

Esta tensão entre o individual e o social também estava na pauta das éticas antigas tendo Platão, Aristóteles, Epicuro e os estoicos escritos sobre isso tanto em suas éticas quanto em suas políticas (Platão e Zenão de Cítio escreveram *Repúblicas*). Não havia nessas éticas uma divisão entre o individual e o social, sendo o desenvolvimento do caráter um empreendimento moral e social ou político ao mesmo tempo, muitas vezes favorecendo o social ou o político em contraposição ao individual⁷. Nos estoicos, que é

⁶ Aristóteles e *Ética a Nicômaco*, “Mas não entendemos por suficiência viver uma vida solitária apenas para si, mas também para os pais e filhos e a mulher, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem é por natureza uma realidade social [φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος]. No entanto, isso deve ser levado dentro de certos limites, pois estendendo-o aos pais e descendentes e amigos de amigos, iria ao infinito” (1097b 5-10), em discordância com os estoicos que levam adiante essa natureza política e findam na humanidade como um todo.

⁷ No diálogo *Crítion* (ou *Critão*) este personagem que dá nome ao diálogo tenta convencer Sócrates que ele pode fugir da prisão por obra de muitos de seus amigos e não ter, então, que tomar o veneno e morrer. Pois muitos amigos e pessoas da cidade precisam de Sócrates, inclusive seus filhos e sua esposa. Sócrates dissuade *Crítion* fazendo um diálogo imaginário com a Lei da cidade onde de 50a em diante segue esse diálogo, “[Sócrates para Crítion] Então presta atenção. Se tivéssemos na iminência de fugir – ou que outro nome se lhe dê – e viessem ao nosso encontro as Leis e o Governo da cidade e nos interrogassem deste modo: Dize-nos Sócrates, que tencionas fazer? Não compreendes que o que vias pôr em execução tem o

objeto dessa tese, ficou, muitas vezes, a imagem de uma ética individualista, sem relação com a política ou com o social, dando ênfase apenas no desenvolvimento individual ético⁸, principalmente no novo estoicismo ou estoicismo romano. Em Epicteto, principalmente, onde temos mais escritos originais de suas aulas, ficou a imagem da autonomia e autarquia pessoal em contraposição ao mundo exterior sempre tão ameaçador e inimigo da paz interior. Não há dúvida de que Epicteto joga no indivíduo uma carga muito grande de responsabilidade no desenvolvimento ético de sua própria personalidade moral, mas mostraremos aqui que isso não o destacou, em sua ética, da consideração com o social e, além dele, mostraremos uma ética estoica especificamente voltada ao social que integraremos com a ética de Epicteto para mostrar um desenvolvimento ético individual que tenha no comprometimento social não apenas sua manifestação de aperfeiçoamento moral, mas que se fundamente nesse aspecto social também seu desenvolvimento da personalidade moral. Nossa tese é uma proposta

fim exclusivo de destruir a nós outras, as Leis, e a toda a cidade, tanto quanto depende de ti? Ou és de parecer que pode subsistir e não ficar subvertida uma cidade em que careçam de autoridade as decisões legais, por poderem deixa-las írritas ou destruí-las os particulares? Que responderíamos, Críton, a essa pergunta e a outras do mesmo estilo? Quanta coisa não diria alguém a esse respeito, principalmente se fosse orador a favor dessa lei destruída por nós, que exige o cumprimento cabal das sentenças emitidas”? Daí segue o diálogo no qual Sócrates defende as leis e os acordos legais acima de sua individualidade. Na *Ética a Nicômaco* Aristóteles escreve, “[...] pois, mesmo que o bem do indivíduo e o da cidade sejam o mesmo, é evidente que será muito maior e mais perfeito alcançar e preservar o da cidade; porque certamente, já é desejo procurar-lo para um somente, pois é mais belo e divino para um povo e para cidades. Este é, pois, o objeto de nossa investigação, que é uma certa disciplina política”, em 1094b 5-10.

⁸ Giovanni Reale faz essa contraposição entre o momento histórico *clássico* – Sócrates, Platão e Aristóteles – e o *helenismo* – a partir da morte de Alexandre Magno em 323. a.C. - e o tipo de comprometimento das éticas filosóficas entre elas. Diz ele que há uma radical mudança na vida do espírito grego, “[...] o fator mais importante a incidir nesse sentido foi certamente a ruína da *polis*”, em REALE, Giovanni. *Filosofias Helenísticas e Epicurismo: história da filosofia grega e romana*, p. 5. Também Werner Jaeger aceita essa perspectiva da *polis* clássica como fundamental dentro da estrutura social e da direção espiritual das éticas clássicas. Para ambos autores, a estrutura social da *polis* não permitia ver o indivíduo como destacado, “Na medida em que o engloba no seu *cosmos* político, o Estado dá ao homem, ao lado da vida privada, uma espécie de segunda existência, o βίος πολιτικός. Todos pertencem a duas ordens de existência, e na vida do cidadão há uma distinção rigorosa entre o que lhe é próprio (ἴδιον) e o que é comum (κοινόν). O homem não é só “idiota”; é “político” também. Precisa ter, ao lado da habilidade profissional, uma virtude cívica genérica, a πολιτικὴ ἀρετή, pela qual se põe em relações de cooperação e inteligência com os outros, no espaço vital da *polis*”, em JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira, 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 144. Foi essa ruína da *polis* que se efetivou a partir da queda de Alexandre, o Grande. Ali realizou a ruptura entre o homem e sua pátria, ou entre homem e cidadão. Escreve Reale, “[...] o homem, não podendo mais pedir à Cidade, ao *ethos* do Estado e aos seus valores os conteúdos da própria vida, foi coagido, pela força dos acontecimentos, a fechar-se em si mesmo, a buscar no seu íntimo novas energias, novos conteúdos morais e novas metas pelas quais viver. Assim o homem descobriu-se como indivíduo. [...] A educação cívica do mundo clássico formava cidadãos; a cultura a partir da era de Alexandre forjou indivíduos”, REALE, Giovanni. *Filosofias Helenísticas e Epicurismo: história da filosofia grega e romana*, p. 7. Se há certa coerência nesta visão destes dois autores, entre a relação de momento histórico e as direções das éticas filosóficas de cada momento, ela não se efetiva para os estoicos nem mesmo para Epicteto, o mais perfeccionista moral dentre os filósofos estoicos e que viveu no estoicismo romano. Nem ele separa indivíduo do âmbito social e muito menos o coloca somente na comunidade local, mas o integra como um *cosmopolita*.

integrativa de uma ética estoica que dê conta tanto do desenvolvimento da personalidade moral quanto das relações sociais que esse indivíduo tem em sua vida. Normalmente essas perspectivas são vistas em separado na pesquisa estoica ou a partir de apenas uma das éticas, a social ou a individual. O que percebemos é que a perspectiva isolada de apenas uma delas não dá conta ou do social ou do aperfeiçoamento moral individual. É preciso realçar o social em Epicteto tanto quanto o individual em Hiérocles. Ao integrarmos essas duas éticas teremos uma ética que leve em conta tanto o desenvolvimento ético individual quanto a consideração aos outros e ao comprometimento social e assim teremos uma noção mais ampla da ética no estoicismo.

Neste sentido não podemos deixar de lado Aristóteles, pois sua ética já é um projeto de desenvolvimento ético dentro da política, sendo a própria ética nicomaqueia uma ética do indivíduo político e não do indivíduo por si.

Se existe, pois, algum fim de nossos atos que queremos por ele mesmo e os demais [atos] por eles, e não escolhemos tudo por outra coisa – pois assim se seguiria até o infinito, de sorte que o desejo seria vazio e vão –, é evidente que este fim será o [maior] bem e o melhor. [...] se é assim, temos que tentar compreender de um modo geral qual é e a qual das ciências ou faculdades pertence. Pareceria que há de ser o da mais principal e eminentemente diretriz. Tal é manifestadamente a política⁹.

Também importante salientar,

Mas não entendemos por suficiência viver uma vida solitária apenas para si, mas também para os pais e filhos e a mulher, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem é por natureza uma realidade social [φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος]¹⁰.

A nossa proposta aqui é na direção da ética aristotélica, no entanto, os estoicos levaram à cabo processos e termos técnicos em sua ética que a diferencia substancialmente da ética de Aristóteles. Embora essas duas éticas tenham esses traços gerais comuns, mostraremos aqui uma ética estoica onde certas particularidades a diferenciam da ética de Aristóteles.

⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Julián Marías, Madrid: CEPC, 1959, 1094 a 15-25.

¹⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, 1097b 5-10.

A ética estoica enquanto uma ética das virtudes, preocupa-se com o *bem-viver*,

“[...] A ética estoica não era ética no sentido moderno da palavra - não era, isto é, preocupada com questões de certo e errado moral. Em vez disso, estava preocupada com o que se deve fazer para ter uma boa vida¹¹.

Algumas escolas filosóficas antigas tinham repostas diferentes para essa pergunta fundamental, no entanto, todas estão vinculadas a partir da perspectiva do indivíduo enquanto agente modificador de sua própria postura, modo de pensar, agir, em suma, seu próprio caráter. Essa pergunta fundamental também tem várias perspectivas – o bem, a finalidade, a natureza, o valor, a virtude –, mas, no nosso caso, vamos investigar como organizar nossas vidas pelo entendimento de como avaliar bens e valores de relação social a partir de nossa constituição enquanto indivíduos morais. E é na escola estoica que vamos desenvolver essa pesquisa ética¹².

Há, então, uma possível integração entre o comprometimento social e o individual na ética estoica e não uma contraposição ou dilema entre elas, como costuma-se pensar sobre o estoicismo. De caráter prático, essa ética visa nortear a busca do indivíduo ou pela *eudaimonia* ou pela vida serena¹³ considerando suas relações sociais. Antônio Carlos Oliveira Rodrigues escreve,

A vista disso, a *hé philosophía* – não se pode deixar de notar - era para eles uma *arte de viver*, uma *tecnologia da vida*, e jamais especulação em torno do que quer que seja. Constitui-se essencialmente em um manancial de linhas

¹¹ KING, C. *Musonius Rufus: lectures & sayings*. California (EUA): CreateSpace, 2011, p. 10.

¹² A ética antiga tem como pressuposto de seu desenvolvimento não a adesão a regras externas ou leis positivas, sejam sociais ou do direito. O reino da ética é o reino do pensamento, do *logos*, da liberdade, da autonomia (inclusive de regras e preceitos externos), da autodeterminação da vida interior. É, em suma, a capacidade racional e autodeterminada de construção de seu próprio caráter. As leis e preceitos referentes à ética, que são, na grande maioria das vezes meta físicas, não são leis a serem obedecidas cegamente, mas assimiladas voluntariamente através da prática atenta e constante – *askēsis* – e da atenção ao *logos* intemo em relação ao *logos* divino. Escreve Katerina Ierodiakonou, “É claro que é verdade que o objetivo mais elevado do estoico era aprender como se conduzir na vida, mas nenhum filósofo estoico jamais duvidou que isso se baseasse na compreensão da verdade e na verdadeira compreensão do mundo. É essa compreensão do desígnio da natureza do mundo em geral e dos seres humanos em particular que molda, de acordo com os estoicos, nossa noção do bem e, portanto, nosso comportamento com base nessa noção”, em IERODIAKONOU, K. (ed.). *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999, p. 18.

¹³ *Euroia* (εὐροια) é o termo para “serenidade” que, literalmente, significa *bom fluxo*.

reguladoras que traçam o modo de se proceder para se alcançar a plena liberdade para todos os que observem suas fórmulas de felicidade¹⁴.

Na pesquisa dessa integralização entre o aperfeiçoamento individual do caráter e as relações sociais das quais estão implicadas o indivíduo, vamos nos concentrar em duas perspectivas éticas dentro da escola estoica no chamado período *helenismo*¹⁵: a de Epicteto¹⁶ e a de Hiérocles¹⁷, o primeiro do século I d.C. e o último do século II d.C.

Ambos têm éticas próprias que são, ao mesmo tempo, ortodoxas e inovadoras dentro da escola estoica, no entanto parecem, à primeira vista, irreconciliáveis ou incompatíveis, pois a primeira, de Epicteto, trata de uma avaliação de bens e valores que leva em conta o par bem/mal em relação à nossa natureza humana individual e essa avaliação é independente das relações exteriores. Essa é a ética da *proaïresis* (προαίρεσις) em Epicteto. Já a segunda, de Hiérocles, é uma avaliação de bens e valores que leva em conta a natureza específica de cada animal (no caso da ética, a natureza humana) conectada à natureza das relações que esse animal estabelece em sua vida, sejam relações naturais como pai, mãe ou filho ou adquiridas, como político ou trabalhador, i.e., relações exteriores às quais a ética da *proaïresis* não leva em conta. É a ética dos *kathēkonta* (καθήκοντα). Essas éticas, levadas a termo, parecem incompatíveis e irreconciliáveis em um primeiro momento, pois uma desenvolve um caminho ético individual com total afastamento daquilo que é exterior ao indivíduo enquanto a outra se desenvolve em

¹⁴ Em RODRIGUES. A. C. *Epicteto e Libertação*. In Prometheus Journal of Philosophy, número 27 maio-agosto/2018, p. 149-160, p. 152.

¹⁵ *Geschichte des Hellenismus* (1836-43), de J. G. Droysen, onde o termo *Hellenismus* é cunhado pela primeira vez para designar a civilização do mundo de língua grega após a morte de Alexandre Magno em 323 a.C. A época de Platão e Aristóteles é considerada a época *clássica*. Também em J. A. Cardona, “Tradicionalmente, três períodos históricos foram distinguidos na antiguidade helênica: o da grande Grécia clássica da polis (cidades-estados), o da dominação macedônia e o da submissão ao Império Romano. O segundo deles, que se estende desde o último terço do século IV a.C. até o século I a.C., era conhecido como período helenístico e geralmente era considerado um estágio de transição simples entre os tempos áureos da pólis e o domínio romano”, em CARDONA, J. A. *Estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos*. Espanha: Impresia Ibérica, 2015, p. 12. Nosso foco será em dois filósofos da escola estoica, Epicteto e Hiérocles, ambos do início de nossa era. A escola estoica iniciou por volta de 300 a.C. com Zenão de Cítio e teve três fases históricas, sendo o estoicismo antigo com seu fundador, Zenão de Cítio, Cleantes e Crísipo. Houve o estoicismo médio, iniciado historicamente por volta de 180 a. C. com Panécio e depois Possidônio. A terceira fase história é o estoicismo imperial ou romano ou o novo estoicismo onde aparecem Mussônio Rufus (professor de Epicteto), Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, como seus expoentes, mas ainda teve outros um dos quais será tratado nesta tese, que é Hiérocles.

¹⁶ Epicteto (c. AD 55–135), foi servo de um senhor chamado Epafroditus, um poderoso intermediário na Roma de Nero e ele mesmo um homem que conquistou sua liberdade. Teve lições da filosofia estoica com o mestre Mussônio Rufus, grande professor estoico de sua época. Epicteto tinha uma saúde frágil, era manco, manteve-se solteiro até quase os fins de seus dias, era pobre, não tinha posses, tendo uma casinha que nem fecha va a porta pois tinha apenas um colchão de palha, uma esteira velha e um lampião de barro, pois roubaram-lhe o de ferro.

¹⁷ Hiérocles foi um filósofo estoico na primeira metade do século II d.C., um neo-estoico ou estoico romano.

relação às coisas que são exteriores ao indivíduo e aí se fundamenta. Como duas éticas tão diferentes estão associadas à mesma escola filosófica?

Tentaremos mostrar que a ética estoica, a partir desses filósofos, tem como propósito a boa vida social do indivíduo ao mesmo tempo em que ele é o único responsável pela sua própria *eudaimonia* ou sereno fluxo de vida (*euroia*). A ética de Epicteto é centrada no termo *proaïresis*¹⁸, e a de Hiérocles é uma ética com ênfase no termo *kathēkonta*, ambos conceitos que estudaremos com mais atenção adiante, mas vale deixar claro que a *proaïresis* em Epicteto é um conceito que estabelece os exercícios e atos corretos em relação ao indivíduo consigo mesmo e seu desenvolvimento moral ou de caráter, e *kathēkonta* estabelece os *atos adequados* em relação às relações sociais exteriores que iniciam nas relações mais próximas ao indivíduo enquanto filhos(as), pais e irmãos(ãs), mas estendem-se até a humanidade inteira. Considerando que o indivíduo não é separado do social, como toda ética estoica deixa clara, isolado no mundo ou no *cosmos*, veremos que mesmo o desenvolvimento da ética da *proaïresis* em Epicteto acaba por levar em conta as relações sociais desse indivíduo. E é aí que vamos integralizar essas duas éticas e mostrar que em composição elas dão conta do aperfeiçoamento integral ético tanto do caráter quanto da vida social, aliás, a primeira em função da segunda¹⁹.

Em Epicteto vamos nos guiar pelas suas *diatribes* ou *discursos* compilados pelo seu aluno Lucio Flávio Arriano Xenofonte de Nicomédia [Lucius Flavius Arrianus²⁰] e em

¹⁸ Na dissertação de mestrado, o autor da tese aqui apresentada desenvolveu uma visão geral da ética do bem viver em Epicteto centrada no termo *proaïresis*, o qual definiu como *eu moral*. Algumas correções e atualizações desse termo serão apresentadas aqui e uma nova definição será dada, no entanto, a ideia geral de *proaïresis* como um conceito abrangente de um *eu* será reafirmada. Cf. FONTOURA, F. *A Ética do Bem Viver em Epicteto*. Porto Alegre: Fi, 2017. Retomaremos aqui o termo *proaïresis* em um aspecto mais específico para integrarmos esse conceito com a ética dos *kathēkonta* (καθήκοντα), uma ética especificamente social no estoicismo, principalmente sobre a perspectiva do filósofo estoico Hiérocles. Além do âmbito da dissertação, a tese visa dar uma abrangência maior ao tópico da ética estoica agregando outros termos e outras perspectivas que normalmente não estão ao alcance de quem entra em contato com o estoicismo de forma mitigada ou parcial.

¹⁹ Em uma visão ontológica diferente da que se tem sobre a sociedade como composta de indivíduos, o estoicismo nos convida a pensar que sem social não há indivíduo, pois este somente é em relação ao social.

²⁰ Como Sócrates, Epicteto nada escreveu. Seu aluno Lúcio Arriano redigiu oito livros que acabou chamando de *Diatribes* (διατριβή, estudo) ou *Discursos*. Nos sobraram quatro desses livros e mais uma compilação deles que se chamou de *Encheirídion* (ἐνχειρίδιον) ou *Manual*, também realizado por ele. Sobre o *Encheirídion* nos diz Aldo Dinucci, “O termo grego *encheirídion* se diz do que está à mão, sendo equivalente ao termo latino *manualis*, “manual” em nossa língua. Significa também “punhal” ou “adaga”, equivalente ao latino *pugio*, arma portátil usada pelos soldados romanos atada à cintura. Simpício, em seu *Comentário ao Encheirídion de Epicteto*, diz-nos que Arriano, que escreveu o *Encheirídion*, “sintetizou as coisas mais importantes e necessárias em filosofia a partir das palavras de Epicteto para que estivessem à vista e à mão” (192-20 s.), DINUCCI, A; JULIEN, A. *O Encheirídion de Epicteto*. Edição bilingue, Textos e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012, p. 3. Vale uma perspectiva desse *Manual* por Antonio Carlos de Oliveira Rodrigues, “O *enquirídio* descansa inteiro na crença arraigada de que o discurso interior é o principal agente transformador das *disposições íntimas*.”

Hiérocles vamos nos guiar por um dos seus tratados que nos restou, *Sobre Atos Adequados*²¹. Iremos ver que a ética da *proaïresis* em Epicteto tem como objetivo o desenvolvimento da *autarkeia*²² (αὐτάρκεια ou *autossuficiência*) e a *enkrateia* (ἐγκράτεια ou *autocontrole*) e, para isso, ele restringe o campo de ação do indivíduo à esfera judicativa dos juízos racionais, i.é., sua *vida mental*. Já a ética de Hiérocles, nos *Atos Adequados*, desenvolve uma ética de ação com uma abrangência para além da esfera dos juízos racionais, i.é., além da *vida mental* do próprio indivíduo, estendendo-se, assim, às coisas e relações exteriores. A tese estabelecerá uma integralização entre elas, mostrando que a ética estoica só tem sentido se compreendida como um exercício individual de caráter em relação aos comprometimentos sociais que também fundamentam seu desenvolvimento.

Muito já se escreveu sobre cada um desses conceitos – *proaïresis* e *kathēkonta* -, mas não em associação entre eles. A novidade da tese é apresentar dois termos éticos estoicos que normalmente são tratados em separado. Nessa integração entre esses dois termos surgirá uma proposta ética mais integrada dentro do estoicismo que, afinal, era a perspectiva deles, pois tratavam todos seus campos de estudo de forma orgânica e não analiticamente separados²³. Como subproduto para o estudo do estoicismo, definiremos alguns termos estoicos de forma mais ampla para efetivarmos essa integração. A pesquisa foi feita toda em cima dos textos e termos gregos nos originais para um melhor rigor conceitual, o que não dirime, ao contrário, pode ampliar, as discussões sobre as interpretações desses mesmos termos.

Está enraizado fundamente no ideal de transformação pelo viés da autocompreensividade”, em RODRIGUES, A. C. *Epicteto e Liberdade*. In *Prometheus Journal of Philosophy*, número 27 maio-agosto/2018, p. 149-160, p. 150-151.

²¹ A tradução preferencial dos pesquisadores para καθήκοντα é *atos apropriados* ou *devidos*. No capítulo sobre os *kathēkonta* iremos esclarecer nossa escolha por *Atos Adequados*. Temos dois tratados de Hiérocles, sendo um deles *Elementos de Ética* (Ἐροκλέους Ἠθικ[ῆ] Στοιχείωσις) do qual ele trata da *oikeiōsis* (οἰκείωσις) e seus desdobramentos individuais (Cf. DINUCCI, A. *Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto*, p. 57-70. IN: *Cosmópolis mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*. Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho, Delfim Leão (Org.). Coimbra: imprensa de Coimbra, 2016). No tratado *atos adequados* ele trata da relação sócio-cosmopolita inerente ao indivíduo.

²² “Embora Aristóteles sustentasse que a virtude por si só não é uma condição suficiente para a *eudaimonia*, uma vez que alguns bens externos também são definitivamente necessários, havia outra forte tendência no pensamento ético grego antigo originado em Sócrates e passando por Antístenes, os cínicos e depois para os filósofos helenistas, que enfatizou fortemente a autossuficiência (*autarkeia*)”, STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus ana happiness as freedom*. Great Britain: Continuum, 2007, p. 1. Essa é a ideia concebida e radicalizada pela escola estoica que tem origem tanto em Sócrates quanto nos Cínicos.

²³ Em Diogenes Laertius VII.40 (daqui para frente, DL), “Os estoicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca a lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física”.

Ambos os filósofos que estudaremos aqui, Epicteto e Hiérocles, têm suas perspectivas éticas na ortodoxia das doutrinas da escola, voltando muitas vezes tanto a Zenão quanto a Crísipo e até a Sócrates²⁴ ou ao cinismo, então faremos uma pesquisa dos termos centrais de suas éticas também dentro da história da escola estoica e suas discussões a respeito deles, mas somente naquilo que concerne ao interesse de nossa pesquisa.

Em Epicteto o termo *proaïresis* tornou-se central de tal forma que não havia sido assim considerado antes por nenhum filósofo anterior a ele no estoicismo²⁵. Torna-se, então, um termo *técnico*, sendo usado e definido de forma radical e diferente e tendo um valor muito maior dentro de sua concepção ética do que na história da escola²⁶. Em Hiérocles, o termo *kathēkonta* toma uma proporção já aventada em alguns escritos anteriores a ele, mas ele traz esse conceito como um forte viés ético social em sua imagem dos círculos concêntricos²⁷.

Dentro dos objetivos específicos desta pesquisa está a tentativa de contribuição tanto para um estudo das éticas das virtudes em todos os campos que ela possa atuar e tem atuado contemporaneamente, mas agora com uma perspectiva estoica, quanto para o esclarecimento para o público em geral que tem uma visão superficial sobre a ética estoica no sentido de que ela é radicalmente individualista e não voltada à consideração dos outros ou da sociedade. Mostraremos a ética estoica enquanto uma ética voltada aos comprometimentos sociais e à consideração com os outros como importância também de um desenvolvimento ético individual. No campo geral da ética filosófica podemos contribuir com uma concepção ética que está no campo da ética das virtudes, onde o

²⁴ Na historiografia da escola estoica, costuma-se dizer que ela tem três momentos históricos, sendo o *estoicismo antigo* aquele que tem a partir de seu fundador, Zenão de Cítio e dois de seus discípulos mais proeminentes, Cleanthes e Crísipo. Outro momento histórico da escola é que se costuma chamar de *estoicismo médio*, dos quais Panécio e Possidônio são seus representantes mais proeminentes. Finalmente, um terceiro momento histórico seria o chamado *estoicismo imperial* ou *novo estoicismo* dos quais seus representantes mais eminentes são Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio.

²⁵ Durante a tese faremos algumas menções ao mesmo termo usado em Aristóteles em sua ética, mas apenas para marcarmos as diferenças e não para fazermos um comparativo entre as éticas.

²⁶ A figura de Sócrates para Epicteto é fundamental quando analisarmos sua ética da *proaïresis*. A. A. Long diz, “Os discursos estoicos de Epicteto são claramente marcados pela figura de Sócrates. Nenhum outro filósofo, nem mesmo Zenão ou Diógenes é nomeado com tanta frequência. Epicteto vê Sócrates como a única figura que melhor autoriza e exemplifica tudo o que ele está tentando dar a seus alunos em termos de metodologia filosófica, autoexame e um modelo de vida para eles imitarem. Esta coincidência surpreendentemente explícita entre os objetivos de Epicteto e Sócrates torna o estoicismo dos discursos particularmente distinto”, em *The Socratic Imprint on Epictetus’ Philosophy*, em STRANGE, S. K.; ZUPKO, J. *Stoicism: Traditions and Transformations*. England: Cambridge University Press, p. 10.

²⁷ Iremos ver essa imagem com mais detalhes adiante.

agente é o ponto de partida, mas que considera esse agente implicado socialmente em suas relações de forma mais abrangente do que a ética aristotélica, a grande referência em ética das virtudes.

A tese terá cinco capítulos. No primeiro capítulo, além da Introdução, vamos dar uma visão ampliada do horizonte da ética estoica e uma perspectiva disputada sobre uma pretensa divisão desse campo de estudos na filosofia estoica. A ética estoica, desde seu fundador Zenão de Cítio, desenvolveu duas concepções éticas, uma para o sábio e outra para o homem ou indivíduo comum? Há duas formas de valorar uma boa vida no estoicismo? Há dois *fins últimos* (*telos*) na ética estoica? Para responder a isso, faremos também um resumo sobre a noção de valor no estoicismo.

Estabelecido o horizonte da ética estoica, no capítulo dois investigaremos sobre os *kathēkonta* ou, *atos adequados* com ênfase em Hiérocles, mas faremos uma recapitulação do termo na história da escola para trazer e reforçar algumas características que estão já pressupostas em Hiérocles sobre esse conceito. *Kathēkonta* enquanto atos adequados sociais, atos em relação às coisas preferíveis e a relação dos *atos adequados* com o aperfeiçoamento moral.

No capítulo três investigaremos o termo *proaïresis* em Epicteto, mas, ao invés de fazer um sobrevoo pelo conceito, iremos direto às relações que ele tem com outros conceitos-chave dentro da ética de Epicteto. Será um resumo dessas relações conceituais, apenas para dar ênfase na abrangência do termo *proaïresis* e sua importância na ética de Epicteto. Após essa incursão do conceito de *proaïresis* nas relações com outros conceitos-chave, iremos dar uma definição de *proaïresis* para então relacioná-lo com os *indiferentes preferíveis* (*proēgmena*) os quais fazem parte os *kathēkonta* ou *atos adequados*.

A partir dessa aproximação final no capítulo três, entre *proaïresis* e *kathēkonta*, no capítulo quatro faremos a relação de integralidade entre os conceitos e defendermos nossa tese de que a ética estoica está voltada para um indivíduo moral socialmente fundamentado.

No capítulo cinco faremos as considerações finais dando uma revisada na tese e propondo essa integralização ética entre esses dois conceitos de uma ética estoica como um novo modo de pensar a ética estoica como alternativa às éticas existentes.

Vamos agora dar uma concepção mais geral da ética estoica para circunscrever melhor o âmbito de nossa pesquisa.

1.1 *Ética estoica: um panorama*

A ética estoica, antes de tudo, é para ser vivida, é uma *técnica do (bem) viver (technē peri ton bion)*²⁸. No entanto, essa *técnica* tem uma parte teórica, o *saber*, os princípios teóricos que proporcionam a capacidade (*dynamēis*) de realizar algo material²⁹. A apropriação desses princípios tem uma característica terapêutica ou de autotransformação iniciando pelo *interior* do indivíduo até sua prática³⁰. Como diz Ludwig Edelstein, “A filosofia estoica era completamente determinada ‘por uma necessidade prática’ e não por um desejo desinteressado de saber³¹”. No momento em que o pupilo da escola compreendeu o estoicismo ele definitivamente *mudou* seu modo de vida na prática, pois

²⁸ Escreve Diogo da Luz, “[...] como Epicteto mesmo defende, existe uma técnica que trata especificamente da vida e que está à disposição daquele que trilha o caminho da virtude, sendo própria para isso: a filosofia. Ela é a arte de viver, segundo o filósofo, pois serve para viver bem, assim como outras técnicas servem para executar bem suas tarefas atinentes, como tocar bem um instrumento ou escrever bem um texto”, em LUZ, D. *O Hábito como Exercício Filosófico em Epicteto*. In Prometheus Journal of Philosophy, número 27 maio-agosto/2018, p. 81-96, p. 84.

²⁹ Stob. II 7, 5 b 4.

³⁰ “A própria Stoa não pretendia propor um sistema doutrinário rígido, destinado a sobreviver no mundo fechado da história da filosofia; queria ser uma arte de viver, capaz de iluminar o homem sobre o seu destino e permitir-lhe cumpri-lo em todas as contingências possíveis”, p. XVII. Na contemporaneidade Pierre Hadot, filósofo francês, retoma a filosofia antiga como um modo de viver radicalmente diferenciado daqueles que não professavam uma vida filosófica. Uma vida filosófica era uma escolha existencial de certo modo de viver, uma experiência de certos estados internos e disposições, portanto uma arte do bem-viver e da autotransformação. Para ele a filosofia antiga é tanto uma “terapêutica das paixões” uma “conduta de vida” quanto uma “transformação da visão de mundo” e uma “metamorfose da personalidade”. Cf. HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, Coleção Filosofia Atual, 2014, e também dele *What is ancient philosophy?* Trad. Michael Chase, London: Cambridge, 2002. Em *The Morality of Happiness*, Julia Annas coloca, “Antigas teorias éticas preocupam-se com a vida do agente como um todo e com seu caráter. [...] A ética antiga, além disso, não se baseia na ideia de que a moralidade é essencialmente punitiva ou corretiva, a noção de que a moralidade é uma vida hostilizada e perseguida em todos os lugares por imperativos e deveres desagradáveis, e que sem eles você não tem moralidade. Suas noções principais não são as de obrigação, dever e obediência a regras; em vez dessas noções ‘imperativas’, ela usa noções ‘atraentes’ como as de bondade e valor. Antigas teorias éticas não presumem que a moralidade é essencialmente exigente, sendo a única questão interessante: quanto ela exige, em vez disso, o ponto de vista moral é visto como aquele que o agente naturalmente virá a aceitar no curso de um desenvolvimento normal não reprimido”, p. 4. A forte ênfase que esses autores dão à parte prática da ética estoica (e da física e da lógica também) pode esconder o fato de que eles têm uma robusta parte teórica e que muito foi trabalhada e revisada durante a vida ativa da escola estoica. Que a finalidade dessa parte de princípios teóricos era a prática da melhor vida, não há dúvida, mas a aderência a esses princípios era fundamental. Não fica muito longe da ética aristotélica a divisão entre virtudes teóricas (as *technai*) e as virtudes práticas (*dynamēis*) às quais o próprio Crisipo em Stob. II 7, 5 b 4 fala.

³¹ EDELSTEIN, L. *The Meaning of Stoicism*. United States: Harvard University Press, 1966, p.15.

essa é a proposta da escola. Mas esse é apenas um dos aspectos do *aperfeiçoamento moral* estoico, como diz Rodrigo Braicovich,

O tópico extremamente complexo do aperfeiçoamento moral no estoicismo pode ser abordado a partir de pelo menos duas perspectivas diferentes (mas complementares): a) ensino ético; b) exercícios éticos. A primeira perspectiva [...] diz respeito ao agente que produz (ou tenta produzir) uma certa mudança no aluno (ou, considerada dentro da analogia filosofia-medicina, o paciente), uma mudança que irá, idealmente, deixar este último mais perto de ser um indivíduo totalmente virtuoso. A segunda perspectiva, que me interessa aqui, diz respeito à questão de quais atividades (sejam físicas ou intelectuais) o aluno pode realizar por si mesmo para atingir esse mesmo objetivo, e não envolve (necessariamente) outra pessoa: os exercícios éticos podem ser inicialmente pensados como atividades que alguém deveria - ou, pelo menos, poderia - realizar isoladamente³².

Iremos dar ênfase também na parte dos exercícios ou práticas éticas fundamentalmente na relação da *proaïresis* com os *kathēkonta*, tanto na parte individual, como coloca acima Braicovich, quanto na parte onde esse *aperfeiçoamento moral* se conecta com o mundo ao seu redor e aos outros.

Vale também lembrar que a virtude moral, para o estoicismo, é a perfeição específica da natureza humana³³. E ela está relacionada ao fim último ou o *telos* da ética estoica que procura garantir a *eudaimonia* (εὐδαιμονία) ou a *euroia* (εὐροια ou suave fluxo de vida ou serenidade)³⁴. Os ensinamentos combinam uma prática intensa e um

³² BRAICOVICH, R. S. *On the Notion of Ethical Exercises in Epictetus*. In Prometheus Journal of Philosophy, Ano 7, número 15 Janeiro-Junho/2014, p. 125-138, p. 126. Uma definição que ele coloca de exercícios éticos é “[...] certas atividades que o agente pode realizar de forma consciente e voluntária que o habilitarão a realizar ações futuras de uma maneira (cada vez mais) virtuosa”, p. 131.

³³ O *naturalismo* da ética estoica é especificamente, neste trabalho, sobre a *natureza humana*. Diz Julia Annas em *The Morality of Happiness*, “O antigo apelo à natureza é um apelo ao que é a natureza humana. Devemos fazer da virtude a coisa mais importante de nossas vidas, segundo os estoicos, porque é isso que está de acordo com a natureza humana. Devemos cultivar as virtudes apenas porque nos permitem alcançar o verdadeiro prazer, segundo os epicuristas, porque isso está de acordo com a natureza humana. Embora eles discordem sobre o que a natureza humana requer para seu cumprimento, eles concordam que é a natureza humana que devemos olhar, se quisermos determinar o lugar apropriado da virtude em nossas vidas”, p. 136. Neste sentido, a *natureza humana* é vista tanto como aspectos ou potencialidades de nós mesmos dos quais temos que desenvolver para viver neste mundo (são inescapáveis nossos, de nossa responsabilidade), quanto uma *norma* de finalidade do bem-viver na qual nossas potencialidade ou aspectos devem dirigir-se nos seus desenvolvimentos. Essa última, enquanto *norma*, é dada tanta pela *natureza humana* enquanto tal (sua identidade) quanto pela *natureza cósmica* que abrange o todo.

³⁴ Sem dúvida que a ética estoica tem *telos eudaimônico*, mas coloca outros fins que participam ou se efetivam junto a esse *telos*, sendo a *euroia* (εὐροια) um deles. Na passagem da *Diatribes I* de Epicteto, Livro IV linha (em grego) 6, ele diz, “τί ἔργον ἀρετῆς; εὐροια” [qual a atividade/finalidade da virtude? A serenidade], sendo ἔργον (*ergon*) aqui possível traduzir como *finalidade*, i.é., *finalidade do exercício* ou *atividade* da virtude. Cf. FONOTURA, F. *A Ética do Bem-viver em Epicteto*. Porto Alegre: Fi, 2017, capítulo 5, *Virtude e euroia*, p.103 ss. Também em Hans von Arnim, no livro de Zenão, sobre a ética, 184

também intenso autoexame fazendo de sua ética um exercício do caráter moral³⁵. A *proaïresis* define esse exercício interno do indivíduo independente das coisas externas, já os *kathēkonta* definem os exercícios às coisas externas e às *ações adequadas* a elas.

Como uma ética prescritiva, no entanto, ela não é uma *lei* no sentido estrito, e nem eram os estoicos proselitistas. Aceitar e viver de acordo com a doutrina estoica era uma escolha de cada um e não ficavam eles maldizendo aqueles que não viviam filosoficamente³⁶.

Stobaeus Ecl. II p. 77,20 W *eudaimonia* é o sereno curso de vida (εὐδαιμονία δ' ἔστιν εὖ ποια βίου). Antônio Carlos de Oliveira Rodrigues escreve, “a *eurôia biou*, o fluir suave e livre da vida, o curso fácil no caminho; assim como as águas abundantes de um rio que seguem seu curso serenamente, aceitando em seu seio os detritos que se lhe são lançados, sem interromper a corrente que vai dar no grande mar”, em RODRIGUES, A. C. *Epicteto e Libertação*. In Prometheus Journal of Philosophy, número 27 maio-agosto/2018, p. 149-160, p. 153.

³⁵ Sobre o treino para o desenvolvimento do caráter, “A título de introdução, para Epicteto, os atos determinam hábitos, e hábitos o caráter; o que significa que os atos também determinam o caráter, o que torna os atos, e não os hábitos, o caráter ou o que não é, a realidade psicológica básica. (Isso, como veremos, é generalizado.) Além disso, a mudança de caráter é efetuada alterando os atos correspondentes (em vez de lembrar), e determinando se a tentativa de formação ou transformação de hábito foi bem-sucedida observando os atos relevantes”, em XENAKIS, J. *Epictetus – philosopher-therapist*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969, p. 72.

³⁶ Brad Inwood defende a tese de que os princípios éticos dos estoicos não são prescritivos ou normativos por si mesmos e nem pela natureza mesma, mas que o modelo de raciocínio ético deles não determina ações aos agentes morais, mas prescreve métodos de procedimentos dentro de uma estrutura de princípios gerais morais. Neste sentido, os princípios gerais (ou *decreta* em Sêneca) não são imperativos, nem universais nem substantivos, mas são maneiras de efetivar a deliberação a través da dialética. Escreve Inwood, “Mitsis considera isso um decreto no sentido de uma liminar para agir. Mas, embora as ações ordenadas pelo *praecepta* [regras] sigam diretamente dele, há muita pouca injunção no que Sêneca diz - é (como seria de esperar da introdução de *decreta* de Sêneca) uma afirmação dos princípios do tópico da física dos estoicos (holismo, teleologia racional, entendimento parcial do cosmos) e do fundamento natural da sociabilidade humana. Não é uma regra universal ou lei da natureza que ordena esses comportamentos em todos os casos particulares. Pelo contrário, a *praecepta* que ordena ações-tipo mais específicas de respeito mútuo decorre dela”. Cf. INWOOD, B. *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*. in IERODIAKONOU, K. *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999, pp. 95-127, p. 119. Edmund Husserl afirma a diferença entre *leis ideais* e *regras práticas* em suas *Investigações Lógicas: prolegômenos à lógica pura*, “Chamamos a atenção, nomeadamente, para que as leis lógicas, consideradas em si e por si, não são de modo nenhum princípios normativos no sentido de preceitos, i.é., princípios a cujo *conteúdo* pertence exprimir como se *deve* julgar. Tem de se diferenciar totalmente entre leis, que *servem* para a *normalização* das atividades de conhecimento, e regras, que contêm o *pensamento dessa mesma normalização* e que as exprimem como universalmente obrigatórias”. Diz ele que “[...] *toda* verdade geral, independentemente do domínio teórico a que pertença, pode servir para a fundamentação de uma norma geral do julgar correto”, mas “[...] somente pela introdução do pensamento normativo a lei se transforma em regra”. Como exemplo ele coloca $(a + b) - (a - b) = a^2 - b^2$, i.é., “[...] o produto da soma e da subtração de dois números quaisquer é igual à subtração dos seus quadrados. Nada se diz acerca do nosso julgar e da maneira como ele *deve* decorrer, estamos perante uma lei teórica e não uma regra prática”, em HUSSERL, E. *Investigações Lógicas: prolegômenos à lógica pura – vol. 1*. Trad. Diogo Ferrer, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 115, 116, 117. Prece que Inwood confere aos *dogmata* ou *praecepta* ou princípios fundamentais da ética estoica como Husserl considera as *leis lógicas puras*, como indicações formais (holismo, teleologia racional, entendimento parcial do cosmos) que podem servir como formação das regras morais e os *atos adequados* (honrar os pais, a pátria e os deuses, por exemplo).

Uma vez delimitada a noção prática da ética estoica, qual é a estrutura por trás de nossa pesquisa³⁷.

A ética estoica, como quase toda a filosofia grega antiga, procura a verdade. No caso do estoicismo, a verdade do homem (enquanto ser humano³⁸), do *cosmos*, da natureza, do pensamento, da alma. E somente com este pano de fundo é que podemos compreender sua “filosofia da vida”, sua ética. Portanto, sua ética não é determinada somente pelas ações práticas do dia-a-dia, mas pela procura da verdade enquanto filosofia³⁹, i.é., enquanto ética, física e lógica, ou seja, os três tópicos de estudos complementares da escola.

Por durar tanto tempo em sua história e nos contextos históricos dos quais passou, a filosofia estoica seguiu cursos, percursos, voltas, descaminhos e foi se enriquecendo e modificando com o passar do tempo e dos filósofos. Desde a fundação da escola, por volta de 300 a.C. por Zenão de Cítio até Epicteto e Hiérocles, no século II d.C., as doutrinas filosóficas do estoicismo se modificaram ao mesmo tempo em que mantiveram suas linhas gerais que a define como uma escola estoica. Alguns filósofos nesse percurso voltaram à ortodoxia, mas outros foram heterodoxos em alguns ou vários campos da doutrina. No entanto, sob um pano de fundo de alguns conceitos e termos, há alguns aspectos que a mantêm como uma filosofia coerente, e, portanto, estoica. Sem entrar em

³⁷ Escreve I. G. Kidd, “Os três aspectos a que me refiro [da ética estoica] são: (1) que os estoicos enfatizaram mais do que outros filósofos gregos a importância primordial para o comportamento moral e a felicidade humana da intenção e motivo, em vez do conteúdo do ato como critério último da ação moral; (2) a maioria, e possivelmente todos os estoicos, estavam comprometidos com uma teoria do aperfeiçoamento moral, na qual qualquer ser humano poderia se desenvolver desde a tormenta infantil ou mesmo adulta, ou a imperfeição moral, até a perfeição da bondade; (3) O estoicismo era considerado não apenas como um construto ou sistema teórico, mas também como uma filosofia prática pela qual um indivíduo poderia ser guiado para a felicidade”, em KIDD, I. G. *Moral Actions and Rules in Stoic Ethics*, pp. 247-258, in RIST, J. M. (ed.). *The Stoics*. California: University of California Press, 1978, p. 247. Esses aspectos citados por I. G. Kidd também podem nos ajudar na construção do “pano de fundo” da ética estoica que apresentaremos aqui.

³⁸ J. A. Cardona escreve, “Como nos tempos helenísticos ainda não havia ocorrido o fenômeno moderno (e cristão) da separação entre os seres humanos e o mundo físico ou natural, a compreensão do lugar do homem no universo, essencial para se ter uma ideia precisa do caráter do primeiro, exigia que epicuristas e estoicos adotassem uma teoria física da realidade, para refletir sobre os componentes básicos de tudo o que existe, que também eram os dos seres humanos. Portanto, eles não deram as costas ao aspecto material da realidade. Mas esse estudo físico nunca os afastou de sua preocupação principal, a existência humana. É por isso que a física não os conduziu (ao contrário de Aristóteles) para a metafísica, mas imediatamente os devolveu ao homem”, em CARDONA, J. A. *Estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos*. Espanha: Impresia Ibérica, 2015, p. 9.

³⁹ Essa é uma das grandes diferenças do que se diz contemporaneamente de se ter uma *filosofia de vida* como um *estilo* ou *modo de viver*. Sem uma fundamentação filosófica do *bem*, de *valor*, de *finalidade* ou de uma noção de *natureza humana* não se tinha uma *filosofia de vida*. Uma filosofia de vida que tinha como fundamento toda uma gama de fundamentos filosóficos acabava por se tornar um *estilo* de vida, mas um *estilo* de vida sem fundamentos filosóficos é uma *filosofia de vida* só por analogia.

aprofundamento de cada tema ou conceito, indicarei aqui alguns deles que estabelecem essa estrutura teórico-lógica-conceitual que determina, em grande medida, o escopo de uma teoria ética da escola. Para tanto, vale lembrar, que a filosofia estoica tem sua fonte em duas escolas, a socrática⁴⁰ e a cínica⁴¹. De acordo com a escola cínica, por exemplo, eles trazem a questão de que a virtude é suficiente para a *eudaimonia*. Partindo dessa premissa, tudo aquilo que não participa do par virtude/vício é um *indiferente* e, portanto, fora da moralidade e da busca do fim último (*τέλος telos*)⁴². Da escola socrática trazem,

⁴⁰ Os estoicos foram os primeiros a se chamarem *socráticos*. Diz A. A. Long sobre o papel de Sócrates nas doutrinas estoicas, “Os detalhes cobrem inúmeras doutrinas estoicas em ética, psicologia moral e teologia, incluindo a prioridade do bem da alma sobre tudo o mais, a unidade das virtudes, a identidade da virtude com o conhecimento e a providência divina. [...] A tese mais dura e notória dos estoicos era que a felicidade genuína e completa não requer nada, exceto virtude moral. E sobre isso, acima de tudo, olharam para Sócrates, que havia dito a famosa frase em seu julgamento: “Nenhum mal pode acontecer ao homem bom na vida ou na morte, e suas circunstâncias não são ignoradas pelos deuses (Plato, *Apology* 41d)”, LONG, A. A. *The Socratic Imprint on Epictetus’ Philosophy*. In: STRANGE, S. K; ZUPKO, J. *Stoicism: Traditions and Transformations*. Cambridge University Press. Malcolm Schofield escreve, “Vamos supor que para Sócrates era uma verdade fundamental e o princípio orientador da filosofia (1) que a única coisa pela qual vale a pena cuidar é o verdadeiro eu (a alma, como ele às vezes diz), não o corpo ou qualquer um dos as coisas externas que a fortuna pode ou não enviar em nosso caminho; e (2) que as únicas coisas que são intrinsecamente boas e más são as condições do eu: acima de tudo a virtude e o vício. Suponhamos também que Diógenes e Zenão concordaram em fazer dessas proposições o princípio orientador da filosofia. É historicamente plausível que as diferenças cruciais entre os três sejam encontradas não no que eles acreditavam, mas em como procuraram converter outros à aceitação - prática e intelectual - do que estavam unidos em ver como a chave para a boa vida”, em SCHOFIELD, M. *Stoic Ethics*. Pp. 233-256. In INWOOD, B (ed.). *The Cambridge Companion to The Stoics*. Toronto: Cambridge University Press, 2003, p. 234.

⁴¹ O fundador do cinismo enquanto movimento existencial (não como “escola”) foi Antístenes (445 a.C. – 365 a.C.), mas o representante mais típico foi Diógenes de Sinope que morava em um barril e andava nu pelas ruas. “A célebre frase ‘procuro um homem’, que como nos foi transmitido, Diógenes pronunciava caminhando com uma lanterna acesa em pleno dia, com evidente e provocadora ironia, queria significar isso: procuro o homem que, além de toda exterioridade, de todas as convenções ou de todas as regras impostas pela sociedade, a além do capricho do destino e da fortuna, reencontre a sua natureza genuína, viva em conformidade com ela e assim seja feliz”, em REALE, G. *Filosofias Helenísticas e Epicurismo: história da filosofia grega e romana*. Vol. V. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 24. Neste sentido, é a figura de um animal que indica o modo de viver cínico, o *cão*, em grego *κυνός* ou *kynos*. Os cínicos (*kynikos* ou *κυνικός*) eram os que viviam como cães, sem metas, principalmente as metas sociais impostas, sem necessidades de moradia ou conforto. E. Vernon Arnold coloca, “[...] e, assim, o estoicismo incorporou e espalhou os dogmas fundamentais do cinismo, que só o indivíduo realmente existe, que a virtude é o bem supremo e que o homem sábio, embora um mendigo, é verdadeiramente um rei”, ARNOLD, E. Vernon. *Roman Stoicism*. London: Cambridge University Press, 1911, p.66. George Felipe escreve, “O objetivo central do cinismo era buscar a felicidade humana. Eles compreendiam que tal felicidade só poderia ser alcançada naturalmente, isto é, vivendo de acordo com a natureza. Tendo isso em vista, eles negavam qualquer tipo de interferência cultural na formação do indivíduo, afirmando ser algo nocivo, causador de ilusões e vícios. Como consequência, eram vistos como extremamente radicais em sua filosofia – e eles próprios admitiam isso. Os cínicos, em sua filosofia “áspera”, não acomodavam de forma alguma nenhum tipo de luxo ou adorno, seja intelectual, seja material. Nada que não tocava urgentemente na vida cotidiana era válido. E, para se libertarem dessas armadilhas, praticavam a ascese, um constante exercício bem árduo, tanto físico quanto espiritual”, em revista *Pórtico de Epicteto Ano 1. Número 1. Maio de 2018*, BORGES, G. F. B. B. *A Radicalidade do Cinismo: análise da carta cinco de Sêneca*, pp. 17-22, p. 17-18.

⁴² Embora essa não seja uma característica levada de forma invariável pela escola estoica, começando já com seu fundador Zenão de Cítio. Os *kathēkonta* são uma alternativa dada desde Zenão a essa questão. Veremos isso mais adiante. Julia Annas coloca a diferente noção desse termo, *felicidade*, que os antigos tinham em relação à noção contemporânea, “A felicidade [enquanto a noção da filosofia antiga] foi

por exemplo, o aspecto intelectualista-cognitivista das emoções e das escolhas. Uma terapia das paixões e a “luta” contra elas é um aspecto da escola estoica. A *apatheia* (ἀπάθεια) é um estado de *saúde* ou de ausência de *doença*, sendo a doença o *pathos* (πάθος), um movimento irracional da alma⁴³. O cerne de uma paixão é a falsa crença de que algo externo à personalidade moral de alguém - por exemplo, sua riqueza, saúde ou reputação - é bom ou ruim, que pode fazer diferença para a felicidade dela. Influenciados por Sócrates, também trazem a ideia de que o homem bom é invulnerável à fortuna ou às coisas externas⁴⁴. Esse é o ideal, por fim, do sábio estoico, uma figura que permeia toda escola, principalmente na ética.

Dentro dos conceitos que participam da ética estoica (não somente dela, mas é nosso recorte nesse trabalho), estão natureza (*physis* ou φύσις), *logos* (λόγος ou razão), *psychē* (ψυχή ou alma), *hēgemonikon* (ἡγεμονικόν ou princípio governante), *telos* (τέλος ou fim último), *pathos* (πάθος ou paixões), *oikeiōsis* (οικείωσις ou familiarização/apropriação). Obviamente há outros e há desdobramentos na ligação entre esses conceitos, no entanto uma ética estoica, em sua generalidade, leva em conta esses aspectos e esses conceitos mesmo não tendo um caminho único no percurso dos filósofos da escola. Aceitaremos esses conceitos, mas lidaremos com eles na medida em que eles possam nos clarear ou especificar melhor nossa tese de integralidade entre as éticas da *proaïresis* e dos *kathēkonta*.

1.2 A divisão ética estoica

introduzida como uma especificação tênue e indeterminada de nosso fim último. É um erro dobrar a noção de virtude para se adequar à felicidade; na antiga maneira de pensar, é a felicidade que é a noção fraca e flexível, que deve ser modificada quando entendemos a natureza das demandas que a virtude faz em nossas vidas.”, em *The Morality of Happiness*, p. 129.

⁴³ Cf. DA LUZ, D. *Pāthos: distúrbio passional e terapia em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

⁴⁴ Esta noção estoica está muito ligada à noção de *psychē* em Platão. Ao tratar do indivíduo como dividido em *psychē* (alma) e *sōma* (corpo), Platão – já nos diálogos primeiros de Sócrates, portanto junto ao Sócrates histórico – define a *psychē* como a essência da identidade humana. Ela é a “mora da” do bem, do caráter, da moralidade, destaca da do corpo que é apenas um receptáculo dessa *psychē*. A *psychē*, então, é o verdadeiro valor do humano em contraposição a *todas* as coisas materiais, inclusive o corpo, ou que advém das coisas materiais, como reputação e fama. Bem-viver é cuidar de sua *psychē*, ideia radicalizada por Epicteto e sua ênfase na vida interior-judicativa como único lugar do bem, da felicidade, da liberdade, da serenidade. Diz A. A. Long “Uma maneira de conectar a bondade da alma com o bem-estar é separar a prosperidade do benefício material por completo e interpretar o florescimento humano em grande parte ou inteiramente em termos de caráter virtuoso”, em LONG, A. A. *Greek Models of Mind and Self*. London: Harvard University Press, 2015, p. 67. Em Epicteto essa noção de completo destaque das coisas materiais é fundamental para o exercício do bem-viver.

Em Cícero⁴⁵, *de fin.* IV, 14, ele diz que o *sumo bem (telos)* para os estoicos é *viver segundo a natureza*, e que isso tinha um triplo sentido para eles,

O primeiro sentido é o seguinte “viver graças ao conhecimento dos fatos naturais”. [...] O segundo sentido é “viver dando conta dos deveres intermediários ou pelo menos da maior parte deles”. O primeiro significado é diferente do seguinte, enquanto [o primeiro] se endereça às ações retas – aquelas que chamavam de *κατόρθωμα* – e compete somente ao sábio. O segundo significado, ao contrário, vale para cada dever, mesmo o aquele não realizado e não perfeito que pode às vezes dizer respeito aos tolos⁴⁶.

⁴⁵ Marco Túlio Cícero (106 a.C.–43 a.C.) foi um advogado, político, escritor, orador e filósofo que escreveu alguns tratados sobre os estoicos, filosofia que lhe agradava. Entre esses tratados daremos atenção nessa pesquisa em *De Finibus Bonorum et Malorum* e *De Officiis*.

⁴⁶ Também em ética de Crísipo, em Hans Von Arnim, 16 Stobaeus ecl. II 77,16 W está assim, “Cleante em suas obras adota a mesma definição e Crísipo e aqueles depois dele, enquanto argumenta que felicidade e vida feliz são uma só, então diz que a felicidade é o propósito [εὐδαιμονίαν σκοπὸν], e em vez disso viver em condições de felicidade [τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας] ou seja, ser feliz é o fim”. Mais uma vez aqui a diferença entre fins, sendo a busca pela felicidade uma coisa e viver feliz, outra, e, assim, dando espaço para uma discussão entre os *kathēkonta* e os *katorthōmata* perfazendo duas éticas ou dois estágios de uma mesma ética ou dois fins diferentes ou um estágio intermediário para o mesmo fim. Cícero mesmo dá uma resposta a essa questão em *De fin.* III, 22, “Em primeiro lugar, é necessário limpar o campo de um erro, para que alguém não chegue à conclusão de que os bens supremos são dois. Se se pretendia acertar o centro com um dardo ou uma flecha, como se se tratasse de acertar o que dizemos ser a meta suprema no campo dos bens, deve fazer tudo o que estiver ao seu alcance para acertá-lo, portanto, da mesma forma, devemos fazer todos os esforços para atingir a meta. E, no entanto, o próprio fato de que ele faz tudo ao seu alcance para atingir a meta, isso é, por assim dizer, a coisa mais importante, corresponde ao que chamamos de o bem maior da vida. No entanto, em certo sentido, acertar é preferível, mas não é o que se deve buscar a todo custo”. Está no poder do indivíduo fazer o melhor que pode em função daquilo que está em sua agência, mas o resultado pode não ser atingido por interferências externas, como um vento pode desviar a flecha ou dardo do alvo depois de lançado. O *telos* seria aquilo que está na agência do indivíduo e o *skopos* o resultado que, inteiramente, não depende do indivíduo e de sua agência. A. A. Long em *Carneades and de Stoic Telos* escreve, “Esse conceito de τέχνη foi denominado στοχαστική, pois sua função é tentar produzir certo resultado (mirar em um alvo, στόχος); στόχος como seu cognato σκοπός é o objetivo, algo que está à frente (προκειμένον) e o *telos* da arte é tentar alcançá-lo”, p. 79. Epicteto concorda com essa noção e a internaliza no bom uso da *proairesis*, que vemos mais adiante. Também em Hans von Arnim, na ética de Crísipo, 19 Alexander Aphrod. Qaaest. II 16 p. 61,1 Bruns, diz, “Se se argumentou que o objetivo [τέλος] das artes intencionais [*estochastica* ou στοχαστικῶν τεχνῶν] é fazer todo o possível para alcançar seu objetivo, como é que eles não fazem da mesma maneira que aqueles que não os estão conjecturando? As artes intencionais são diferenciadas da arte, pois, diferentemente delas, elas podem não chegar ao fim [τέλος]. De acordo com alguns, de fato, o fim dessas artes consiste em alcançar o fim, e sua conotação específica residiria precisamente nisso. Segundo outros, no entanto, o fim consistiria no que foi dito antes e, mesmo que ambos realizem o fim, ainda assim seriam diferentes precisamente porque não têm o mesmo fim. Para outros, que têm a razão de ser na atuação de seu objetivo específico, a falha do objetivo é atribuída a um erro de procedimento, como um erro técnico; eles têm como fim a consecução do objetivo (nos demais, em vez disso, já faz todo o possível para alcançá-lo, já que vale a pena alcançá-lo: ou seja, ao fazer isso, eles implementam seu objetivo específico). No caso das artes intencionais, o objetivo não consiste em atingir a meta, mas em se comportar de acordo com a regra ou norma da arte [em questão]. De fato, neles o resultado não decorre necessariamente da aplicação da arte, uma vez que, para conseguir isso, a simultaneidade de muitas condições que não estão no poder exclusivo dessa arte que, entre outras coisas, ou não tem um campo de relevância bem definido ou com resultados incertos devido ao fato de levar a resultados que nem sempre são homogêneos, às vezes, para não dizer sempre, diferentes do esperado”. Ao que acima diz-se *arte intencional* é a *arte estocástica*, arte que tem a ver com as *probabilidades* e não garante um resultado final, mas dá ênfase no correto ou bom processo de *previsão* probabilística. A atividade paradigmática dessa arte na Grécia antiga, era a arte médica. Fontoura, em artigo *A Arte do Bem-Viver em Epicteto: uma abordagem ética*, diz “Outra arte que pode parecer como paradigma da arte de viver é a chamada arte

Ainda tem um terceiro significado que é “viver usando cada recurso ou de qualquer modo os principais recursos que são segundo a natureza”. Mas o que nos interessa são as duas primeiras da citação acima. Elas definem, em relação ao *sumo bem*, ou 1) duas formas de chegar a ele (ao fim último do ser humano) ou 2) duas formas diferentes de fim último (*telos*).

Por isso diz Max Pohlenz que os estoicos dividiram os seres humanos em dois grupos,

[...] os sábios, que têm o equilíbrio de posse do conhecimento e vivem uma vida perfeita e feliz, e os tolos, que, sobrecarregados do maior dos males – a ignorância –, não são capazes de nenhuma ação perfeita [*katorthōma*] e vivem na mais profunda miséria⁴⁷.

Parece que essa divisão deu espaço para duas orientações éticas no estoicismo, uma que procura garantir a *eudaimonia* em todas as circunstâncias, à qual, nessa orientação

estocástica (stochastike). Nela estaria a arte da medicina onde se busca um objetivo distinto da prática da própria arte, no caso, se objetiva a saúde, mas na qual um excelente médico pode não conseguir alcançar por seus próprios meios. Isso quer dizer que mesmo as melhores práticas e conhecimentos sobre a medicina podem não garantir a saúde de um paciente, pois para isso o médico depende de fatores externos, no caso, do próprio paciente e seus comportamentos. Precisa que ele coopere, que siga as orientações, que não abandone o tratamento, e outros fatores externos à arte do médico em si. O objetivo de um excelente médico seria então, segundo essa arte, fazer o melhor que pode dentro daquilo que está sob seu controle, mas não, efetivamente, manter ou restaurar a saúde”, em NEIVA, A; MATTOS, M. S. (Orgs.). *XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS: volume 1 [recurso eletrônico]*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, 366 pp, p. 142-3 ss. Julia Annas deu ênfase nessa diferença entre dois *fins*, *skopos* e *telos*, colocando o primeiro como o objetivo das nossas ações e o segundo o fim último de nossa vida. Sara Wright em seu artigo *The Stoic Epistemic Virtues of Groups*, usando as definições interpretadas por Julia Annas, diz, “Essa a afirmação da parte dos estoicos lhes dá razão para fazer uma distinção clara entre o *telos* de uma vida humana e o *skopos* (ou alvo) de ações particulares. A introdução da ideia de um *skopos* nos permite reconhecer que existem coisas fora da virtude que objetivamos razoavelmente. Saúde, sucesso, bens materiais e (no extremo) evitar a tortura são coisas que uma pessoa virtuosa e razoável pode almejar, como um *skopos*. Mas, na imagem estoica, eles não são necessários para ter uma boa vida humana”, em LACKEY, J., *Essays in Collective Epistemology*. United Kingdom: Oxford University Press, 2014, p. 123. Julia Annas, em *Morality of Happiness*, coloca também, “[...] mas é verdade que *telos* sugere um fim ou objetivo não no sentido da coisa visada, mas no sentido de que o agente visa esse fim: um *skopos* é o alvo a ser atingido, como um alvo para os arqueiros; um *telos* é acertar o alvo”, p. 34. Essa divisão de *fins* corrobora com nossa divisão ética estoica em mais uma perspectiva, a dos fins das ações, sendo a primeira a ver com os *kathēkonta* e as últimas com os *katorthōmata*. Essa imagem do arqueiro parece vir das controvérsias de Carneades contra os estoicos no segundo século de nossa era. Essa imagem também aparece em Cícero e Plutarco 1071 C e é uma das origens do debate sobre a divisão ou não estoica em duas éticas ou dois padrões de referências de valor, virtude e bem.

⁴⁷ POHLENZ, M. *La Stoa – storia di un movimento spirituale*. Trad. Vittorio Enzo Alfieri, Itália: Firenze, 1967, p. 309.

somente o *sábio*⁴⁸ consegue efetivar essa ética; e outra orientação que consiste em escolher e agir em direção às coisas que não têm valor moral em si, mas que são *naturalmente adequadas* e de acordo com a natureza do ser humano⁴⁹ (κατὰ φύσιν *kata physin*⁵⁰) como a saúde e a riqueza. Os filósofos estoicos em sua maioria definem essas

⁴⁸ “Sua palavra grega *sophia*, em seu uso comum, pode abranger qualquer tipo de especialização, desde artesanato prático, como carpintaria, até conhecimento abstrato, como geometria. Em todos os casos, *sophia* significa a prática bem-sucedida de uma habilidade, e a habilidade que preocupava Zenão e os filósofos estoicos subsequentes é a arte da vida. Podemos glosar essa arte como saber viver em harmonia, harmonia com nossa natureza humana e harmonia com nosso ambiente social e físico. Alcançar ou tentar alcançar esse entendimento é tarefa da razão, e a razão, de acordo com o estoicismo, é o que torna os seres humanos distintos entre os animais”, em LONG, A. A. (trad.). *How to be Free: an ancient guide to the Stoic life – Epictetus Encheiridion and Selections from Discourses*. New Jersey: Princeton University Press, 2018, p. 12. Aquele que atinge o conhecimento teórico/prático perfeito de como bem viver (em harmonia com sua própria natureza e com a natureza divina) é o *sábio*, os outros, que estão à procura desse conhecimento são os *filósofos*. No entanto, como coloca David Sedley, “A grande figura paradigmática da ética estoica é o *sábio* idealizado e, o que é crucial, ele não é um indivíduo. Por mais que possamos suspeitar que ele se baseia na figura de Sócrates, ele nunca se identifica com Sócrates ou com qualquer outro indivíduo. Ele é um *tipo* (repetível)”, em SEDLEY, D. *The Stoic-Platonist Debate on kathēkonta*, pp. 128-152, in IERODIAKONOU, K. (ed.). *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press-Oxford, 2004, p. 150. René Brouwer escreve em *The Early Stoic Doctrine of the Change to Wisdom* o momento de tornar-se *sábio*, a transformação (μεταβολή) ou a reversão (μεταστροφή) do processo do aperfeiçoamento moral no momento de tornar-se *sábio*. Em SEDLEY, D. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XXXIII*. New York: Oxford University Press, 2007.

⁴⁹ Essa divisão ética estoica pode ser vista também pela perspectiva dos fins, ou do *telos*. Erilo de Cartagine, discípulo de Aríston de Quios, colocava uma diferença entre o fim último (τέλος *telos*) e o fim secundário (ὑποτελίδα *hipotelida*), “este último pode ser procurado também por aquele que não é o *sábio*, o primeiro, ao contrário, somente pelo *sábio*”, em DL VII.165. Em Críspio mesmo está escrito, “O fim [τέλος] é definido de três maneiras diferentes pelos seguidores desta escola. O sentido próprio deve ser o ‘bem final’ [τελικὸν ἀγαθόν], como quando eles chamam o fim. Por outro lado, eles também chamam o fim de ‘propósito’ de σκοπὸν, como quando se referem à vida coerente de acordo com o atributo conectado. O terceiro significado de fim é a aspiração máxima [ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν], para a qual tudo leva de volta”, em RADICE, R. *Stoichi Antichi. Tutti i Frammenti – Raccolti da Hans von Arnim*. Milão: Bompiani, 2002, Stobaeus ecl. II 76, 16 W. Também pode ser vista esta divisão ética pela *virtude*, como fez E. Vernon Arnold, “[*kathēkonta*] e seu som silencioso o coloca imediatamente em contraste com as orgulhosas reivindicações da Virtude. O contraste é realmente grande. A virtude, manifestando-se na ação correta, só é possível para seres racionais, isto é, para deuses e homens; e dentro de nossa visão, só é alcançado, se é que é, pelo homem *sábio*”, ARNOLD, E. Vernon. *Roman Stoicism*. London: Cambridge University Press, 1911, p. 302. Vale salientar que essa pretensa divisão da ética estoica não é aceita por muitos comentadores e estudiosos da área. A. A. Long e D. N. Sedley não aceitam essa divisão, “É um ponto muito importante, porque o conceito de ‘função adequada’ [que é como eles traduziram o termo *kathēkonta*] tem sido frequentemente mal interpretado nos tempos modernos, em parte devido a relatórios desleixados de algumas de nossas fontes. O material selecionado aqui mostra que não há a menor justificativa para supor, como alguns estudiosos fizeram, que os estoicos ortodoxos tinham dois sistemas morais, desajeitadamente relacionados: uma teoria ideal de ações corretas realizadas [*kathēkonta*] apenas por homens *sábios*, e um segundo a melhor moralidade prática de ‘funções adequadas’ [*kathēkonta*] disponíveis para o imperfeito”, em A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers: Vol. 1 Translation of the principal sources with philosophical commentary*. Great Britain: Cambridge University Press, 1987, p. 365.

⁵⁰ Sobre a φύσις (*physis*), diz Pohlenz, “O fenômeno que mais afetou o *logos* foi o crescimento, o φύεσθαι das plantas, processo que a partir de uma minúscula semente, segundo uma ordem fixa e com um desdobramento ininterrupto, conduzia ao pleno desenvolvimento do ser, à *physis*. [...] E, ao ver na *physis* não apenas o resultado de um processo evolutivo, mas também a força que determina esse processo, chegamos a uma das mais fecundas descobertas de consequências que o espírito humano já fez. Visto que neste conceito de uma ‘natureza’ que abarca todo devir e o governo de acordo com as leis invioláveis imanescentes a ele, baseia-se toda a ciência da natureza do Ocidente, com seus ramos particulares como a medicina”, POHLENZ, M. *La Stoa – storia di un movimento spirituale*. Trad. Vittorio Enzo Alfieri, Itália:

ações adequadas de acordo com a natureza como *kathēkonta* (καθήκοντα). As *coisas* das quais essas *ações adequadas* objetivam são os *indiferentes* (ἀδιάφορα *adiaphora*)⁵¹, no sentido de não fazerem diferença à *eudaimonia* ou ao seu contrário. Essas *coisas indiferentes* se dividem em 1) absolutamente indiferentes e 2) indiferentes preferíveis (προηγμένα *proēgmena*) e é sobre esses últimos que iremos relacionar com os *atos adequados*. Iremos tratar disso mais adiante. A partir de agora quando nos referirmos às *coisas indiferentes* estaremos nos referindo aos *indiferentes preferíveis* e não aos *absolutamente indiferentes*.

Nossa pesquisa será focada nos *atos* – enquanto *kathēkonta* - e não nas *coisas*, mas será inevitável fazermos uma relação entre esses dois para dar mais ênfase na qualidade desses *atos* enquanto *adequados* e sua relação com o *eu* que age, a *proaïresis*. Alguns consideram os *atos adequados* como atos não morais e outros considera-os os como uma forma intermediária de atos em direção à moralidade. Iremos defender que eles são morais por participarem, em alguma medida, da *virtude*. Mas por que dessa divisão estoica em duas éticas? E o que ela nos interessa aqui?

Parece, segundo alguns estudiosos e comentadores do estoicismo, que há duas orientações éticas na escola, desde sua fundação com Zenão de Cítio. Kidd escreve,

Tradicionalmente, o estoicismo parece ter oferecido duas filosofias: (a) a ideal, *logos* puramente racional com treinamento da filosofia metafísica e natural

Firenze, 1967, p. 3. A descoberta do conceito de *physis* se contrapõe ao conceito de *nomos* estatal ou comunitário, sendo a *physis*, a partir deste momento, a única métrica moral do homem.

⁵¹ Sobre os *indiferentes* no estoicismo, em Hans Von Arnim, no livro sobre Crísipo, 122 Sextus adv. math XI 59, “Para os estoicos a saúde não é um bem, mas um indiferente [ἀδιάφορον]. Os indiferentes, no juízo deles, são de três gêneros. Em primeiro lugar são aquelas realidades que não determinam nem o impulso ὁρμή nem a repulsa ἀφορμή, como o fato que os astros ou os cabelos na cabeça são em número par ou ímpar. Em segundo lugar, se consideram indiferentes aquelas que são em função de um impulso ou repulsa, mas não mais em um sentido do que outro: por exemplo, na presença de dois dracmas semelhançíssimos seja no cunho ou pelo brilho, há o dever de escolher ou um ou outro (em tal caso há sim atração em direção a qualquer uma das duas, mas não mais em direção a uma do que em direção a outra). Por fim, em terceiro lugar, eles definem indiferentes aquilo que não incide nem sobre a *eudaimonia* [εὐδαιμονίαν] ou sobre a infelicidade [*kakodaimonia* κακοδαιμονίαν]. Neste último sentido dizem indiferentes seja a saúde seja a doença, todos os bens corporais e a maior parte daqueles externos [τῶν ἐκτός], precisamente porque não contribuem nem à *eudaimonia* nem ao seu contrário. [...] Além disso, dos indiferentes, parece a eles, alguns são preferidos [προηγμένα] outros não-preferidos [ἀποπροηγμένα] e outros nem preferidos nem não-preferidos. Preferidos são aqueles que têm um valor marcado, não-preferidos são aqueles que têm um desvalor marcado; nem preferidos nem não-preferidos são, por exemplo, fatos como esticar ou retraindo o dedo, e similares. Faz parte da categoria dos preferidos a boa saúde, o vigor, a beleza, a fama e similares; não-preferidos, a doença, a pobreza, o sofrimento, etc”. No *Greek Philosophical Terms*, F. E. Peters coloca, os *indiferentes* [*adiaphoron*] como sem diferença moral para a ética estoica. Alguns *indiferentes* são *preferíveis* (*proēgmena*), outros são *não-preferíveis* ou *rejeitados* (*apoproēgmena*), sendo os primeiros atos que devem ser justificados racionalmente (*eulogon*) e os outros não.

analisando as condições e funções necessárias do homem sábio perfeito, infalível no julgamento e de inatacável felicidade; (b) um treino preparatório intermediário por regras morais prescrevendo ‘atos devidos’ (*kathēkonta*) baseado sobre aquilo ‘que é natural’ (*kata physin*), direcionado ao homem ordinário (*phaulos*) ou ‘em progresso’ (*prokopton*) em filosofia⁵².

Iremos usar como premissa fundamental de nossa pesquisa sobre a ética estoica o item (b) acima descrito por Kidd (“um treino preparatório intermediário por regras morais prescrevendo ‘atos devidos [adequados] (*kathēkonta*) baseado sobre aquilo ‘que é natural’ (*kata physin*), direcionado ao homem ordinário (*phaulos*) ou ‘em progresso’ (*prokopton*) em filosofia”). Isso deixa de fora de nossa análise muitas questões de relevo da física e lógica estoica⁵³ e também de sua metafísica ou do seu paradigma exemplar, o *sábio*⁵⁴. Nessa divisão estoica o que nos interessa é o indivíduo ordinário, comum, o que está em aperfeiçoamento, e os *atos adequados* dele em direção às *coisas indiferentes preferíveis*.

Faremos nossa pesquisa dentro do escopo dessa pretensa divisão ética geral na escola estoica, entre os *katorthōmata* (κατορθώματα), sendo as ações perfeitas em direção à total *eudaimonia* como uma ética da busca pelo fim último ideal, aquela guiada e efetivada pela figura do *sábio*, e os *kathēkonta* (καθήκοντα⁵⁵), uma ética das “pessoas

⁵² KIDD, I. G. *Posidonius Vol III: The Translations of Fragments*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1999, p. 22.

⁵³ Os três tópicos de estudo da escola estoica são *física*, *ética* e *lógica*. Foi o acadêmico (seguidor da Academia de Platão), Xenócrates que adicionou a lógica ao lado da física e da ética. Zenão de Cítio, fundador da escola estoica, prontamente aceitou essa tripartição dos estudos da filosofia. Diz Max Pohlenz, “Zenão, dissemos antes, retoma de Xenócrates a tripartição da filosofia. Mas, limitando-se a tal constatação, a moderna história da filosofia não faz justiça ao autônomo contributo de Zenão. Porque ele dá a essa tripartição um significado todo novo, buscando abaixo dessas diversas partes uma mais profunda unidade e determinando-a de modo original. Esta unidade reside, para Zenão, no conceito de *logos*, conceito que ele já encontrou presente no pensamento grego, mas que utilizou pela primeira vez onde obtinha um único e abrangente explicação do universo”, em POHLENZ, M. *La Stoa – storia di un movimento spirituale*. Vol. 1, Trad. Vittorio Enzo Alfieri, Itália: Firenze, 1967, p. 52.

⁵⁴ Para W. W. Capes, no estoicismo romano houve um relaxamento dos pressupostos estoicos referente ao perfeccionismo do paradigma do sábio para que pudesse, principalmente a ética estoica, ter alguma validade na experiência de pessoas “comuns”. Escreve ele, “As pretensões extravagantes dos primeiros membros da escola de esbanjar todos os recursos da linguagem em louvor ao sábio consumado logo chamaram a atenção dos críticos contemporâneos, que examinaram agudamente seu significado. O homem sábio em quem não há loucura - nenhuma fraqueza, egoísmo ou pecado - o rei-filósofo e sumo sacerdote da humanidade - onde ele pode ser encontrado, e quais são os sinais de sua presença?”, em CAPES, W. W. *Stoicism*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1880, p. 55.

⁵⁵ Iremos tratar os *kathēkonta* sob a perspectiva específica da ética de Hiérocles, mas a ética estoica, de modo geral, foi dividida em *atos adequados* (*kathēkonta*) e *atos perfeitos* (*katorthōmata*), sendo a última a busca da *eudaimonia* (bom florescimento) ou *euroia* (serenidade) em relação à natureza divina (Zeus) e à perfeição humana, e a anterior a busca do bem viver de acordo com sua própria natureza, i.e., do animal em questão.

comuns” que estão em *progresso*⁵⁶ e lidando com as coisas diárias da vida. Iremos tratar disso logo em seguida, mas vale contextualizar agora que, dentro dessa divisão ética geral estoica, i.é., dentro desse horizonte, é que iremos colocar nossa questão da integralidade das éticas dos *kathēkonta* e da *proaïresis*.

Diz Damianos Tsekourakis sobre essa divisão da ética estoica,

Parece que os estoicos, particularmente Zenão, foram confrontados com o dilema de ou preservar o rigor da ética Cínica e confinar seus ensinamentos apenas ao que concerne o bem moral e ao vício, deixando de lado tudo o mais, uma política a qual corria o risco de cortar o estoicismo fora da vida diária comum e criar uma divisão entre o que ensinavam e o que faziam, ou fazer algumas concessões no que diz respeito ao rigorismo do sistema e aceitar que alguns indiferentes tinham algum valor restrito⁵⁷.

Ao fazer o segundo, i.é., algumas concessões a respeito da ética cínica, o sistema ético estoico perdeu algo de seu rigor, mas, ao mesmo tempo, tornou-se mais humano, ou seja, mais acessível a mais pessoas.

A ética que lida com o ideal do *sábio* no estoicismo é a que trata dos *katorthōmata* (κατορθώματα), ou ações que têm como objetivo o *fim último* (*telos* ou τέλος) e completa

⁵⁶ Προκοπή (*prokopē*) significa *progresso*, *avanço*, mas especificamente na ética estoica significa *aperfeiçoamento moral*. O ignorante não está fadado a permanecer sempre no mesmo estado e pode efetivar uma ação de melhora moral.

⁵⁷ TSEKOURAKIS, D. *Studies in the Terminology of Early Stoics*. Germany: Franz Steiner Verlag GMBH, 1974, p. 1. E. Vernon Arnold coloca que houve um ‘enfraquecimento’ da doutrina ortodoxa estoica na época de Crísipo quando as escolas rivais, principalmente o estoicismo e os acadêmicos (seguidores da Academia de Platão), fizeram um tipo de aliança, “Os adeptos da Academia e do Pórtico, em particular, começaram a se reunir em amistosas discussões, ora definiam de novo suas doutrinas de modo a minimizar pontos de divergência, ora as modificavam diretamente por meio de concessão a argumentos opostos. Esse processo resultou em um enfraquecimento do estoicismo em todas as partes de seu sistema. Os professores estoicos começaram a ignorar ou empurrar para o fundo as doutrinas características que haviam sido incorporadas nos paradoxos socráticos e reforçadas pela propaganda cínica. Assim, seus ensinamentos ofenderam menos a multidão relaxada e, ao mesmo tempo (deve-se admitir), menos apoio aos poucos que lutavam; mas seu tom era agora tão modesto que homens de temperamento gentil e judicioso foram atraídos pelo estoicismo pela primeira vez. O estoicismo começou agora a se mostrar receptivo às influências literárias, especialmente no que diz respeito às obras de Platão e Aristóteles, e até mesmo a apreciar ideias artísticas. Essa era a tendência do sistema durante o segundo e o primeiro século a.C.; mas é mais difícil estimar a extensão do desvio. [...] Mesmo assim, existem poucas doutrinas distintas de Crísipo que não parecem ser prefiguradas em expressões atribuídas a algum mestre anterior. No entanto, podemos supor com justiça que em seu ensino ético houve um sacrifício substancial da força do caráter socrático e uma abordagem correspondente às visões acadêmicas. Isso aparece quando ele define o bem supremo como ‘uma vida de acordo com a natureza, isto é, tanto a natureza geral quanto nossa natureza humana individual’, e acrescenta, ‘pois nossas naturezas individuais são partes da natureza de todo’. Isso se aproxima da doutrina da ‘virtude apropriada ao indivíduo’, conforme ensinada pelos Acadêmicos. Uma concessão ainda mais notável é sua permissão aos homens engajados na vida prática para descrever as vantagens como ‘coisas boas’, desde que sejam cuidadosamente distinguidas do bem supremo”, ARNOLD, E. Vernon. *Roman Stoicism*. London: Cambridge University Press, 1911, p. 94-95.

autossuficiência ética, completamente invulnerável à *fortuna* e às coisas exteriores. Se a ação é cumprida de maneira reta [ὀρθῶς *orthōs*] e com senso do dever [δεντως *deontōs*], torna-se uma ação perfeita [κατόρθωμα *katorthōma*]. O dever não está somente ligado ao agir bem, à sua execução, mas à força da razão e da intenção. Essas ações são as mesmas tanto para o sábio como para o homem comum, mas o sábio faz delas *katorthōmata* pela sabedoria emprestada na ação (sua disposição de ânimo) enquanto o homem comum faz a mesma ação, mas sem sabedoria na ação (com uma disposição média, digamos). Uma ação *katorthōmata* é um perfeito *kathēkonta*⁵⁸, neste sentido não diferenciando objetivamente tipos de ações nem conteúdo das ações, mas simplesmente o *modo interno* do agente de realizá-las. Sem um reto propósito nenhuma ação é perfeita. Neste sentido, ao sábio cabe o conhecimento completo das coisas divinas e humanas⁵⁹, a *sophia* (σοφία). No entanto, essa condição é para bem poucos, outros se dedicam à procura dessa sabedoria, são os *filósofos* (φιλόσοφος)⁶⁰. Diz Max Pohlenz,

⁵⁸ SVF III 494, “Τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναι φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι [dos atos adequados que são perfeitos, a eles chamam de *katorthōmata*]”. As ações mais simples como passar tempo com os amigos, comer, caminhar, servir à *polis*, fazer exercícios, cuidar do corpo, que são consideradas *kathēkonta* de acordo com as circunstâncias, i.é., não são ações virtuosas por si, são *ações perfeitas* quando realizadas pelo sábio pela disposição interna que ele tem pelo seu completo entendimento da natureza humana e conformidade à razão/natureza divina. Portanto, o sábio sempre realiza os *kathēkonta*, porém de maneira perfeita e o indivíduo comum realiza somente os *kathēkonta* pela falta da correta disposição interna. Um exemplo é alguém que cura um amigo sem ser médico e assim realiza uma ação adequada, mas essa ação só é perfeita pela ação de um médico que conhece o todo da natureza da medicina e suas causas.

⁵⁹ Milton Valente escreve em *L'Éthique Stoïcienne chez Cicéron*, “Dois elementos, ambos intelectuais, entram na apreciação do κατόρθωμα. O primeiro era da ordem do julgamento: cumpria apreender na coisa a realizar o que ela continha de conforme ao Logos. Para Isso era necessário possuir, além dum espírito reto, a inteligência do plano de conjunto, da “lógica” do Universo, “a ciência das coisas divinas e humanas”, a fim de se poder situar cada coisa no justo lugar dentro do todo. [...] O segundo elemento resultava da intencionalidade, mais que da escolha ou da vontade, pois que não tinha, a bem dizer, nada a escolher nem a querer; havia somente de dar um assentimento profundo do espírito à Lei que acabava de aparecer em qualquer canto do universo”, p. 203-204.

⁶⁰ 522 Philo de sacrificiis Abel et Cain § 43 Vol. I p. 219, 14 Wendl., “[...] as virtudes perfeitas [αἱ τέλει ἀρεταὶ] são possessões exclusivas do homem perfeito e de boa raça, enquanto os deveres intermediários [καθήκοντα] são adequados aos homens imperfeitos que concluíram somente o ciclo propedêutico dos estudos”. Brad Inwood também menciona essa divisão, “Assim como Aristóteles precisa distinguir entre o raciocínio de um agente totalmente virtuoso e o de alguém que está em processo de desenvolvimento moral, os estoicos também têm dois tipos de agentes marcadamente diferentes para explicar. Muito mais nitidamente do que Aristóteles, os estoicos distinguem o homem sábio, ou sábio, do agente moral comum (mesmo a aquele que fez um progresso considerável); as capacidades morais desses dois tipos de agentes são crucialmente diferentes e, assim, os estoicos acabaram por usar dois termos distintos para a deliberação moral: ‘seleção’ e ‘escolha’ no sentido estrito (*ekloge, hairesis*). Essa dualidade explícita em seu relato formal da deliberação moral reflete uma espécie de dualismo de agentes morais. A diferença entre o sábio e o resto de nós parece muito acentuada”, em INWOOD, B. *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*. in IERODIAKONOU, K. *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999, pp. 95-127, p. 99. No entanto, ele diz que considerar essa divisão como se o estoicismo tivesse duas éticas, uma para o sábio e outra para as pessoas comuns, é um erro. É uma questão de diferentes relacionamentos com as deliberações racionais morais e com as regras o que diferencia um do outro, e não o conteúdo moral em si.

Entre os *katorthōmata* que correspondem em tudo e por tudo à exigência do *logos* e os *erros* pecaminosos, os *ἀμαρτήματα*, que representam exatamente o seu oposto, se estende o vasto campo das ações *médias*, em que cai em maior parte aquilo que fazemos em função de nossa existência animal⁶¹.

As ações médias não conduzem diretamente ao *fim último*, pois não são bens nem maus absolutos, aliás são *indiferentes* quanto a isso e quanto ao *fim último*. Mas em relação à natureza humana são *atos adequados* pois mantêm nossa natureza e sua constituição, i.é., têm valor relativo à natureza humana e não absoluto nem valor em si. Importante salientar que por *natureza humana* não está incluso aí somente a parte material e de autopreservação física, mas da parte do *logos* (*razão*) e tudo o que envolve ele, seja a parte da *psychē*, seja a parte dos juízos mentais e suas justificativas racionais. Portanto, *atos adequados* são atos relativos à nossa natureza animal em sua totalidade, corpo e alma, em direção aos *indiferentes preferíveis*. Essa é a ética dos *atos adequados* que oferece uma alternativa que lida com as questões cotidianas, com as relações humanas enquanto humanas e suas manifestações próprias de sua *natureza*. São atos que lidam com aquele que está em *aperfeiçoamento*, em direção a um desenvolvimento ético ainda incompleto, mas que lida com as coisas da vida e sua posição social no *cosmos*. Os estoicos não puderam desconsiderar ou colocar completamente fora de toda ética os atos que por *natureza* (*kata physin*) constituem a promoção, digamos, material do bem-viver sendo a família, amigos, *polis*. Tanto Híerocles quanto Epicteto realçam esses *atos adequados* enquanto sociais, sobre como comportar-se frente às questões na *polis* ou relações sociais vinculadas a ela. A questão se essas ações devem participar da perspectiva moral para ter algum valor ético ou se podem ter seu valor à parte da perspectiva moral, é uma questão disputada da qual tentaremos dar uma solução. Tentaremos mostrar que os *atos adequados* ou *kathēkonta* participam das ações éticas e são, portanto, virtuosos ou participantes da virtude. Sem essa participação ética na virtude seriam apenas atos pragmáticos sem nenhum valor moral e não teriam participação algum no aperfeiçoamento do caráter ético do indivíduo⁶².

⁶¹ POHLENZ, M. *La Stoa – storia di un movimento spirituale*, p. 262.

⁶² Pode ser aí que Kant vislumbrou sua divisão entre o *reino dos fins* onde o legislador máximo dos princípios subjetivos de escolha da ação é a universalização dela e não a vontade ou subjetividade do indivíduo, nem as consequências dos atos, e o reino dos atos não morais. Ele separa radicalmente atos morais de atos pragmáticos/devidos, mas não morais, “Mas aqui limito-me a perguntar se a natureza da ciência não exige que se distinga sempre cuidadosamente a parte empírica da parte racional e que se anteponha à Física propriamente dita (empírica) uma Meta física da Natureza, e à Antropologia prática uma Meta física dos Costumes, que deveria ser cuidadosamente depurada de todos os elementos empíricos

Vendo o agente enquanto uma pessoa de quem era esperado e era obrigado a desenvolver totalmente o “*semina scientiae*” dado a ele pela natureza universal e conformar suas ações à ordem universal dos acontecimentos, i.é., *Destino* [*Fate*], então aquelas ações eram ou *κατορθώματα* [fim perfeito] ou *ἀμαρτήματα* [falhas, erros]. Mas quando as mesmas ações são julgadas por alguém tendo uma vida ordinária ou cotidiana como um padrão, no qual o agente é visto como um membro de uma sociedade estabelecida sem alguma referência à sua habilidade e obrigação de desenvolver seu *logos*, então, essas ações serão ou “apropriadas” (*καθήκοντα*) ou “inapropriadas” (*παρὰ τὸ καθήκον*)⁶³.

Até que ponto a relação social adquirida (político ou trabalhador) ou natural (pai, mãe, filha) norteiam as *ações adequadas* é uma disputa acadêmica. Epicteto é muito firme nas duas posições: ao mesmo tempo em que ele aceita a invulnerabilidade daquele que é *bom* - como Sócrates afirmava – e por isso este não deve vincular-se às coisas externas

[grifo nosso]”, KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela, Lisboa: Edições 70, 2007, p. 15. Para salientar, “Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: ‘não deves mentir’, não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há-de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral. [...] As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se, portanto, de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico”, p. 15-6. É na contramão dessa ideia que queremos realizar a conexão entre os *kathēkonta* enquanto *atos devidos* e os *atos morais*. No prefácio de sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* ele escreve “A velha filosofia grega dividia-se em três ciências: a Física, a Ética e a Lógica. Esta divisão está perfeitamente conforme com a natureza das coisas, e nada há a corrigir nela a não ser apenas acrescentar o princípio em que se baseia, para deste modo, por um lado, nos assegurarmos da sua perfeição, e, por outro, podermos determinar exatamente as necessárias subdivisões”, p. 13. Mostrando que ele tem alguma afinidade com as filosofias ou estoicas ou epicuristas que dividiram os tópicos da filosofia dessa forma, coisa que não era realizada na era clássica da filosofia, em Platão e Aristóteles. A tripartição da filosofia aceita por quase todas as escolas helenísticas, foi realizada por Xenócrates, sucessor da Academia de Platão entre 339/338 a 314/313. Diz Reale em *Filosofias Helenísticas e Epicurismo: história da filosofia grega e romana*, “Muito indicativa é a divisão que Xenócrates operou no âmbito da filosofia, a creditando ter dado com isso forma sistemáticas às pesquisas segundo às quais se desenvolvera o pensamento platônico. Ele dividiu, com efeito, a filosofia em 1) física, 2) ética e 3) lógica. [...] A distinção fez enorme sucesso, e dela serviu-se toda a era helenística, por mais de meio milênio, para fixar os quadros do saber filosófico”, p. 94. Portanto, diferentemente de Kant, tentaremos unir os *atos adequados* com o desenvolvimento da virtude e ligar os primeiros, portanto, ao aperfeiçoamento moral.

⁶³ TSEKOURAKIS, D. *Studies in the Terminology of Early Stoics*, p. 9. Aqui faz-se também uma divisão de orientação do *logos* (*razão*), tendo a ética ideal do sábio um *orthos logos* e a outra, da vida cotidiana, um *logos* não voltado para seu completo desenvolvimento. Pode ser que seja daqui que Kant tenha se inspirado na diferença de atos corretos mas não morais e atos morais em si.

para atingir seu florescimento humano, também salienta que há certas *profissões*⁶⁴ ou vínculos sociais dos quais não se pode abrir mão. Como diz A. A. Long,

O treino recebido pelos pupilos da ética estoica era baseado nas doutrinas do sistema, mas isso não requeria abrir mão da família, amigos, carreira política, alianças ou outros, já que o principal propósito dessas doutrinas era o treino *interno*, em sua percepção do mundo, e não para alterar as circunstâncias [externas]. Essa, aliás, era a principal característica do desenvolvimento da *proaïresis* em Epicteto⁶⁵.

Portanto, o estoicismo parece ter deixado de herança uma ética de *atos adequados*, com ênfase na vida cotidiana, em direção aos *indiferentes preferíveis*, à qual já, de antemão, retira muitas das questões universais incompatíveis com as particularidades de cada caso⁶⁶. E é sobre a perspectiva dessa ética que vamos verificar a coerência entre a ética dos *kathēkonta* e da *proaïresis* e, assim, integralizá-las. Mas qual o motivo de definirmos esse horizonte ou campo de abrangência para essas duas éticas que iremos verificar a compatibilidade? Qual a vantagem de fazer isso? Por que não falamos dessas duas éticas de modo geral?

A ética estoica tem um campo de abrangência em todos os tópicos de estudo – física, ética e lógica - o que a torna uma teoria complexa, apesar de seu viés prático. Se a tomarmos em sua totalidade ou se recortarmos alguns termos ou conceitos, ainda assim

⁶⁴ ἐπαγγελία (*epangelia*) é o termo do qual Epicteto usa para referir-se a *profissão*, no sentido de algo que tenha que ser levado a termo, realizado. Para A. A. Long “Quando Epicteto diz ser um irmão uma *profissão*, ele quer dizer *profissão* bastante literalmente. Relações familiares, ele está dizendo, são empregos (*jobs*), atividades que miram e objetivam excelências em consonância com nossa moderna mas restrita noção de profissão”, em LONG. A. A. *Stoic Studies*. Los Angeles, EUA: University of California Press, 1996, 163. A ideia de que a atividade humana em suas múltiplas relações necessita de prática e experiência além de uma noção teórica daquilo que somos nessas relações e das próprias relações em si, é contrária àquela noção de que aprende-se viver apenas na experiência de viver. Estudamos e adquirimos experiência técnica e de virtudes específicas para quase todas as atividades humanas, mas não para viver. É justamente o contrário que quer Epicteto, é necessário estudar para que a prática do viver seja uma transformação de apenas viver para o *bem-viver*.

⁶⁵ LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers: Vol. 1 Translation of the principal sources with philosophical commentary*. Great Britain: Cambridge University Press, 1987. Isso diferenciava a escola estoica tanto do cinismo quanto do epicurismo, pois ambas a firmavam o completo desligamento do indivíduo com a sociedade ou política, aliás, com mais ênfase no cinismo.

⁶⁶ Não há como separar no estoicismo, principalmente em Epicteto, a noção filosófica de *divindade* e a ligação dessa noção com a razão (*logos*), o governo de si e a realização do florescimento humano (*eudaimonia*). Diz A. A. Long, “Chegar a um acordo com a divindade interna, buscar a lançar a semelhança com Deus, aperfeiçoar as relações familiares e sociais e adquirir independência do acaso ou fortuna - todas essas noções enormes se unem no projeto ético estoico de viver ‘de acordo com a natureza’”, LONG, A. A. *Greek Models of Mind and Self*. London: Harvard University Press, 2015, p. 163. No entanto, não trataremos especificamente dessa noção de *divindade* aqui, pois nosso recorte é outro, mas reconhecemos que retirar o aspecto *divino* da ética estoica no geral é deturpar seu significado.

ela estará inserida em âmbitos abrangentes além dela própria, como o fim último em relação à natureza cósmica, por exemplo. O recorte dentro de um campo de ética prática cotidiana – *kathēkonta* – limita de antemão conceitos ou, pelo menos, verticaliza a questão prática, neste caso, para as escolhas, decisões e ações cotidianas e sociais que o indivíduo vive. Tendo em vista que é uma tônica da escola estoica a prática de sua ética, escolhemos um campo ético que prioriza a prática diária e escolhemos termos que lidam diretamente com essa prática. Epicteto é conhecido pela seus exemplos práticos e falas dirigidas aos exercícios filosóficos éticos. E os *kathēkonta* de Hiérocles também é uma ética de avaliação de bens e valores para fins práticos de convivência social. Por isso escolhemos conferir a integralização dessas éticas dentro de um campo também prioritariamente prático, a ética dos *atos adequados*.

Como último pilar do panorama da estrutura ética estoica, vale a pena passarmos brevemente pela noção de *valor* da qual essas éticas irão se circunscrever.

1.3 Noção de valor⁶⁷ no estoicismo

Considerando aqui tanto os *kathēkonta* quanto a *proaīresis* enquanto duas éticas de avaliação de bens e valores, antes de adentrarmos ao estudo de cada uma delas, vale a pena passarmos, brevemente, por aquilo que o estoicismo considera um valor ou qual padrão para bem avaliar coisas e situações.

Em 124 Stobaeus ecl. II 83,10 diz,

⁶⁷ Escolhemos falar sobre a noção de *valor* e não de *bem* porque a referência que temos são os *kathēkonta* e não os *katorthōmata*. A. A. Long escreve, “Visto que *καθήκοντα* pertence à mesma categoria que *κατὰ φύσιν* no que diz respeito ao significado moral, esta fórmula, mais do que qualquer outra, parece uma diluição das definições anteriores. *καθήκοντα* são *αἴθερα κατὰ φύσιν* e requerem ‘justificação racional’, *εὐλογος ἀπολογισμός* por alguém. Mas, ao contrário da razão, a esfera de *καθήκοντα* se estende a animais e plantas, bem como ao homem. Portanto, *a ética não pode ser definida em termos de cumprimento de καθήκοντα se for para envolver o cumprimento da característica especial do homem [grifo nosso]*”, em *Carneades and the Stoic Telos*, p. 87. Ou seja, somente os *kathēkonta* não dão conta da noção de *bem* (*agathos*), sendo, portanto, somente os *katorthōmata* relacionados com o *bem*, como escreve o próprio A. A. Long mais adiante neste mesmo artigo, “É apenas quando *καθήκοντα* são feitos habitualmente a partir de uma posição de conhecimento que eles ganham significado moral e uma mudança de nome para *κατορθώματα*. Consequentemente, é a atitude mental que se torna extremamente importante na avaliação de uma ação. Qualquer um pode executar um *καθήκον*, mas tal ação só se torna virtuosa quando é executada a partir de uma disposição que é consistentemente racional, *ἀπο ἔξωθεν καὶ διαθέσεως εὐλογίστου*”, p. 87-88. Veremos isso mais adiante na pesquisa.

Todas as coisas conforme à natureza [κατὰ φύσιν] tem valor [ἄξιαν ἔχειν], todas aquelas contrárias à natureza [παρὰ φύσιν] um certo desvalor [ἀπαξίαν]. O valor tem três significados: a valorização de um valor como tal, o julgamento entre duas coisas como alternativa, enquanto o terceiro significado, que Antipatro define como ‘discriminante’, é aquele para o qual, entre as coisas que escolhemos, escolhemos aquelas que têm algo em que mais do que os outros: assim, por exemplo, saúde comparada a doenças, vitória sobre a morte, riqueza da pobreza⁶⁸.

Aqui já aparece como padrão de avaliação a *natureza*, embora ainda não definida como *humana* ou *divina*. Veremos que alguns estoicos separam a *natureza* entre duas e não só didaticamente, mas como uma forma de atuação, o que dá a entender, como colocado acima, duas formas de ética no estoicismo. O que não acontece com Epicteto, que considera as duas formas de natureza completamente amalgamadas e sem distinção na forma de como deve comportar-se o indivíduo⁶⁹. Portanto, o primeiro padrão de avaliação de um valor é a *natureza* e aquilo que é conforme a ela e, por isso, deve ser escolhido, e aquilo que é contrário a ela não tem valor e, por isso, deve ser rejeitado. No entanto, até aí, podemos dizer que os animais não-rationais também têm como padrão de valor a natureza específica de sua constituição, de forma implícita, e externalizada como atitudes de autopreservação. Mais adiante na citação, a coisa já começa a ficar mais complexa, o que já coloca essa avaliação na condição de um ser racional: 1) a valorização de um valor como tal, 2) o julgamento entre duas coisas como alternativa e 3) entre as coisas que escolhemos, escolhemos aquelas que têm algo em que mais do que as outras.

Sobre as duas primeiras formas racionais de valorar acima descritas, outra citação nos abre a perspectiva, em 125 Stobaeus ecl. II 84, 4 W,

Para Diógenes a valorização [de algo, ou seja, colocar valor em algo, em grego está a palavra κρίσιν, i.é., os critérios dos quais julgamos algo] é o *juízo* [grifo nosso] sobre a conformidade à natureza e sobre o uso que se pode fazer de uma certa coisa em relação a natureza. Por uma boa avaliação, não queremos dizer que as realidades sejam aprovadas em si mesmas, mas que o juiz é quem avalia bem as coisas e, de fato - em seu julgamento - o juiz que sabe avaliar entre duas alternativas. E esses são os dois tipos de valor, graças a os quais se diz que

⁶⁸ RADICE, R. *Stoichi Antichi: Tutti i Frammenti – Raccolti da Hans von Arnim*. Milão: Bompiani, 2002.

⁶⁹ Neste sentido, sendo a natureza humana ou divina, ambas estão “dentro” do indivíduo e não “fora” dele como as teorias éticas modernas como a deontologia kantiana e o consequencialismo, onde colocam tanto imperativos categóricos quanto o bem-geral para todos como normas “fora” do indivíduo. A ética antiga, em sua generalidade, não separa atos do agente dos atos, “Normalmente dizemos que tanto as pessoas quanto as ações são corajosas, justas e assim por diante. Se devemos separar os julgamentos de caráter dos julgamentos de atos, grandes áreas de nosso discurso moral acabam sendo sistematicamente ambíguas”, em *The Morality of Happiness*, p. 10.

algo emerge por seu valor. O terceiro tipo é aquele para o qual se afirma que uma realidade tem valor e excelência, que não se encontra nos indiferentes, mas apenas nos bens morais. Crisipo disse, porém, que frequentemente se usa o término ‘valor’ no lugar de ‘daquilo que é devido’, significado que é implícito na definição de justiça, quando se sustenta que é uma atitude a distribuir a qualquer um segundo seu valor: e isso equivale a dizer a qualquer um segundo aquilo que lhe é devido⁷⁰.

A palavra *juízo*, que grifamos na citação acima, é a faculdade racional da qual coloca valor nas coisas. Ao “colocar” valor nas coisas, pode o indivíduo errar e colocar valor naquilo que não deveria, como nos bens materiais, o corpo ou a morte. No entanto, há as coisas que tem valor em si mesmas e da qual o indivíduo não “coloca” valor nelas, mas as *percebe* enquanto valiosas em si mesmas e somente essas participam dos verdadeiros bens morais. Nesta pesquisa vamos lidar em como *colocamos* valor nas coisas através de nosso juízo.

A terceira forma de avaliar os bens, acima descrita (“entre as coisas que escolhemos, escolhemos aquelas que têm algo em que mais do que as outras”), é a que nos interessa, pois a palavra *escolher* [*hairesis* αἵρεσις] neste contexto indica uma escolha com propósito, uma escolha, digamos, *forte*, e não apenas uma seleção [*ekoglē* ἐκογή]. Essa *escolha* já é resultado de uma avaliação racional em função de um fim (*telos*) já compreendido racionalmente por aquele que escolhe. E o exemplo que ele coloca é a saúde comparada a doença, a vitória sobre a morte, a riqueza ante a pobreza, i.é., coisas *indiferentes preferíveis* (*proēgmena*), que são aquelas das quais vamos lidar prioritariamente nessa pesquisa. Em DL VII.105, diz

[...] Chamam [os estoicos] de ‘valor’ aquilo que contribui a uma vida coerente [ὁμολογούμενον βίον] - que é uma propriedade de todos os bens [πᾶω ἀγαθόν] - ou uma certa faculdade [δύναμιν] intermediária ou vantajosa que contribui para a vida conforme a natureza [κατὰ φύσιν βίον]: como dizer o que é útil para uma vida de acordo com a natureza, a riqueza e a saúde⁷¹.

Aqui, tanto quanto na terceira forma de valorar da primeira citação desse capítulo, a natureza específica é a *natureza humana*, i.é., *kata physin*. Essa natureza humana concorre para a vida humana (*bios*) e seus valores e bens para a manutenção ou exercício

⁷⁰ SVF III.

⁷¹ DL VII.105.

do alcance de uma vida boa. Ter uma vida boa é estar coerente, em suas escolhas e valorização de bens, com aquilo que *prescreve* a natureza humana. E aqui, nesta próxima citação - 142 Stobaeus ecl. II 82, 20 W - aparece uma palavra-chave na escolha daquilo que está conforme a natureza humana, “Tudo aquilo que é conforme a natureza [κατὰ φύσιν] deve ser selecionado [ληπτά *lēpta*] e tudo aquilo que é contra a natureza [παρὰ φύσιν] deve ser rejeitado [ἄληπτα]”. A palavra acima, *lēpta*, tem o significado técnico no estoicismo de *selecção* (*eklektikē* ἐκλεκτική) e é usada para aquelas coisas das quais não se pode (ou não seria adequado) recusar em função do padrão da natureza humana ou de sua constituição natural enquanto animal que é⁷². Ana Maria Ioppolo escreve,

As coisas naturais são, portanto, *sumendas*, ληπτά, porque elas contribuem para o κατὰ φύσιν βίος, mas não a *expetenda*, αἰρετά, pois o que é digno de escolha é apenas o bom, uma vez que é apropriado apenas ao bom fazer uma contribuição para o ὁμολογούμενος βίος [o *telos* estoico]⁷³.

Escreve Brad Inwood, “Os *lēpta* são obviamente coisas naturais, indiferentes; a busca deles é uma condição necessária para a felicidade, mas essas ações ainda são meramente ‘ações apropriadas [adequadas] intermediárias’”⁷⁴.

Richard Sorabji coloca,

É certo que a vida, a saúde e o resto são objetivos naturais (‘de acordo com a natureza’). É certo que eles são naturalmente preferidos (são *proēgmena*, *la tim commoda*). Eles excitam nossos impulsos e não são indiferentes em relação a isso. É verdade que os selecionamos (*eklegesthai*, *seligere*) e eles normalmente

⁷² Julia Annas em *The Morality of Happiness* coloca, “A virtude tem um valor que é diferente do valor de outras coisas como saúde e riqueza. Essa diferença se expressa de várias maneiras, uma das quais é a maneira como os estoicos inventam uma terminologia totalmente nova, dizendo que a virtude é escolhida enquanto os indiferentes são apenas selecionados”, p. 167. Das coisas que são *indiferentes* (*adiaphora*) temos mais inclinação a escolher as naturais, como a saúde ao invés da doença. Uma pessoa que procurasse sistematicamente a doença ao invés da saúde, estaria indo contra a natureza. Por isso “selecionar” esses indiferentes é selecionar algo que tem um valor relativo em função de uma referência externa a eles e não valor relativo em si mesmos, chamados de *indiferentes preferidos* ou *atos adequados* porque são consistentes com a vida e as relações humanas. Jacob Klein escreve, “[...] os estoicos sublinham a diferença entre a bondade (*goodness*) da virtude e o valor seletivo dos indiferentes preferíveis (*promoted indifferents*) com uma distinção terminológica que são cuidadosos em observar. O que é preferível deve ser selecionado (*ληπτόν/selegendum*), mas apenas o bem, entendido como virtude, deve ser escolhido (*αἰρετόν/expetendum*), em KLEIN, J. *Make Sense of Stoic Indifferents*. pp. 227-281 in INWOOD, B. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XLIX, New York: Oxford University Press, 2015, p. 239.

⁷³ IOPPOLO, A. M. *Sententia Explosa: criticism of Stoic ethics in De Finibus 4*. Italia, 2015, p. 193-194.

⁷⁴ INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. New York: Clarendon Press, 1985, p. 207.

devem ser tomados (*lēpta*), embora fosse uma honra para eles dizer que devem ser escolhidos (*haireta, expetenda*)⁷⁵.

Isso mostra toda força normativa e prescritiva da *natureza* no estoicismo⁷⁶ em relação aos *atos adequados* em direção aos *indiferentes preferíveis*.

Ana Maria Ioppolo, escreve que sucedendo os estoicos antigos – Zenão, Cleantes e Crísipo – Diógenes da Babilônia e Antipater de Tarso recorrem a um significado triplo do termo *valor (aksia)*,

O primeiro significado é o que tem valor em si, ao qual Cato se refere em *Fin.* 3.20 como “o que quer que seja em si de acordo com a natureza ou produz algo que seja”. O segundo significado é um valor que não é intrínseco às coisas, mas que pode ser especificado apenas pelo especialista. O terceiro é o valor comparativo, que Antipater chama de ἐκλεκτικὴ ἀξία, segundo o qual, ‘dadas certas coisas (ou certas circunstâncias), selecionamos algumas coisas em vez de outras, por exemplo, saúde em vez de doença etc’⁷⁷.

Embora não esteja nesta citação a referência fundamental a essa seleção, a terceira forma de significar *valor* é a que iremos tratar aqui, ou seja, uma forma comparativa de acordo com certas coisas ou circunstâncias.

De forma muito resumida, essa é a noção fundamental de *valor* no estoicismo e a *natureza* é o paradigma básico de avaliação desses valores. A partir do que é natural para o ser humano, a base da ética estoica se fundamenta, principalmente para os *atos*

⁷⁵ SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind: from Stoic agitation to Christian temptation*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 170. Brad Inwood coloca, “Primeiro, devemos lembrar que existe um tipo distinto de impulso direcionado ao bem, chamado *hairesis* ou escolha”, sendo a *seleção* ou *lēpta* para aquelas racionalmente justificadas (*eulogon*), portanto, os *kathēkonta* em relação aos *indiferentes preferidos*. Em Arius Didymus 5o na parte da ética está assim, “Διαφέρειν δὲ λέγουσιν αἰρετον καὶ ληπτόν. Αἰρετόν μὲν γὰρ εἶναι τό ὀρυμῆς αὐτοτελοῦς κινητικόν, ληπτόν δὲ ὁ εὐλογίστεως ἐγκλεγομένα [Dizem eles que há diferença entre *haireton* e *lēpton*. *Haireton*, por um lado, é o movimento do impulso completo em si mesmo, e o *lēpton*, por outro lado, o qual selecionamos por uma boa razão [sensatamente]”, em POMEROY, A. J. (ed.). *Arius Didymus: Epitme of Stoic Ethics*. Atlanta/Georgia: Society of Biblical Literature, 1999, p. 36. *Hairesis* é uma tomada de posição, tem a força de uma eleição com forte propósito, enquanto *lēptos* é uma alternativa *aceitável* que se faz nas coisas que são *indiferentes preferíveis (proēgmena)* e é aceitável por estar ligado à natureza humana e sua constituição enquanto tal. *Hairesis* se faz para as coisas boas em si mesmas e *lēpton* para o que tem benefício mas não é um bem em si mesmo.

⁷⁶ A busca de princípios para as ações e suas justificações passa ou pela perspectiva da *natureza* do animal em questão (e da circunstância em que se encontra) ou pela perspectiva do *fim [telos]* desse animal. Em Cícero *De fin.* V.15-16, ele aponta para o fim último, “Por outro lado, quando constatamos os fins das coisas, conhecendo o bem final e o mal final, descobrimos um mapa da vida, um mapa de todos os deveres; e, portanto, descobrimos um padrão ao qual cada ação pode ser referida; e disso podemos descobrir e construir essa regra de felicidade que todos desejam”. CICERO *De fin.* III.22, cf também em Julia Annas *The Morality of Happiness*, p.84 ss.

⁷⁷ IOPPOLO, A. M. *Sentientia Explosa: criticism of Stoic ethics in De Finibus 4*. Italia, 2015, p. 193-194.

adequados, que iremos investigar mais adiante já na próxima seção. A partir disso, vamos entrar na pesquisa das duas formas de avaliação de bens e valores que propomos nesta tese.

2. *KATHĒKONTA*: ATOS ADEQUADOS

Em cima desse termo, *kathēkonta*, todo um sistema de valores foi estabelecido como critério daquilo que é um “bem” (veremos que é um *bem* relativo a algo e não um *bem* em si nem o *supremo bem*) ou daquilo que é um valor para o ser humano (não somente para o ser humano, mas para o animal em geral). Alguns consideram os *kathēkonta* como códigos de conduta para as relações que o indivíduo tem em sua vida prática. David Sadley escreve,

Em sua forma desenvolvida, a doutrina do *kathēkonta* se propôs a cobrir todo tipo de relação social, política, econômica e familiar. Códigos de conduta foram prescritos para a interação de parente com parente, jovens com idosos, governantes com sujeitos, compradores com vendedores, cidadãos com estrangeiros. E todas as áreas de escolha significativas foram abordadas. Devemos nos apaixonar, casar, ter filhos, beber, demonstrar emoção? Como devemos vestir, falar, andar, ganhar a vida⁷⁸?

Diferenciaremos os *kathēkonta* enquanto *atos* dos *códigos* ou *preceitos* éticos que são anteriores ou concomitantes a eles. Veremos isso mais adiante. No entanto, concordamos que o âmbito dos *kathēkonta* é praticamente o âmbito de nossas relações práticas na vida.

Usaremos como referência deste termo na escola estoica o tratado de Hiérocles *Sobre Atos Adequados* não somente por ser específico sobre o termo, mas pela imagem dos círculos concêntricos que ele usa para explicá-lo, o que dá um caráter social ao conceito. Mas por que usar esse termo em Hiérocles, filósofo da primeira metade do século II d.C., se ele já foi usado e cunhado como termo técnico desde Zenão, seu

⁷⁸ SEDLEY, D. *The Stoic-Platonist Debate on kathēkonta*. in IERODIAKONOU, K. *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999, pp. 128-152, p. 128.

fundador? Por dois motivos: 1) os estoicos antigos tinham uma noção mais individualista do desenvolvimento ético, como diz Milton Valente,

Quanto aos antigos estoicos, Max Pohlenz nota judiciosamente que definiam a justiça [e os atos adequados a ela] mais em função dos direitos individuais que dos deveres para com a coletividade. Ajuntemos que a sua moralidade superior, regida pelo acordo consigo mesmo e o fatalismo do Destino, relegava desastrosamente à contingência os deveres sociais. Por essa razão, numerosos estoicos atraíram sobre si as mesmas zombarias e censuras que os cínicos⁷⁹.

Sendo Hiérocles um filósofo romano, do novo estoicismo, sua noção de vida social enquanto fundamento ou base para o desenvolvimento individual é mais forte. Pode-se dizer que, para os estoicos romanos, a moral é antes de tudo social.

Outro motivo para usar esse termo em Hiérocles 2) é que ele usou o termo na mesma acepção que Epicteto⁸⁰: como relação social. Fazendo isso, podemos associar os termos *kathēkonta* com *proairesis* e com o aperfeiçoamento moral e, assim, integralizar essas duas éticas.

A tradução por nós escolhida para esse termo - *kathēkonta* - é *atos* ou *condutas adequadas*. A grande maioria de tradutores e pesquisadores traduziram *kathēkonta* por *dever*⁸¹. No entanto, essa acepção não combina com a noção daquilo que os estoicos tinham com esse termo. Matthew Sharpe escreve,

[*Kathēkonta*] Muitas vezes, isso é enganosamente traduzido como “deveres”. Mas o neologismo de Zenão deveria refletir o pensamento bastante diferente, não necessariamente “legalista”, de *kata tines hēkei*, “o que cabe a certas pessoas” (DL VII.108). Os *kathēkonta* são atos que são “apropriados” para as

⁷⁹ Padre Milton Valente em *L'Éthique Stoïcienne chez Cicéron*. Paris: Librairie Saint-Paul, p. 190-191.

⁸⁰ Principalmente no *Ench.* 30 onde Arriano coloca sobre os ensinamentos de Epicteto, “[30] As ações adequadas são, em geral, medidas pelas relações [Τὰ καθήκοντα ὡς ἐπίπαν ταῖς σχέσεσι παραμετρῆται]”.

⁸¹ Entre eles, Oldfather, R. D. Hicks (Diogenes Laertius), Mário da Gama (Diôgenes Laertius), Elizabeth Carters (*The Moral Discourses of Epictetus*), V. Courdaveaux (*Les Entretiens d'Épictète*), Giovanni Reale (*Epicteto: tutte le opere*), Paloma Ortiz García (*Epicteto: Manual e Fragmentos*). Já Julia Annas traduz *kathēkonta* por *ações devidas* (*due actions*) em *The Morality of Happiness*, p. 96, E. Vernon Arnold traduz por *deveres diários* (p.301). Jason Xenakis adverte “A palavra traduzida como responsividade social e que os tradutores tendem a traduzir como dever (o que, no entanto, é enganosa, uma vez que ‘dever’ sugere vontade alheia) é o termo técnico estoico *kathēkon*”, em XENAKIS, J. *Epictetus – philosopher-therapist*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969, p. 70. John Sellars traduz o termo por *ações apropriadas* (*appropriate action*) em *Stoicism*. United Kingdom: Acumen, 2006. *Ato devido* pode dar a indicação de que há *dívida*, algo a ser restaurado. Entendemos que essa já é uma acepção mais usada no direito, por isso Cícero dá tanta ênfase a essa palavra enquanto *kathēkon*, e também do cristianismo após o estoicismo. Não há essa compreensão no estoicismo, apenas de que algo é adequado enquanto relação consigo mesmo – sua natureza humana – e suas relações enquanto humano.

pessoas executarem em circunstâncias específicas. Como tal, eles podem receber uma “defesa razoável” nesse contexto⁸².

Kathēkonta são atos adequados segundo a natureza racional e social do ser humano, mas não são obrigações ou deveres enquanto tais, embora Tad Brennan diga, que *kathēkon* é o pai do *dever* no sentido dos *atos adequados* enquanto norma ou regra de conduta⁸³. No entanto, agir adequadamente não é o mesmo que agir por dever. Algumas ações podem não ser adequadas, mas são devidas e vice-versa, como escreve o próprio Tad Brennan,

Epicteto diz explicitamente que há apenas uma fonte de impulso para a ação, ou seja, o pensamento de que algo é adequado (*beffiting*), e que é esse pensamento que motiva ladrões, assaltantes e adúlteros, junto com todos os demais. Mas parece que qualquer concepção de sua própria ação que atribuímos a todo agente, na ocasião de cada uma de suas ações, não pode ser o pensamento de que eles estão cumprindo seu *dever* [grifo nosso], pois certamente é essencial para essa noção de que ações executadas por dever devem contrastar com ações executadas por outras considerações ou motivos. Para que uma psicologia moral tenha a noção de que um agente está executando uma ação a partir do pensamento de que é um dever, também deve ser possível dentro dessa psicologia que os agentes executem ações sem esse pensamento. Uma vez que, na psicologia moral estoica, toda ação é concebida como digna, e não é possível realizar ações sem esse pensamento; segue-se que agir porque se concebe a ação como adequada não é o mesmo que agir por dever⁸⁴.

Como diz John Sellars, “Algumas ações adequadas serão imediata e obviamente assim, como a busca de comida e água; outros exigirão reflexão e deliberação para determinar sua adequação⁸⁵”. Brad Inwood coloca que *kathēkonta* são coisas que se apresentam ao interesse do animal em questão (racional ou não-racional) e que tem a ver

⁸² SHARPE, M. *Stoic virtue ethics*. In: HOOFT, S. van (Ed.). *The Handbook of Virtue Ethics*. Pp. 28-41 Durham, EUA: Acumen, 2014, p. 33.

⁸³ Cf. BRENNAN, T. *The Kathēkon: a report on some recent work at Cornell*. pp. 41-70, In *Philosophie Antique* n° 14, *Le Devoir: origines stoïciennes, postérité, réévaluations*. Paris: Press Universitaires du Septentrion, 2014. Embora Epicteto tenha dito que até os ladrões fazem o que fazem por considerar suas ações *kathēkonta*, “Όταν σέ τις κακῶς ποιῆ ἢ κακῶς λέγῃ, μέμνησο, ὅτι καθήκειν αὐτῷ οἰόμενος ποιεῖ ἢ λέγει – Quanto alguém lhe fizer mal ou falar mal de você, lembre que ele faz isso pensando que isso lhe é um ato adequado”, em *Ench.* 42. Portanto, parece haver aí uma perspectiva dupla dos *kathēkonta*, à qual clarificaremos mais adiante, considerando não apenas o ato em si mas o conhecimento da *boa razão* ou razoabilidade que acompanha o ato. Ou seja, o ladrão, como aquele que é vicioso ou o não virtuoso (mesmo não sendo ladrão, mas apenas o que não atingiu a virtude), desempenham atos na crença de que são *kathēkonta* mas não o são. Confundem *kathēkonta* com *atos passionais (patheiai)*, sendo os primeiros avaliações razoáveis ou com justificção racional antes do agir (ou do *impulso*) e os segundos ações impulsivas onde não há a avaliação ou justificção racional antes da ação ou impulso.

⁸⁴ BRENNAN, T. *The Stoic Life: emotions, duties and fate*. New York: Clarendon Press, 2005, p. 175.

⁸⁵ SELLARS, J. *Stoicism*. United Kingdom: Acumen, 2006, p. 120.

com a contribuição de sua saúde, bem-estar, em suma, com a realização de sua natureza individual ou *kata physin*⁸⁶. Uma vez que o indivíduo tem em conta sua natureza e sua relação consigo, com o mundo e com outros, seria *adequado* escolher e agir conforme a isso, mas isso não é uma determinação nem um dever, mas uma escolha *racional*. Não há dever de agir segundo sua natureza, mas seria adequado considerando o tipo de ser que se é⁸⁷. Aqui temos duas noções de *adequado*, 1) é adequado agir ou escolher segundo a natureza e 2) a escolha ou ação deve ser adequada em relação à natureza. A primeira é a que estamos nos referindo neste parágrafo, no sentido de não ser um dever ou uma regra imposta a escolha ou ação segundo a natureza, é uma questão de autocompreensão e de compreensão do mundo ao seu redor (e também do conhecimento amplo da física estoica), e a segunda é a questão de nossa tese, pois é como avaliar o ato adequado enquanto ato ou conduta conforme à natureza. *Kathēkonta* são ações de conduta racional, sendo que esses princípios racionais devem ser buscados e aceitos voluntariamente pelo indivíduo. No entanto, aqui pode-se levantar a questão da importância dos *kathēkonta* enquanto valor ou padrão moral, pois se não é vinculativo ou não tem um sentido de obrigação ou dever-ser, qual a utilidade de um sistema ou guia de escolhas morais desse tipo? Pois o *dever* enquanto padrão moral estabelece, de certa forma, uma abrangência para além do *eu* ou da própria subjetividade, sendo um dever moral realizar algo independente do desejo de realizá-la, pelo simples fato de ser *certo* ou *correto*. Aqui temos que pensar em que sentido estamos usando a palavra *dever*. Se pensamos no *dever positivado* por regras ou mandamentos escritos, não é essa a noção dos estoicos. Se pensamos no *dever* não enquanto escrito ou positivado, mas enquanto pressão social da comunidade ou lugar em que vivemos, também não é esse o conceito estoico. Se

⁸⁶ INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. New York: Clarendon Press, 1985, p. 55. Ele traduz *kathēkon* por *ato apropriado* no sentido daquilo que é “relevante” ou de “interesse” para o animal em questão.

⁸⁷ Aqui também levanta-se a questão de por que temos que fazer esforço para agir de acordo com a natureza ou sermos racionais se somos frutos dessa natureza e somos já racionais? Não seria somente desenvolver naturalmente nossa racionalidade sem se preocupar em “sair” desse fluxo natural e racional? Por que o ser humano se afasta ou tem que se esforçar para viver de acordo com aquilo que já é e do qual é fruto? Por que não relaxar e deixar as coisas acontecerem se inclusive o destino é racional? Não há uma resposta na filosofia antiga para isso, mas há o pressuposto de que somos seres *em ato* racionais, o que implica todas essas perguntas feitas acima. Uma saída seria pensarmos que temos o *potencial* racional, mas que não somos, por natureza, *em ato* racionais. Portanto, temos em *ato* também o *irracional*, seja uma parte da alma como em Platão, seja uma parte racional não educada como Sócrates e os estoicos. O que torna nossa natureza racional em *ato* é um ato de *volição*, no grego, um “querer ou intenção forte” (*bulēsis* βούλησις). Temos, portanto, em *potência* a racionalidade por natureza, mas temos que educar nossa *bulēsis* para tomar essa potencialidade em *ato*, senão agimos *naturalmente* mas de forma irracional. Pensando assim, vamos as técnicas de bem viver e os exercícios do aperfeiçoamento moral. Neste sentido, não é um *dever* do ser humano exercitar-se para o bem viver, é um ato de *volição* que ele tem que realizar. O problema, para os antigos, é pensar a racionalidade como natural em ato.

pensamos o *dever* enquanto mandamento moral ou imperativo categórico, um princípio moral que guia nossas escolhas e ações, também não é o sentido da ética estoica. O que parece traduzido por *dever* no estoicismo, que traduzimos por *atos adequados*, é o resultado de um raciocínio ou deliberação sobre princípios, virtudes humanas e circunstâncias que chegado a um termo ou desfecho intelectual esse *ato adequado* seria uma obrigação realizá-lo no sentido de dar vazão a um bem-viver. A única “pressão” em realizá-lo é sua própria consciência ética. Senão, para que realizar toda essa deliberação sobre princípios, virtudes humanas e circunstâncias se no final não efetivar como um bem-viver para si ou para a sociedade? Neste ponto podemos dizer que é um dever moral, vinculado agora às virtudes daquele indivíduo realizar ou não. Se chego à conclusão que é melhor ser justo, porque não realizar isso? Para que serviu todo o processo de deliberação? Qual a finalidade do campo da ética, afinal? Somente pensar bem? Ou realizar o bem, seja para seu aperfeiçoamento moral ou para o da sociedade? Portanto, ao lermos *dever* nas traduções da ética estoica, se pensarmos esse conceito como resultado de uma deliberação moral do indivíduo e considerarmos que ele teria obrigação de realizá-lo por força, não de uma tutela divina ou de uma opressão de deveres positivados, mas de sua personalidade moral virtuosa, estaremos mais perto de uma noção de dever na ética estoica.

No entanto, a questão sobre a ética das virtudes não é exatamente o que é certo fazer (ou não fazer), mas quem devemos ser. A referência à subjetividade não é um caminho para o subjetivismo ou o relativismo, embora, em sua forma corrompida, possa ir para esses lados. A referência à subjetividade da ética das virtudes é para dar um âmbito maior ao *ser bom* do que apenas *fazer correto*. E é por isso que nessa ética, e nos *kathēkonta*, além das virtudes cardinais como coragem, honestidade, justiça e sabedoria, entra também ser pontual, amável ou cortês. Podemos dizer que alguém é imoral por atrasar em um compromisso? Dificilmente. Mas são qualidades admiráveis que estão além da esfera do *fazer correto* e que mostram o desenvolvimento integral do indivíduo tanto em suas ações quanto em suas motivações ou justificações racionais. Esses atos participam relativamente às *virtudes morais* e por isso são consideradas dentro da ética das virtudes⁸⁸.
Escreve Stan van Hoof,

⁸⁸ Esse, inclusive, é um dos “problemas” da ética das virtudes, dizem alguns, pois ela estende-se além da esfera moral (à qual a ética do dever define de forma mais clara em função de evitar a mentira, a trapaça, o roubo, o assassinato, por exemplo) e considera, ambigualmente, também como virtudes a paciência e o bom humor, por exemplo, que estão fora do âmbito dos *deveres*.

Florescer neste contexto [da ética das virtudes] significa mais do que apenas ter sucesso em nossos projetos e realizar aspirações. Também significa viver de acordo com os padrões de excelência que nós mesmos estabelecemos e que nossas comunidades ou sociedades nos confiam⁸⁹.

Os atos adequados ou *kathēkonta* precisam ter uma ligação aos princípios éticos fundamentais, senão viram atos pragmáticos sem valor moral ou então descambam para o subjetivismo ou o relativismo. Como se dá essa ligação e em qual sentido, é uma questão disputada entre os estudiosos. Na medida em que as crianças ainda são *alogon* ou não participam de forma completa da razão, os *kathēkonta* podem ser ações por “regras” ou por instruções de ação correta ou adequada mesmo antes delas conseguirem fazer a ligação, através da razão, com a virtude moral que fundamenta essas ações adequadas. Portanto, honrar a pátria, os pais, o casamento e outras ações tornam-se um agir prático adequado antes mesmo do entendimento total dos fundamentos ou princípios morais que as fundamenta, pois vai criando nos indivíduos uma boa disposição, principalmente no fortalecimento do correto julgamento que deve ser feito em cada caso particular⁹⁰. Neste sentido, embora os fundamentos ou princípios morais sejam a causa das ações adequadas, primeiro age-se como se fossem “regras” e depois se vincula, pelo escrutínio da razão, as causas morais aos atos. O que é justificado nos *kathēkonta* são as ações particulares que ainda não estão completamente vinculadas, pela razão, aos princípios morais, como escreve I. G. Kidd,

[nos] *kathēkonta* ou atos apropriados, o que é justificado é o ato particular, que não pode ser justificado por suas “regras”, em *katorthōmata* ou ação moral, a justificação é a prática ou regra. *Decreta* [*dogmata*] para os gregos, ou princípios] também são como princípios ou verdades gerais por serem fortemente aliados aos valores da verdade: eles inferem a verdade por meio de demonstrações e provas; eles são obrigados a demonstrar o que é bom e o mal por meio de provas rigorosas; elas envolvem julgamento do bem e do mal e estão ligadas à compreensão e ensino⁹¹.

Portanto, a ética das virtudes e os *kathēkonta*, embora considerem a subjetividade, não são relativistas ou caem em um subjetivismo porque a ética das virtudes está

⁸⁹ HOOFT, S. van. *Ética da Virtude*. Trad. Fábio Creder, Petrópolis/RJ: Vozes, 2013, p. 20.

⁹⁰ Veremos sobre os *preceitos* no final deste capítulo.

⁹¹ KIDD, I. G. *Moral Actions and Rules in Stoic Ethics*, pp. 247-258, in RIST. John M (ed.). *The Stoics*. California: University of California Press, 1978, p. 253.

fortemente ligada a princípios universais fundamentais que amparam a justificação de cada ato e estes só têm valor moral se afirmam esses princípios⁹².

Sobre a tradução do termo, Pierre Hadot adota o termo *kathēkonta* como *atos adequados*⁹³. O mesmo faz George Long⁹⁴, Robin Hard⁹⁵ e Tad Brennan⁹⁶ que usam o termo *fit*, *appropriate* e *befitting actions*, respectivamente, significando ajustar, fazer compatível, adequar. Aldo Dinucci, na tradução da Diatribe I⁹⁷, traduz por *atos adequados*. Em sua tradução para o português do *Encheiridion*, anos antes⁹⁸, traduziu *kathēkonta* por *ato conveniente*. É uma tradução melhor do que *dever*. No entanto, *adequado* tem uma relação mais próxima com outro termo grego que tem relação com *kathēkonta*, *kata physin* (κατὰ φύσιν) sendo a ideia de *conformidade com* ou *à natureza*.

Importante somente salientar a diferença entre *adequado* e *apropriado*. *Apropriado* tem a ver com outro termo técnico no estoicismo, *oikeiōsis* (οἰκείωσις). É um termo que tem várias formas de definição, sendo as mais usadas *apropriação* ou *familiarização* em contraste ao termo *alotrios* (ἄλλότριος), que tem o sentido de *outro*, *estrangeiro*. Aquilo do qual um indivíduo se *apropria* deixa de ser *de outro* ou somente *de outro* e passa a ser também *familiar a si*⁹⁹. Ilaria Ramelli, em sua tradução dos textos de Hiérocles, usa o

⁹² Aqui mais uma diferença da ética aristotélica que é essencialmente particularista, “Talvez alguém possa pensar que seria muito útil conhecê-lo [o bem em si mesmo] para alcançar os bens que podemos adquirir e fabricar, porque com este modelo também conheceremos melhor os nossos bens, e conhecendo-os os conseguiremos. Este raciocínio oferece, sem dúvida, alguma verossimilhança; mas parece discordar das ciências: todos, com efeito, aspiram a algum bem e, procurando o que lhes falta, põem de lado o conhecimento do próprio bem. E na verdade não é razoável que todos os técnicos desconheçam uma ajuda tão importante e nem a procurem. E, além disso, não se pode compreender que benefício obterá o tecelão ou o carpinteiro com a sua arte ao conhecer o próprio bem, ou como aquele que teve essa ideia poderia ser um melhor médico ou um melhor general. É evidente que o médico nem mesmo considera a saúde dessa forma, mas sim a saúde do homem, e muito provavelmente a deste homem, já que ele cura cada indivíduo” em *Ética a Nicômaco* 1097a 1-10. Para os estoicos, mesmo na ética dos *atos adequados*, faz-se necessário para ser justificada moralmente, o indivíduo ter uma justificação racional dos princípios morais além dos atos.

⁹³ Pierre Hadot em *Manuel d'Épictète*, p. 102, diz “Arriano empregou aqui [*Encheiridion* 30], sem explicar, a expressão *kathēkonta*, que traduzimos por ‘coisas que são convenientes de fazer [choses qu’il convient de faire]’”.

⁹⁴ LONG, G. *Discourses of Epictetus*. New York: D. Appelton and Company, 1904.

⁹⁵ *Epictetus: discourses, fragments, handbook*, de 2014.

⁹⁶ BRENNAN, T. *The Stoic Life: emotions, duties and fate*. New York: Clarendon Press, 2005.

⁹⁷ DINUCCI, A. *As Diatribes de Epicteto: Livro I*. Coimbra University Press: Coimbra, 2020. Ele agradece a dica de tradução a Germano Martinelli.

⁹⁸ DINUCCI, A; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto*. Ed. Bilingue. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

⁹⁹ O termo *oikeiōsis* tem sua raiz em *oikos* que significa *casa* ou *habitação*. Considerando esse último significado, podemos pensar que que aquilo que é *familiar a nós* é aquilo que entra em nossa habitação, nossa *morada*. Ao ampliar as coisas das quais nos *apropriamos*, deixamos mais coisas ter valor e entrar em nossa *morada*, portanto nos *familiarizamos* com elas. *Oikeiōsis*, então, mais do que o sentido de *casa* tem o sentido de *habitação* ou *morada*. Essa concepção ética do estoicismo, Hiérocles trata em *Elementos de Ética* que trata mais especificamente desse assunto.

termo *apropriado* para *kathēkonta*. Esse termo dá o tom muito próximo de *adequado*, mas vamos associá-lo à *oikeiōsis* deixando *adequado* para os *kathēkonta*. Até pela proximidade desses termos no sistema ético estoico, é importante manter essa diferença entre eles e salientar *adequado* para *kathēkon* e *apropriado* para *oikeiōsis*. Portanto, para nós, *kathēkonta* são *atos ou comportamentos adequados*. Escreve I. G. Kidd,

Os estoicos sustentavam que os *atos adequados*¹⁰⁰ [*kathēkonta*] eram derivados inicialmente dos primeiros impulsos naturais aos quais se dizia que os seres humanos tinham uma afiliação natural [*oikeiōsis*]. Eles se desenvolveram na vida adulta para compreender a personalidade madura do indivíduo e de suas relações sociais e, como “as coisas de acordo com a natureza” (isto é, a natureza humana), foram pensados para formar o campo em que a moralidade é exibida ou, mais vagamente, o material (*hylē*) ou o conteúdo da ação moral¹⁰¹.

Alguns estoicos escreveram sobre os *kathēkonta*. A orientação dos *atos adequados*, segundo Arcademos, tem a ver com o *telos* ou *fim último* da natureza humana. Nesta noção esse filósofo estoico colocou o termo *kathēkonta* em relação ao fim último. Em DL VII.88 ele diz, “[o fim último] é a execução de todas as ações adequadas¹⁰²”.

Outro filósofo estoico que escreveu um tratado sobre os *atos adequados* foi Panécio (*peri kathēkontos* περί καθήκοντος), considerado o fundador do estoicismo romano, sendo um filósofo do estoicismo médio. No entanto sua filosofia tinha muita influência de Platão e Aristóteles e foi considerada, em certos aspectos, um “desvio” da doutrina estoica ortodoxa¹⁰³.

De qualquer forma, há uma unidade na ética estoica e ela se dá, como diz A. A. Long e D. N. Sedley, no conceito de “acordo com a natureza”,

¹⁰⁰ I. G. Kidd usa *appropriate acts*.

¹⁰¹ KIDD, I. G. *Moral Actions and Rules in Stoic Ethics*, pp. 247-258, in RIST. John M (ed.). *The Stoics*. California: University of California Press, 1978, p. 248.

¹⁰² DL VII.88, “Ἀρχέδημος δὲ τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν”.

¹⁰³ Cf. ARNOLD, E. Vernon. *Roman Stoicism*. London: Cambridge University Press, 1911, Capítulo V, 113 ss. “[...] vantagens externas parecem a ele [Panécio] dignas de serem perseguidas, não apenas como dando sentido à virtude e fornecendo um campo para seu exercício, mas também por elas mesmas, desde que não entrem em conflito com a virtude; e ele talvez tenha hesitado em afirmar positivamente que ‘a dor não é má’. Nos seus tratados, a figura do homem sábio é retirada para segundo plano; ele está praticamente preocupado apenas com o ‘o que está em progresso’ (ὁ προκόπτων), que está fazendo algum progresso na direção da sabedoria. Esse avanço não é feito por atos de perfeita virtude, mas pelo desempenho regular de ‘serviços’ (καθήκοντα, *officia*), os deveres simples e diários que está no caminho do bom cidadão”, p. 102.

A concordância com a natureza era apresentada como a base do comportamento primário de um animal ou pessoa ('apropriação' ou *oikeiōsis*) e como a base das discriminações avaliativas dentro da classe das coisas 'indiferentes'. Assim como 'natureza' e 'valor' no estoicismo se estendem da vida animal de modo geral ao especificamente racional e moral, o mesmo ocorre com o conceito central de *kathēkon*, traduzido como 'função adequada'¹⁰⁴.

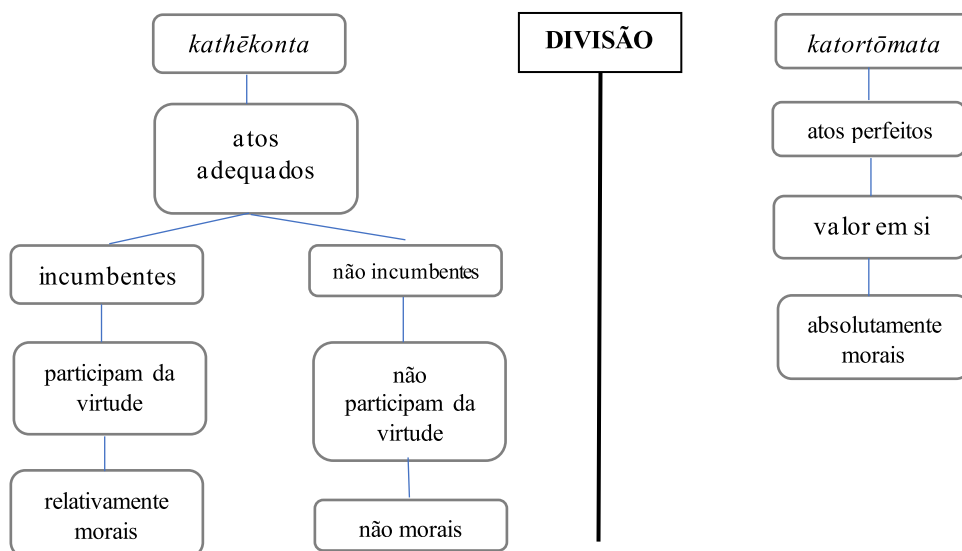
Finalizando uma visada geral sobre os *kathēkonta* vale lembrar, pela divisão da ética estoica acima mencionada, que os *atos adequados* são atos tanto para o virtuoso sábio quanto para aqueles que estão em *aperfeiçoamento* em direção à virtude¹⁰⁵. O que nos interessa nesta pesquisa é o segundo, *atos adequados* para quem está em *aperfeiçoamento*¹⁰⁶.

Figura 1

¹⁰⁴ LONG, A. A; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers: Vol. 1 Translation of the principal sources with philosophical commentary*. Great Britain: Cambridge University Press, 1987, p. 364-365. A definição de *kathēkonta* como *função própria* está assim explicada pelos autores, "Uma 'função própria', qualquer que seja seu agente, é uma atividade, ou no caso de pessoas maduras, uma ação que está de acordo com a natureza, interpretada normativamente, de seu executor. Mas não se refere, como a definição do fim ético, à disposição do agente ou a todo o plano de vida. Ele seleciona uma determinada ação ou atividade, cujo fundamento ético, no caso dos humanos, é a 'razão', mas não necessariamente a razão 'certa' [reta], o fundamento de 'ações corretas' [ou ações perfeitas, *katorthōmata*]. Para este sentido falível de 'razoável'", pág. 365.

¹⁰⁵ Tad Brennan coloca, "[...] quando um não-Sábio executa uma ação adequada (*befitting action*), recebe o mesmo nome de quando o não-Sábio executa uma ação contrária a o que está dizendo: ambos são rotulados como 'erros'. De fato, tudo o que o não-Sábio faz é um erro, mesmo quando é exatamente o que um Sábio teria feito em circunstâncias paralelas. Não apenas é rotulado como erro, mas também é dito que é feito de maneira ruim e cruel, e feito de acordo com todos os vícios. E como há boas razões para suspeitar que todas as pessoas que vivem no tempo de Crísipo e no nosso são não-sábios, podemos concluir que todas as ações de Crísipo foram erros cruéis, e todas as ações de Madre Teresa foram erros cruéis, e assim por diante", em BRENNAN, T. *The Stoic Life: emotions, duties and fate*. New York: Clarendon Press, 2005, p. 171. Para evitar essa relação como o paradigma do sábio é que vamos fazer o recorte dos *kathēkonta* na relação do ser humano comum, ordinário. Cf. SVF III 516.

¹⁰⁶ Temos que mencionar o uso do termo *kathēkonta* por Michel Foucault em *História da Sexualidade IV: as confissões da carne* onde ele remete ao estoicismo singularmente a Mussônio Rufus, o uso dos preceitos para uma conduta da *reta ação* ou *atos convenientes* conforme o *Logos* em Clemente de Alexandria em seu escrito *O Pedagogo*. Escreve Foucault, "Essas palavras que Clemente usa a o apresentar suas regras de vida são muito significativas. Indicam claramente o duplo registro a que deverão ser remetidos: segundo o vocabulário estoico, essas regras definem, com efeito, os comportamentos convenientes (*kathēkonta*), mas também as ações fundamentadas racionalmente em que o homem que as cumpre adere à razão universal (*katorthōmata*). E de acordo com o tema cristão, definem não só os preceitos negativos que permitem ser acolhidos na comunidade, mas o modo de existência que conduz à vida eterna e constitui a fé", em FOUCAULT, M. *Historia de la Sexualidad IV: las confesiones de la carne*. Trad. Horacio Pons, España: Siglo XXI, 2018, p. 22.



2.1 Os círculos concêntricos em Hiérocles e os Atos Adequados Sociais

Ἀναγκαιότατός ἐστιν ὁ περὶ τοῦ γάμου λόγος, ἅπαν μὲν γὰρ ἡμῶν τὸ γένος ἔφυ πρὸς κοινωνίαν, πρώτη δὲ καὶ στοιχειωδεστάτη τῶν κοινωνιῶν ἢ κατὰ τὸν γάμον. – Hiérocles

Falar sobre o casamento é o mais necessário. Pois *nossa raça toda é disposta para a comunidade*, e a primeira e elementar das comunidades é aquela conforme o casamento.

O título do tratado, aceito pela grande maioria dos estudiosos, chama-se *Sobre os Atos Adequados*, mas não está explicitamente assim escrito. Aliás, não há título e começa assim o tratado, em seu cabeçalho: Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ τρόπον θεοῖς χρηστέον ou “a maneira [τρόπον] correta ou útil [χρηστέον] de tratar [sobre] os deuses”, que alguns traduzem por *How should one behave toward the gods (Como deveria alguém comportar-se em direção aos deuses*, Ilaria Ramelli¹⁰⁷). Está, portanto, pressuposto o conceito de *atos* ou *comportamentos adequados* dentro do termo *chrēsteon* que, dentro de suas acepções, está *fazer uso, usar, necessário, tratar* (para pessoas). Daí o termo *kathēkonta* (καθήκοντα). Ilaria Ramelli dá o título desse tratado de Hiérocles de *Sobre os Atos Apropriados (On Appropriate Acts)*. O termo *kathēkonta* que aparece no corpo do tratado,

¹⁰⁷ Aqui Ramelli coloca a ênfase no termo *dever (should)*, mas para nós ficaria assim, “Como seria adequado alguém comportar-se em direção aos deuses”.

e ela traduz no mais das vezes por *dever* (*duty*) deixando o termo *apropriado* para *oikeion* (οἰκεῖον).

Max Pohlenz escreve, “Na língua usual [cotidiana] o vocábulo [*kathēkonta*] era empregado para indicar as exigências e as obrigações que se colocavam ao homem em dada circunstância¹⁰⁸”. No dicionário o significado é “estar no devido curso de algo; o que pertence a mim”. É também muito perto dessa conotação que Hiérocles usa o termo nesse tratado, mas, no caso da ética estoica, sem a conotação de dever ou obrigação, como mostramos acima no capítulo.

Esse tratado é uma ode às relações: com os deuses, com a pátria, com a esposa, com os filhos, com os parentes e muitas outras. “Pois não há nada tão pesado entre as coisas reais que não seja fácil de suportar para um marido e uma mulher que pensam da mesma forma e estão dispostos a suportar juntos¹⁰⁹”, escreve Hiérocles, dando o tom, nesta citação, de todo o tratado: como relacionar-se adequadamente com cada comprometimento social que temos. Como que dando uma síntese da ideia desse escrito, Hiérocles traz a imagem de círculos concêntricos (nove círculos), um dentro do outro, sendo o menor e o central deles aquele em que o *eu* se situa, e o círculo mais distante o da humanidade como um todo. A partir disso ele define também um objetivo ético: ter uma postura de abertura do *eu* para que até do último círculo aos mais próximos se estabeleça a mesma força *ética* ou de *afinidade* como com aquele círculo logo mais próximo desse *eu*¹¹⁰, i.é., filhos ou familiares¹¹¹.

¹⁰⁸ POHLENZ, M. *La Stoa – storia di un movimento spirituale*, p. 263.

¹⁰⁹ RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts: On Appropriate Acts*, Stobaeus’s Extracts from Hierocles, *On Appropriate Acts*, p. 76.

¹¹⁰ Está pressuposto neste tratado a relação dos *kathēkonta* com a *oikeiōsis*, que é seu outro tratado. Escreve Ilaria Ramelli “No caso dos irmãos, graças à sua consanguinidade, a οἰκείωσις é particularmente evidente: eles fazem parte diretamente do nosso próprio corpo e, mais ainda, do nosso *eu*. Além disso, a relação de igualdade que liga a pessoa a um irmão torna mais fácil a “apropriação”; no caso de outros laços menos iguais e não tanto entre parceiros semelhantes, como os citados por Hiérocles nesta passagem, entre pais e filhos ou senhores e servos, a troca recíproca de identidades não é tão imediata”, RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts: On Appropriate Acts*, Stobaeus’s Extracts from Hierocles, *On Appropriate Acts*, p. 124.

¹¹¹ Jiangxia Yu em artigo *The moral development in Stoic oikeiōsis and Wang Yangming’s ‘wan wu yi ti’*, escreve, “Como contrapartida, alguns estudiosos, como Tu Wei-ming, também tentam interpretar a doutrina confucionista de formar um corpo usando ‘círculos concêntricos’. Ele insiste que, no pensamento confucionista, o *eu* é um centro de relacionamentos, e a ampliação do eu pode ser vista como uma série de círculos concêntricos constantemente ampliados que simbolizam a sensibilidade inabalável da mente de abraçar o Céu, a Terra e as inúmeras coisas; nesse processo, o tratamento adequado para com os outros fornece um instrumento para o autocultivo”. Neste artigo ele vai argumentar que “[...] embora tanto *oikeiōsis* estoico (‘apropriação’) quanto ‘*wan wu yi ti*’ de Wang (‘formar um corpo’) possam gerar uma preocupação que se estende a toda a humanidade, mas com ideias diferentes sobre consideração consigo mesmo [*selfhood*] e consideração com outro [*self-other*], eles são de processos morais de desenvolvimento

Aqui vai a parte do texto, no tratado *Sobre Atos Adequados*¹¹², em que Hiérocles traz a imagem dos círculos concêntricos,

Cada um de nós, de forma geral, é circunscrito como que por muitos círculos, alguns menores, alguns maiores, uns circundando outros, uns circundados, de acordo com suas diferentes e desiguais relações entre um e outro. O primeiro e mais perto círculo é aquele o qual cada pessoa desenha ao redor de seu próprio pensamento [διάνοιαν¹¹³], como o centro: neste círculo está incluso o corpo [σῶμα] e qualquer coisa que é empregado em função do corpo. Esse círculo [o do corpo] é o mais curto e toca seu próprio centro. O segundo, após esse primeiro, permanece mais longe do centro e engloba o primeiro [círculo], é aquele o qual está dentro nossos pais, irmãos[ãs], esposa e as crianças estão nessa extensão. O terceiro, depois desses, é aquele no qual há tios e tias, avós e avós, os filhos dos irmãos[ãs] e também primos. Depois desse [o quarto círculo] vem aquele que abrange todos os outros parentes. Depois desse [o quinto círculo], é o círculo dos membros do próprio *demo*¹¹⁴ [τῶν δημοτῶν], depois [o sexto círculo] daquele de nossa própria tribo [τῶν φυλετῶν], após [o sétimo círculo] o dos próprios caros cidadãos e então, finalmente, [o oitavo

muito diferentes, com diferentes pontos de partida e bases”, p. 150-151. Nossa atenção nesta pesquisa não é sobre a *oikeiōsis*, embora ela seja “separada” dos *kathēkonta* somente de forma analítica-didática. De forma resumida e muito simplificada, o processo da *oikeiōsis*, em diferentes níveis em diferentes períodos da vida do indivíduo, gerará impulsos (*hormai*) de autopreservação que irão se expandir sistematicamente durante esse processo guiando o indivíduo em direção às *ações adequadas* (*kathēkonta*). E essas ações não serão apenas mais em relação a si mesmo, mas em direção aos outros que estão mais longe do círculo inicial de sua consideração direta, como familiares e amigos próximos. Nas palavras de Jiangxia Yu, “Sem dúvida, a *oikeiōsis* estoica se concentra principalmente nos *kathēkonta*, ‘uma atividade apropriada para constituições que concordam com a natureza’ (Diogenes Laertius 7.107, tr. Long & Sedley, 1987, 59C, p. 360). No entanto, como o que é apropriado para alguém varia de acordo com sua constituição, e uma ação apropriada acabará se tomando uma ação perfeitamente apropriada (*katorthōmata*), no pleno desenvolvimento de *oikeiōsis*”, p. 154. Aqui ligando os conceitos de *oikeiōsis*, *kathēkonta* e *katorthōmata*, dando a ideia, acima descrita da organicidade do sistema ético estoico e a dificuldade de fazer uma analítica de um termo sem considerar a relação com outros.

¹¹² RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts: On Appropriate Acts*, Stobaeus’s Extracts from Hierocles, *On Appropriate Acts*.

¹¹³ Ramelli traduz *dianoian* por *mente*. Porém, não há uma palavra unívoca em grego que possa nos trazer por *mente*. *Dianoia* (διάνοια) tem uma relação forte, no entanto, com a palavra *noos* [νόος] tanto para *mente* humana e suas faculdades e capacidades quanto para a *mente* em sentido de princípio do universo, como em Aristóteles – Cf. Metafísica 1072^b 20. Preferimos traduzir *dianoian* por *pensamento* que é o que ocorre na *mente*, já que tem o radical *-noia* na palavra, que remete à *mente*. Então, *dianoian* fica como pensamento, noção ou até mesmo intenção (no sentido de *intencionalidade*, para onde se dirige a mente). Há uma discussão de como se traduz e interpreta essa frase sobre o primeiro círculo, tendo Tad Brennan, em nota solta, sugerindo uma forma nova da qual normalmente se traduz. “Eis a descrição do primeiro círculo Hiérocles (usando a edição von Arnim de 1906): πρῶτος μὲν γάρ ἐστι κύκλος καὶ προσεχέστατος, ὃν αὐτὸς τις καθάπερ περὶ κέντρον τὴν ἑαυτοῦ γέγραπται διάνοιαν· ἐν ᾧ κύκλῳ τὸ τε σῶμα περιέχεται καὶ τὰ τοῦ σώματος ἔνεκα παρελημμένα”. Logo em seguida ele apresenta as traduções mais correntes, “Aqui está a tradução em Long e Sedley 1987: ‘O primeiro e mais próximo círculo é aquele que uma pessoa desenhou como se estivesse em torno de um centro, sua própria mente. Este círculo envolve o corpo e qualquer coisa tomada por causa do corpo’. Aqui está a tradução em Ramelli/Konstan 2009: ‘O primeiro e mais próximo círculo é aquele que cada pessoa desenha em torno de sua mente, como o centro: neste círculo está encerrado o corpo e tudo o que é empregado para o bem do corpo’”. Isso seria então traduzido [em sua sugestão de correção de tradução], por exemplo: “O primeiro e mais próximo círculo (daqueles que o indivíduo desenha ao redor de sua mente como um centro) é aquele círculo no qual está contido o corpo e as coisas assumidas para o bem do corpo”. Argumenta ele que a tradução normalmente usada e não adequada, segundo ele, levanta pseudo-questões irrespondíveis à pesquisa.

¹¹⁴ *Dēmos* [δημος] é uma divisão política entre cidades e cidades-estados.

círculo] daqueles que fazem fronteira com uma cidade [ἄστυγειτόνων] e de pessoas de etnia semelhante. O mais longínquo e maior círculo [o nono círculo], o qual circunda todos os círculos, é aquele da raça humana inteira [ὁ τοῦ παντός ἀνθρώπων γένους]¹¹⁵.

Partindo do *eu*¹¹⁶ como um centro complexo, *pensamento (dianoia)* e *corpo (sōmatos)*, o qual engloba tudo o que for *adequado* para manter essa constituição (*sustasis*), i.é., a *autopreservação (heautu synterēseos)*, esse *eu*, desde o nascimento, desenvolve um movimento gradual de abertura de si mesmo. Essa abertura tem algumas características fundamentais, 1) é um desenvolvimento ético em relação ao mundo circundante – pessoas e coisas – “fora de si” com o objetivo de diminuir o espaço e a *importância* entre esses círculos e o *eu*, e 2) é uma abertura e comportamento não somente intelectual ou racional ou cognitiva, mas *afetiva*¹¹⁷.

De fato, uma maior distância em relação ao sangue subtrai algo da boa vontade [εὐνοίας], mas, no entanto, devemos fazer um esforço para assimilá-los. Pois isso chegaria à justiça se, por nossa própria iniciativa, reduzirmos a distância em direção a cada pessoa em nossos relacionamentos¹¹⁸.

¹¹⁵ RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*, Stobaeus's Extracts from Hierocles, *On Appropriate Acts*, Stobaeus, Anthology 4.84.23 (3:134,1–136,2 Meineke; cf. Anth. 4.27.23 = 4:671,3–673,18 Wachsmuth and Hense) Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ πῶς συγγενέσι χρηστέον. p. 90. Cícero, em *de officiis*, capítulo XVII do Livro I, à maneira estoica e muito parecida com Hiérocles, porém com menos ênfase na quantidade de círculos concêntricos, dá graus dentro de uma sociedade. O primeiro degrau, o mais imediato é a nação sendo uma mesma terra e um mesmo idioma. Outro degrau social é a cidade onde os cidadãos têm muitas coisas em comum, inclusive amigos e negócios. O terceiro nível social é a família onde há muitos interesses comuns. Outro nível social é quando os filhos e seus filhos já se estendem a outras famílias e criam-se netos, outros casamentos e cruzamentos familiares dando origem a outras famílias. Mais adiante neste capítulo ele coloca que esses níveis sociais são normativos na questão de quais atos apropriados devem ser mais merecedores de atenção, sendo na ordem que ele havia dito antes: nação, cidade, família e vizinhos parentes.

¹¹⁶ Sem desenvolver mais, percebemos que há uma *eu* em Hiérocles, ou pelo menos uma noção de algo do qual nos referimos a nós mesmos, sendo, no caso dele, o *pensamento (dianoia)* e o *corpo (sōma)*. Uma das características desse *eu* de Hiérocles é que ele nasce relacional e com a potência de expandir suas relações sociais ético-afetivas. Para se ter uma perspectiva mais abrangente desse *eu* em Hiérocles é necessário adicionar o conceito de *oikeiōsis*.

¹¹⁷ Embora não há nenhuma palavra mais contundente no texto de Hiérocles sobre a qualida de *afetiva* dessa expansão do *eu*, ao contrário, os *atos adequados* estão vinculados à natureza humana enquanto ser social e que necessita dos outros, pensamos que essa expansão conta com um caráter afetivo de, no mínimo, *empatia* ou *simpatia* estoica da qual não é apenas intelectual-cognitiva. Cícero considera esse primeiro movimento na *oikeiōsis* como *afetivo*. Cf. Cícero *de fin.* III 16 ss.

¹¹⁸ RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*, Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ πῶς συγγενέσι χρηστέον, p. 92. Aqui mais uma diferença da ética aristotélica, “Mas não entendemos por suficiência viver uma vida solitária apenas para si, mas também para os pais e filhos e a mulher, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem é por natureza uma realidade social [φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος]. No entanto, isso deve ser levado dentro de certos limites, pois estendendo-o aos pais e descendentes e amigos de amigos, iria ao infinito”, em *Ética a Nicômaco* 1097b 5-10. Aristóteles estabelece um limite claro do qual os estoicos querem ultrapassar.

Os círculos mais próximos ao *eu*, o centro desse diagrama, são os círculos com mais proximidade *ética-afetiva*, muito em função das relações diretas de sangue, criação, nascimento. Fora essas relações mais próximas - pais, filhos, parentes - outros círculos vão se formando, como os de pessoas de mesma cidade ou tribos e depois de outras pátrias¹¹⁹. O círculo mais largo e mais distante do *eu* é o da raça humana inteira. O objetivo dessa expansão, diz ele,

Uma vez que isso tenha sido pensado, é possível, começando com o círculo mais estendido, desenhar os círculos - relativos ao comportamento que é devido a cada grupo [περὶ τὴν δέουσαν ἐκάστων] - juntos de uma maneira, como se estivessem voltados para o centro, e com um esforço para transferir sempre daqueles [círculos] que estão ao redor para dentro do [círculo] que os abrange¹²⁰.

¹¹⁹ Aqui há um argumento tipo *parte/todo* que é bem comum na ética estoica e na filosofia grega como um todo, no sentido de que somos parte de um *cosmos* e analogamente cidadão/pátria e assim por diante. Diz Ramelli, “Hiérocles mostra como é absurdo preocupar-se com a segurança de apenas uma parte, pois, se o todo percesse, também essa parte pereceria, mas também afirma que ‘o todo não é nada sem as suas partes’, RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*, p. LV. Também em Hiérocles, diz Ramelli, “Na verdade, na visão imanentista dos estoicos, tudo é Deus, e cada parte é um fragmento de Deus, aquela divindade única e mais elevada da qual as várias divindades menores representam aspectos determinados e manifestações parciais”, mesma obra acima, p. 105. Inara Zanuzzi enfatiza essa noção em Epicteto em *Epicteto e a Racionalidade parte-todo nas Diatribes* onde escreve, “O que vemos nesta passagem [D II.V.24] é que o todo tem prioridade sobre a parte. A razão disso deve ser porque o todo tem uma organização racional em relação a qual as partes são o que são. E elas são o que são para promover o melhor para o todo, como um corpo. Consequentemente, as partes têm tarefas, funções em relação ao todo. É da sua natureza adaptar-se a ele e funcionar como partes. Esse é, por assim dizer, o dever da parte: funcionar em prol do todo. Se consideramos as partes apenas isoladamente não conseguimos capturar o que essa parte é e nessa medida estamos fadados a não compreender o que é bom para ela. [...] O que é um ser humano, o que é bom para um ser humano e o que é apropriado para um ser humano, isto é, o que ele deve fazer enquanto ser humano, só pode ser compreendido na medida em que se compreende o todo racional do qual ele faz parte, do mesmo modo como as partes de um corpo. [...] é possível que em dada ocasião o pé tenha que ser cortado para que o corpo sobreviva. Não é, pois, apenas o bom funcionamento da parte que é determinado pelo todo, mas mesmo a sua mera existência pode ser boa ou não de acordo com as necessidades do todo”, em ZANUZZI, I. *Epicteto e a Racionalidade parte-todo nas Diatribes*. In *Prometheus Journal of Philosophy*, número 29 Janeiro-Abril/2019, p. 73-87, p. 76-77. Defende Inara que a percepção da relação parte/todo é um dos critérios da valoração do *bem* moral. Mas não, enfatiza ela, como uma percepção de ser uma “gota no oceano”, ou seja, de que se perde completamente a noção de indivíduo à parte, inclusive diz ela, “[...] é preciso que eu me diferencie do todo, para compreender as minhas tarefas em relação a ele como parte. [...] E, no entanto, há algo determinado que eu sou neste todo, um pai, um filho, um cidadão, um médico. O todo não me transcende de forma a me tornar insignificante, pois o todo ocorre por intermédio da minha atuação nele”, p. 85.

¹²⁰ “τούτων οὖν θεωρημένων, κατὰ τὸν ἐντεταμένον ἐστὶ περὶ τὴν δέουσαν ἐκάστων χρῆσιν τὸ ἐπισυνάγειν πῶς τοὺς κύκλους ὡς ἐπὶ τὸ κέντρον καὶ τῆ σπουδῇ μεταφέρειν ἀεὶ τοὺς ἐκ τῶν περιεχόντων εἰς τοὺς περιεχομένους.” RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts: Stobaeu’s Extracts from Hierocles, On Appropriate Acts*, p. 90.

Aqui ele desenvolve claramente o sentido desse movimento de encolher a distância dos círculos mais distantes em direção ao centro, é um movimento de *abertura* do *eu* para abarcar, dentro de seu círculo ético-afetivo mais fundamental, as pessoas dos círculos mais distantes. Não é uma “expansão” do *eu*, mas uma *abertura* dele para que os outros possam adentrar¹²¹. Esse é o *comportamento* fundamental do *eu* para todos os círculos mais distantes da afetividade natural dos primeiros círculos, uma abertura em direção ao “fora de si”. Diz Ramelli, “A largura dos círculos e suas distâncias do centro constitui o padrão pelo qual se possa medir a intensidade de nossos laços e, portanto, de nossos deveres em direção às pessoas”. O objetivo ético-social é contrair a distância entre os círculos¹²².

No entanto, como colocado acima na citação de Hiérocles (“relativos ao comportamento que é devido a cada grupo [περὶ τὴν δέουσαν ἐκάστων]”) há atos particulares que devem ser avaliados devidamente a cada grupo ou círculo mais distante, além do comportamento fundamental de abertura para esses círculos. Esses são os *atos adequados* e estão descritos em todo o tratado para todas as relações que ele pontuou. Para justificar e desenvolver esse movimento de abertura às coisas “fora de si”, principalmente a partir dos círculos fora das relações de sangue e parentesco, e os *atos adequados* devidos a cada grupo, Hiérocles faz uso de valores e virtudes como a *honra* que devemos a todos (ὁμοίως τιμέτον), a *boa vontade* (εὐνοίας), a *justiça*¹²³ no sentido de equidade ou correta medida (ὀρθος μέτριον), a reciprocidade, a gratidão (εὐχάριστον) e a “força” do nome ou do designação que damos ao chamarmos todos de *irmãos*

¹²¹ Aqui está implícito o conceito de *oikeiōsis* no qual Mary Margaret McCabe trabalha em seu artigo *Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism* em SALLES, R. *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought Themes from the work of Richard Sorabji*. Great Britain: Clarendon Press, 2005. Ela faz uma divisão do processo de *oikeiōsis* em duas perspectivas incompatíveis, sendo uma delas uma ética da *extensão* e outra da *identificação*, das quais ambas estão misturadas nos escritos estoicos e no próprio Hiérocles. Nós não usaremos a *oikeiōsis* como ponto de partida para os *kathēkonta*, mas é uma perspectiva também interessante e muito explorada em alguns estudiosos, cf. ENGBEG-PEDERSEN, T. *The Stoic Theory of Oikeiōsis: moral development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. Denmark: Aarhus University Press, 1990. Esse conceito tem várias correlações, mas fundamentalmente com o *telos* humano, “Se você quisesse determinar o objetivo final da ação humana, deveria antes de tudo ter uma ideia clara dos instintos primários da natureza humana”, em POHLENZ, M. *La Stoa – storia di un movimento spirituale*, p. 227-8.

¹²² Por trás desse *telos* está a doutrina da *sympatheia* estoica (que é a base do *cosmopolitismo*) que traz a ideia de que simplesmente por sermos todos da mesma raça confere a todos nós uma ilimitada e igual dignidade. Importante termos a noção de que *polis* não é *cidade* com a vemos hoje em dia, a cidade em que nascemos, portanto, um *senso político*, para os estoicos, é um senso universal, ligado ao *logos* que é universal em todos os seres humanos. *Cosmopolitismo* é a universalidade da *polis* através do *logos*.

¹²³ Aqui a *justiça* é diferente da que pensamos hoje no sentido de que tem que ser *imparcial*. Como uma das características dessa contração ética que propõe Hiérocles é a *afetividade*, essa justiça é por natureza *parcial*. No entanto, ela é assim para todos e não somente para os mais próximos.

(ἀδελφούς), conferindo uma mudança interna de comportamento através da re-designação da relação por um nome mais *afetivo*¹²⁴. Todas essas justificativas são artifícios cognitivos e de virtudes sociais e comportamentais para a *contração ético-social* dos círculos em direção ao *eu*. Diz Ramelli,

Ele [Hiérocles] recomenda, de acordo, preservar a boa vontade em direção àqueles que estão mais próximos e têm mais estima por nós, e mais amplamente, um senso de afinidade em direção a todos os seres humanos, o qual no estoicismo é fundamentado também em uma consciência da divina paternidade comum a todos¹²⁵.

Portanto, essa *afinidade* ética é *afetiva* e não apenas *cognitiva*¹²⁶. É um esforço de uma sensibilidade ética através das virtudes sociais acima mencionadas. A regra de ouro ou regra da reciprocidade¹²⁷ é uma das que aparece nos escritos de Hiérocles neste tratado. No texto *Sobre o Casamento (peri gamu)*, na seção *irmãos [ãs]*, na divisão de Illaria Ramelli, ele diz,

Pois, de fato, uma pessoa trataria bem um servo, se considerasse como ele pensaria que o outro deveria se comportar em relação a si mesmo, se o outro fosse o senhor e ele mesmo o servo. E o argumento é semelhante para os pais

¹²⁴ A justificação dos nomes “afetivos” está assim, “Mas é necessário adicionar também o 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 ‘sobrinhos’. E ainda outros “primos”, de qualquer maneira que suas idades possam ser, por causa da *afeição nos nomes* [grifo nosso]. Pois este tipo de modo de tratar não é um sinal 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”, p. 93. Em “τοῖς ὀνόμασιν ἐκτενείας [afeição nos nomes]” sendo ἐκτένεια: tensão; zelo; aplicado, diligente, com ardor; e não propriamente “afetivo” como está em Illaria Ramelli.

¹²⁵ RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*, p. LVI.

¹²⁶ Essa força afetiva está ligada à *oikeiōsis* no sentido em que o animal logo que nasce se *familiariza* ou *apropria* a si mesmo como primeiro movimento de autopercepção. Essa familiarização ou apropriação é afetiva pois a natureza inclui nesse processo o amor-de-si (*philautia*) o qual será a base afetiva que, no processo da *oikeiōsis*, ligará o animal (principalmente o humano) a outros membros de sua espécie. Cf. Cícero *De finibus* III 16–17.

¹²⁷ “Este é também o princípio enunciado nos Evangelhos de que não se deve fazer aos outros o que não gostaríamos que nos fizessem e, vice-versa, fazera eles o que gostaríamos que nos fizessem. Este colocar-se “no lugar do outro” é o que se entende por συμπάθεια, e é também uma aplicação de *oikeiōsis* social completa por parte de uma pessoa que pensa e se interessa pelo que diz respeito ao outro como se fosse. o seu, a ponto de se preocupar com o outro tanto quanto um se preocupa consigo mesmo. Este “outro” não é apenas alguém próximo e querido, como específica Hiérocles; o princípio é válido em relação a todas as pessoas” em RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts: On Appropriate Acts*, p.123.

em relação às crianças e às crianças em relação aos pais e, em uma palavra, para todos em relação a todos¹²⁸.

E mais abaixo ele afirma novamente que, o “indivíduo deveria se comportar de tal maneira em relação ao seu irmão como se pensaria que ele deveria se comportar em relação a si mesmo¹²⁹”. Essa disposição para a reciprocidade vem como uma semente para a mudança [σπέρματα μεταβολῆς] inculcada na natureza humana mesmo nas que apresentam as mais terríveis disposições, pois mesmo nelas há uma chance de uma mudança para melhor (em direção à virtude) no sentido de honrar (efetivar uma reciprocidade) através da disposição ética-afetiva que se tem por aqueles que lhe fizeram um bem.

E essa disposição para virtudes sociais se dá também em função da noção parte/todo¹³⁰, pois argumenta Hiérocles que devemos considerar, de certa maneira, nosso irmão como parte de nós mesmos, assim como meus olhos são parte de meu corpo e também minhas pernas, minhas mãos e o resto todo. E isso acontece porque a natureza nos criou com aliado de um irmão(ã), e não de uma árvore ou de uma rocha. Tendo a natureza assim nos trazido, o esforço ético é manter a boa vontade [εὐνοία *eunoia*] com aqueles que, a partir do terceiro círculo, já ficaram mais afastados de nossas disposições ético-afetivas mais fortes. Apesar de naturalmente termos menos familiaridade com os mais distantes, temos que nos esforçar para cortar ou diminuir essa distância em direção a cada pessoa desses círculos posteriores, pois esses são os *atos adequados* dados pela natureza da qual somos (*kata physin*), ou seja, somos naturalmente seres sociais.

Vemos em Hiérocles que os *atos adequados* têm forte sentido *social* e que as justificações para esses *atos* são *virtudes sociais* como a *boa vontade*, a *justiça*, a *reciprocidade*, a *gratidão* e a designação de um nome *afetivo* ao se dirigir aos outros como *irmãos*, e também nossa disposição natural para a efetivação das virtudes sociais. E as justificações para essas *virtudes sociais* estão ligadas à noção de que 1) a natureza humana é *boa* e que por isso todos podem mudar para melhor, sendo o *melhor* em direção

¹²⁸ RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts: On Appropriate Acts*, Stobaeus, Anthology 4.84.20 (3:126,11–129,4 Meineke; cf. Anth. 4.27.20 = 4:660,15–664,18 Wachsmuth and Hense) p. 86.

¹²⁹ “Pois, para praticamente todas as funções, este argumento é bom [ὕγιης]: que o tratamento de qualquer pessoa é claro ao supor que alguém é você mesmo essa pessoa e que essa pessoa é você mesmo” (p. 87 – sobre os irmãos) [κατὰ παντὸς μὲν γὰρ εἰπεῖν προσώπου ὑγιῆς ὁ λόγος, ὡς σαφῆς ἢ ὁτουοῦν χρῆσις ἐκ τοῦ ἑαυτὸν μὲν ἐκεῖνον δὲ ἑαυτὸν ὑποθέσθαι].

¹³⁰ Cf. nota de rodapé 119.

à *virtude*, 2) pela natureza racional do todo, pois a “A natureza é uma professora justa, pois, pela instrução que vem dela, necessariamente ocorre uma escolha harmoniosa de dos atos adequados¹³¹ (*duties*)”, 3) da noção metafísica *parte/todo* onde natureza assim nos fez enquanto partícipes de nossos *irmãos seres humanos*, portanto, *sociais*.

Híerocles empresta ao conceito *kathēkonta* um caráter mais social do que os filósofos estoicos antes dele, mas vamos pesquisar algumas características desse conceito na história da escola que reafirmam tanto o caráter de *ato* quanto de *social* em Híerocles. Vamos especificar um pouco mais essas características que serão importantes na relação com a *proaïresis* de Epicteto mais adiante.

2.2 *kathēkonta* e os *proēgmena*

Quase de forma geral, os estoicos consideram os *kathēkonta* como *atos em relação aos indiferentes preferíveis* (*proēgmena*), i.é., às coisas que não são *boas* nem *más*, estando assim entre a sabedoria e a ignorância. Enquanto os *kathēkonta* são *atos*, os *indiferentes* são coisas. Ser *coisa* tem a peculiaridade de ser *externa* no sentido de não ser uma via ou canal que liga o indivíduo a seu florescimento ou serenidade, pois essas são, fundamentalmente para Epicteto, de âmbito interno no indivíduo. Ou seja, sendo uma *coisa* externa, o indivíduo não deve contar com ela para alcançar seu florescimento ou serenidade. Seria um erro de avaliação considerar um *indiferente*, que é externo, como tendo valor em si ou como um meio para a virtude, portanto para o florescimento. Alcançar ou não uma *coisa* indiferente, não aumenta ou diminui o florescimento ou a serenidade. É *indiferente* a isso. Isso vale tanto para os *indiferentes absolutos*¹³² quanto para os *indiferentes preferíveis*.

Os *kathēkonta* são *atos* ou *comportamentos adequados*, mas são atos em direção a algumas *coisas* e essas *coisas* é o que se chama de *indiferentes*. Em DL VII.102 está escrito

¹³¹ “δικαῖα δὲ διδάσκαλος ἢ φύσις, ὅτι τῆι παρ’αὐτῆς κατασκευῆι σύμφωνον τὴν ἐκλογὴν χρῆ γίνεται τῶν καθηκόντων”, RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts: On Appropriate Acts*, p. 72.

¹³² Aquelas coisas que são absolutamente indiferentes são as coisas que não têm qualquer valor nem relativo, como contar o número de estrelas no céu.

[...] indiferentes são todas as coisas que não beneficiam nem prejudicam, por exemplo: a vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a boa reputação, a nobreza de nascimento e seus contrários: a morte, a doença, o sofrimento, a feiura, a debilidade, a pobreza, a mediocridade, o nascimento humilde e similares¹³³.

No entanto, a primeira parte dessa lista – vida, saúde, prazer, beleza, força, riqueza, boa reputação – são *coisas* dignas de serem desejadas em *sentido relativo*, não em sentido *absoluto*, i.é., seu *valor* é relativo, em relação a algo que não seja o próprio indiferente. Esse valor relativo dos *indiferentes* os colocam sob a denominação de *indiferentes preferíveis* ou *proēgmena* (προηγμένα). Assim, esse termo tem um duplo sentido, como está escrito em DL VII .104,

O termo *indiferente* [grifo nosso] tem dois sentidos. Em primeiro lugar significa o que não contribui nem para a felicidade (*eudaimonia*) nem para a infelicidade, por exemplo: a riqueza, a glória, a saúde, a força e similares; de fato, mesmo sem estas é possível obter a felicidade. Em segundo lugar o termo *indiferente* significa aquilo que não provoca o movimento nem de impulso (*hormēs*) nem aversão (*aphormēs*), por exemplo: ter na cabeça um número de cabelos par ou ímpar, ou ter o dedo reto ou dobrado¹³⁴.

O primeiro sentido descrito acima são dos *indiferentes preferíveis* que têm um valor relativo a algo que não são eles mesmos, e o segundo sentido são os *absolutamente indiferentes* sem valor algum nem relacional. Como os primeiros têm um valor relativo, são dignos de escolha considerando alguns critérios fora deles mesmos como as circunstâncias, a natureza do animal que age, a relação social e o *eu* que age, como veremos mais adiante. Mais especificamente, diz Diógenes Laertius, que eles (estoicos) consideram esse *valor* dos *indiferentes preferíveis* tanto no sentido da contribuição a uma vida de acordo com a razão quanto algo que contribui ou tem potência de contribuir para a vida segundo a natureza, como a saúde, por exemplo. Portanto, afirma Diógenes em VII 106 “Então, indiferentes preferíveis (*proēgmena*) são aquelas coisas que possuem valor (*aksian echei*)¹³⁵”. A questão sobre o valor dos *indiferentes preferíveis* (*proēgmena*) é se eles têm algum valor em si ou se possuem valor apenas relativamente, não tendo, portanto,

¹³³ DIOGENES LAERTIUS. *Diogenes Laertius: Live of Eminent Philosophers*, Trad. R. D. Hicks, Vol. II, Cambridge: Harvard University Press, 1925.

¹³⁴ DIOGENES LAERTIUS. *Diogenes Laertius: Live of Eminent Philosophers*.

¹³⁵ DL VII.106, “Προηγμένα μὲν οὖν εἶναι ἃ καὶ ἀξίαν ἔχει”.

nenhum valor em si. Em Hans von Arnim, no livro *Zenão, ética*, 192 Stobaeus Ecl. II p. 84, 21 W, “[...] todavia, o preferido [προηγμένον *proēgmenon*], que tem um valor e um posto de segundo nível, em um certo modo tem qualquer coisa em comum com a natureza do bem [τῆι τῶν ἀγαθῶν φύσει]”¹³⁶. Mas mesmo que a resposta seja que eles têm algum valor em si, não somente relacional, - que não é o que sugerimos aqui - mesmo assim eles não contam qualitativamente para alcançar o florescimento humano ou o fim último.

Os *indiferentes preferíveis* têm valor por estarem conforme à natureza. Escreve A. Long,

Τὰ κατὰ φύσιν (como a frase normalmente aparece) contém as seguintes características: 1. Eles não são bons, mas ἀδιάφορα [indiferentes]; 2. Eles estimulam nossos impulsos naturais, mas não contribuem positivamente para a felicidade ou infelicidade; 3. Eles se distinguem das coisas absolutamente indiferentes por possuírem ἀξία [valor]. Essa qualidade lhes dá o direito de serem chamados de προηγμένα, que são divididos nas categorias mental, física e externa, sendo o maior valor atribuído ao προηγμένα [indiferente preferível] mental. A posse de qualquer uma ou todas essas entidades não cria felicidade, e o tipo de ἀξία que as coisas ‘indiferentes’ possuem difere fundamentalmente da ἀξία possuída por coisas ‘boas’¹³⁷.

Portanto, os *proēgmena* não têm valor em si e são indiferentes no sentido do florescimento ou de seu contrário. Eles têm um valor relativo e deve estar atrelado à contribuição da vida segundo a natureza. Falaremos mais sobre os *indiferentes preferíveis* no capítulo da *proaïresis*, mais especificamente em relação a ela. Por ora vale esse panorama.

2.3 *Kathēkonta com valor moral*

Alguns pesquisadores consideram que os *kathēkonta* podem ser distintos dos atos propriamente *morais*, outros que podem ter uma ligação com a moralidade no sentido de o indivíduo estar em *aperfeiçoamento moral*. Essa divisão já acontece em Zenão, o fundador da escola estoica. Dizia ele que essas *ações adequadas* são aquelas conforme à organização de nossa natureza [animal]. Eram ações adequadas não só aos sábios, mas

¹³⁶ SVF I 192.

¹³⁷ LONG, A. A. *Carneades and the Stoic Telos*. Reprinted from *Phronesis* – Vol. XII – Nº 1 – 1967, p. 65-66.

também ao mais tolo e ignorante ser humano, no entanto o sábio, por sua disposição interna correta, transformava as ações adequadas (*kathēkonta*) em ações perfeitas (*katorthōmata*), e aí acontecia a divisão, pois só o sábio é moral e virtuoso. Então, as ações adequadas dos tolos e pessoas comuns não eram morais e virtuosas? Cícero também adverte para essa divisão,

Há, além disso, outra divisão das obrigações [deveres], que as distingue, chamando a umas médias e a outras perfeitas [ou absolutas]. Sou de pensar que a estas que os gregos chamam de κατόρθωμα, devemos chamar de *retas* e comuns [ordinárias] as que eles chamam καθήκον, e definem dizendo que as *retas* são perfeitas; e denominam médias as ações de cuja realização se pode dar uma razão plausível [ou adequada]¹³⁸.

Se considerarmos a cisão radical entre atos virtuosos e atos viciosos, digna dos Cínicos, e que alguns estoicos defendiam¹³⁹, i.é., ou o indivíduo age virtuosamente ou viciosamente, não tendo nada entre esses dois, os *kathēkonta* são *atos adequados* sem nenhuma participação nos atos propriamente morais¹⁴⁰, pois não participam da virtude, então, são apenas atos pragmáticos sem nenhum valor ético e não servem para o desenvolvimento pleno do caráter virtuoso. *Kathēkonta* serão atos como caminhar ou contar o número de estrelas no céu¹⁴¹. Neste sentido, os *atos adequados* são distintos tanto das ações virtuosas quanto das ações viciosas e isso constitui uma esfera distinta e amoral à qual o homem comum age¹⁴².

Mas se considerarmos os *atos adequados* enquanto uma alternativa média moral entre o vício e a virtude, um possível (mas não certo ou definitivo) *aperfeiçoamento moral* (προκοπή *prokopē*), temos que conectar os *kathēkonta* à virtude e temos que definir qual participação eles têm nela¹⁴³. Pois não pode o *aperfeiçoamento moral* dar-se fora do âmbito de atos morais e, de repente, o indivíduo tornar-se moralmente virtuoso. Além disso, teremos que defender a tese de que atos virtuosos ou morais não são somente

¹³⁸ CÍCERO. *Tratado dos Deveres*. Trad. Nestor Silveira Chaves. Coleção Cultura Clássica. São Paulo: Cultura Brasileira, sem ano, Livro I capítulo III.

¹³⁹ SVF I Aristo Chius 333 ss.

¹⁴⁰ E aí aceitamos a cisão kantiana entre atos morais e atos pragmáticos. Cf. nota 62.

¹⁴¹ Os animais *alogs* também têm *atos adequados* e neles estão fundamentados na preservação de sua natureza e constituição. Mas para esses animais, não são atos morais.

¹⁴² Alguns filósofos estoicos, como Hiérocles, nomeavam essas ações de *as do meio* (τῶν μέσων *tōn mesōn*) sendo *ações indiferentes*, ou seja, nem virtuosas, nem viciosas

¹⁴³ De forma muito genérica podemos definir virtude como uma disposição consistente, firme, imutável da alma, que é idêntica à razão (*logos*).

aqueles que estão ligados ao desenvolvimento ético individual independente das relações do indivíduo com o mundo fora dele. As relações sociais também deverão ser um padrão de julgamento de valores para o que é *adequado* ou *não adequado*, e é essa a característica forte dos *kathēkonta* que Hiérocles mostra em seu tratado¹⁴⁴.

2.4 *kathēkonta* e o aperfeiçoamento moral

Afinal, aprender a ser *bom* começa ao aprender os comportamentos corretos em direção a cada coisa ou situação e os princípios morais que devem estar na mente daquele que age. Exatamente isso que faz Hiérocles em seu tratado *Sobre Atos Adequados*: um comportamento/ação com suas corretas justificativas racionais. Essas justificativas racionais têm de estar ligadas a princípios morais e é essa ligação entre racional e moral que dá a correta disposição interna do ato adequado e, portanto, o torna moral¹⁴⁵. Se os *atos adequados* não são atos morais de forma absoluta, são, em contrapartida, atos éticos em senso relativo. Viver de acordo com os atos adequados não é o mesmo que viver virtuosamente. O virtuoso “completa” seus atos adequados quando ele não apenas age adequadamente em cada situação ou relação, mas reconhece racionalmente o porquê, os princípios morais, assim realizando a disposição interna correta em concordância com o

¹⁴⁴ Isso diferencia o termo *kathēkon* do uso de outros filósofos, com em Aristóteles. Diz Damianos, “Além disso, as palavras *καθήκει* e *καθηκον* estavam em uso muito antes da fundação da Stoa [...] elas foram usadas várias vezes por Aristóteles, especialmente para denotar o momento adequado para algo acontecer, mas também para expressar algo apropriado a ser feito. [...] Em ambos os casos [Aristóteles e estoicos], a adequação é aplicada e manifestada mais ou menos nas mesmas situações, como a posição de alguém na sociedade, a obediência às leis de seu país e a conformidade com as instituições estabelecidas, etc., mas o padrão pelo qual é julgado se algo é adequado é diferente. Este padrão é, nos primeiros casos, a própria situação (a lei, o costume, a instituição, etc.), ao passo que a adequação estoica deriva da própria natureza descritiva do agente”, TSEKOURAKIS, D. *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*. Germany: Franz Steiner Verlag GmbH, 1974, p. 45.

¹⁴⁵ Julia Annas em *The Morality of Happiness*, coloca, “No caso dos animais, e mais ainda das plantas, a boa razão não é aquela que se entretém com a coisa em si; é o observador, não a planta, que pode ver que há uma boa razão para a planta crescer em direção ao sol. Mas, no caso dos humanos, o agente pode não apenas ter uma boa razão, mas pode estar ciente dela e agir por causa dela; e, portanto, é apenas com os humanos que as devidas ações [atos adequados] tornam-se objeto de avaliação ética”, p. 97. Aqui há uma questão se os *kathēkonta* podem ser considerados *normas* ou *regras* iniciais para aqueles que ainda não atingiram a maturidade racional – a partir dos 14 anos – e necessitam, por falta de vivência e entendimento racional, diretrizes do *bem agir*. E, a partir do desenvolvimento da razão, compreender a justificação racional por trás desses atos – normas ou regras – e fazê-los, a partir daí, por livre escolha e com conhecimento total deles. Brad Inwood escreve sobre a relação entre regras e princípios morais no estoicismo, “A noção dialética/retórica do “razoável” e da forense noção de “defesa” ajuda a caracterizar o raciocínio moral estoico (que se concentra em determinar qual ação é apropriada em um determinado contexto) de uma maneira que medeia entre a necessidade de sensibilidade situacional e a demanda por princípios gerais estáveis”, em INWOOD, B. *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*. in IERODIAKONOU, Katerina. *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999, pp. 95-127, p. 110.

ato realizado sem jamais ter que se corrigir, pois estará sempre certo. Somente assim quem age é virtuoso, mas aí já não está mais no âmbito dos atos adequados (*kathēkonta*) mas dos atos perfeitos (*katorthōmata*). Os *katorthōmata* requerem um completo entendimento dos princípios morais atrelados aos atos, neste sentido, devem ser ou estar internalizados de forma compreensiva, firmes, imutáveis. Se um agente age sem saber o porquê esse ato é adequado, em seus princípios morais, essa ação é adequada, mas é instável e não será consistente, e a virtude é consistente. Os *kathēkonta* não são ações perfeitas, pois somos inconsistentes em nossa assertividade do que é adequado ou não nas várias situações de nossas vidas, mas, quando adequadas, são ações, digamos, *notáveis*. Max Pohlenz percebe essa distinção entre os *kathēkonta* e os *katorthōmata*, mas não implica esse fato, segundo ele, em uma distinção de dupla moral no estoicismo. Diz ele,

Não seria, portanto, exato dizer que a distinção em ações perfeitas e devidas [*convenienti*] implica uma dupla moral; a norma moral é uma só embora admitindo um critério relativo ao lado do critério do valor absoluto¹⁴⁶.

Para ele, a norma moral única é o *logos*. Lembrando que o *logos* é um conceito já carregado de virtude, pois é divino e se espalha por todas as coisas. A diferença é que nos *kathēkonta* a fonte da ação, ou a disposição interna do agente que leva ao impulso (*hormē*)¹⁴⁷, não provém unicamente do *orthos logos*, que seria o ápice da ação absolutamente moral ou *katorthōmata*, mas somente do *logos*. Essa ação adequada não é um capricho sem valor como conversar ou passear ou saber se os cabelos de nossa cabeça

¹⁴⁶ POHLENZ, M. *La Stoa – storia di un movimento spirituale*. Trad. Vittorio Enzo Alfieri, Itália: Firenze, 1967, p. 265. No entanto, Pohlenz coloca que há uma divisão dos homens em dois grupos, no estoicismo, sendo o grupo dos *sábios* e o dos *tolos* (*gli stolti*). O primeiro grupo, o dos *sábios*, formam uma unidade de valor e não se pode falar de diferença de valor entre cada membro desse grupo. Já no segundo grupo, o dos *tolos*, “tem diferenças individuais tão fortes que, quanto a valores e ações, dentro do grupo um círculo de medição relativa deve ser usado”. Isso quer dizer que pode se considerar Aquiles e um homem mau como ambos não-sábios, mas são diferentes, em valor individual. Ambos – Aquiles e o homem mau – pertencem ao mesmo grupo, mas são valorados de forma diferente dentro desse grupo. Nosso ponto de pesquisa é elucidar os parâmetros a partir dos quais esses homens do grupo dos *tolos* - ou seja, *nós* - avaliam bens e valores e não a avaliação da diferença entre os membros do mesmo grupo.

¹⁴⁷ Jacob Klein defende que os *atos adequados* (que ele chama de *apropriados – appropriation action*) são justificados racionalmente em termos de justificações epistemológicas, i.é., em termos de justificações para crenças e não para fatos. A justificação da crença de que algo deva ser o caso é que está na raiz do assentimento e do impulso motivacional para a ação. Destaca, então Klein, os atos adequados e os indiferentes da racionalidade prática, e os coloca na razão epistêmica, “Indiferentes preferíveis (*promotes indifferentes*) e não preferíveis (*dispromoted indifferentes*) fornecem ao agente estoico razões epistêmicas que apoiam suas deliberações sobre a organização racional da natureza com a qual ela procura se conformar”, em KLEIN, J. *Make Sense of Stoic Indifferents*. pp. 227-281 in INWOOD, B (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XLIX, New York: Oxford University Press, 2015, p. 232.

são pares ou ímpares, pois pela participação do *logos*, os *kathēkonta* tornam-se, então, não apenas toleráveis, mas adequados em sentido moral. No entanto, se para os *kathēkonta* serem relativamente moral basta que seja realizado por um agente que tenha *logos*, mesmo não sendo o *orthos logos* completamente desenvolvido, e se esse agente somos nós seres humanos, por que não considerar, então, toda ação relativamente moral? Inclusive conversar ou passear ou saber se os cabelos de nossa cabeça são pares ou ímpares? A resposta pode estar no *telos*: a ação adequada moral não apenas cumpre uma função qualquer, mas nos leva em direção ao aperfeiçoamento moral que só é progresso e só é moral se estiver corretamente no caminho do fim último. Mas não é isso que Max Pohlenz queria dizer, ele apenas não queria dividir a ética estoica em função de dois *logos* distintos, mas mostrar que o usamos de formas diferentes em disposições de perspectivas diferentes. Para o sábio não há perspectiva, há a totalidade do conhecimento da natureza humana e divina em fusão completa com a totalidade do exercício do *orthos logos*. Não somos sábios, por isso temos perspectivas, somos divididos em competências ou habilidades de nossas faculdades, o tanto que podemos errar em todos os processos - no julgamento, no assentimento, no uso das representações, no impulso, na diferenciação do que é de nosso âmbito ou agência (*proairetika*) ou do que não é de nosso âmbito e agência (*aproairetika*¹⁴⁸). E é essa vulnerabilidade ao erro que faz com que através dos atos adequados possamos (ou não) ter *aperfeiçoamento moral* em direção aos *atos perfeitos*. Aliás, como diz Francesca Alesse, “[...] o aperfeiçoamento moral tornou possível a prescrição pretendida como guia das ações dos homens sobre o terreno dos *καθήκοντα* em vista de alcançar a virtude¹⁴⁹”. Pois, se não houvesse aperfeiçoamento moral, o sábio nasceria pronto e não tornar-se-ia um¹⁵⁰. Diz Tad Brennan sobre essa questão,

¹⁴⁸ *Proairetika e aproairetika* são termos da ética do *proaīresis* em Epicteto que definem as coisas que estão no âmbito de nossa agência e por isso são boas ou más, a primeira, das coisas que estão fora de nossa agência e por isso não são boas nem más, são indiferentes, as segundas. Veremos com mais detalhes no capítulo da *proaīresis* logo em seguida.

¹⁴⁹ ALESSE, F. *La Prescrizione nell'etica Stoica: un riesame*. In *Elenchos – Rivista di Studi sul Pensiero Antico*, Ano XXXIV – 2013, Fascicolo 1, Roma: Bibliopolis, 2013, pp. 59-93, p. 66. “A escolha de um *καθήκον* implica, de tempos em tempos, o entendimento de qual *καθήκον* é exigido pelas circunstâncias, de acordo com as diretrizes da razão”, p. 89.

¹⁵⁰ Aqui estamos no campo da suposição pura sobre a ontologia do sábio, pois nenhum dos estoicos jamais se consideraram um sábio e consideravam um tão raro quanto a água Fênix. Ludwig Edelstein escreve que alguém se torna sábio de repente, de uma hora para outra, que essa conversão, esta compreensão se dá de uma vez. Para isso ele usa as palavras de Goethe, “Por um longo tempo, ele [Goethe] diz, somos levados pela vida a fazer uma coisa e outra. Finalmente, nos envolvemos em uma nova tarefa. Começamos a gostar e de repente entendemos que é um destino para o qual nascemos. Em termos da filosofia moderna, poderia-se dizer: o homem é capaz de subir do nível da existência não autêntica para o da existência autêntica, do ser fraudulento para o ser verdadeiro; e fazemos isso quando entendemos quem somos na realidade e decidimos ser o que somos. Quando essa conversão no sentido literário da palavra ocorre através da

Uma das maneiras pelas quais os que progredem fazem progressos é que eles fazem cada vez mais *atos adequados* [*beffiting things*], e cada vez menos *atos não adequados* [*unbeffiting ones*]. Eles também param de pensar nas coisas indiferentes como se fossem boas e ruins, e começam a vê-las como meramente indiferentes¹⁵¹.

Por essa perspectiva do *logos* mais o correto caminho ao *telos*, conectamos nossos *atos adequados* com a moralidade. Eles participam da *virtude*. Mas o que é *virtude* para o estoicismo? E como se dá essa “participação” dos *kathēkonta* com as *virtudes*? Não poderemos explorar toda a abrangência deste assunto aqui, mas, de fora geral, tentaremos fazer uma leitura desta relação entre *kathēkonta* e *virtude*.

Diz DL VII.90 que a *virtude* (*aretē* ἀρετή) “[...] é uma certa perfeição comum a todas as coisas¹⁵²”. E também, em uma divisão, consideram a *virtude* enquanto teórica, como a *prudência*, e não-teórica, como a saúde física. Estas segundas, embora sejam chamadas de *virtudes*, não necessariamente estão acompanhadas da boa justificação racional, pois um tirano pode ter boa saúde. Neste sentido, eles dividem em *virtudes* primárias e subordinadas. As primárias são a *prudência* (*phronēsin*), *coragem* (*andreian*), *justiça* (*dikaiosynēn*) e *moderação* (*sōphrosynēn*). A deficiência da *virtude* é “[...] a ignorância das coisas cujo conhecimento constitui a *virtude*¹⁵³”. Das *virtudes* primárias, eles afirmam que “[...] o possuidor de uma delas possui todas, porque elas têm princípios comuns”. Zenão é dito que afirmava que “[...] *virtude* é uma somente, mas parece diferenciar-se nas suas efetivas relações coma a realidade¹⁵⁴”. Afirmam também que a *virtude* é suficiente para assegurar a *eudaimonia*¹⁵⁵, no entanto, que somente o sábio é *eudaimon*. Aqui temos que, novamente, dividir a ética dos *kathēkonta* dos *katorthōmata* e compreender que a *virtude* do sábio é perfeita e somente ele não necessita se ater aos *atos adequados* pois todas as suas ações são *perfeitas* ou *katorthōmata*. Neste sentido, a *virtude perfeita*, é somente de um humano em particular, o sábio. Mas e a “participação”

realização de nós mesmos, segue-se, é claro, que para nós o único bem verdadeiro é a *virtude*, ou seja, a razão, o planejamento, o conhecimento conceitual. As coisas ainda são coisas; eles não mudaram. Somos nós que mudamos. Estamos vendo-os sob uma luz diferente, do outro lado do rio, por assim dizer”, em EDELSTEIN, L. *The Meaning of Stoicism*. United States: Harvard University Press, 1966, p. 38.

¹⁵¹ BRENNAN, T. *The Stoic Life: emotions, duties and fate*. New York: Clarendon Press, 2005, p. 44.

¹⁵² DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014, LIVRO VII, 90.

¹⁵³ DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014, LIVRO VII, 93.

¹⁵⁴ SVF I 200.

¹⁵⁵ DL VII.127.

da *virtude* com os *kathēkonta*, ou seja, com o ser humano comum e ordinário, i.é., nós! Como fica?

As virtudes da alma, como colocadas na divisão acima, são suficientes para a *eudaimonia*, não necessitando do exercício das virtudes não-teóricas, ou seja, práticas ou relativas às coisas fora das virtudes da alma. O indivíduo que exercita as virtudes da alma tem uma relação “instrumental” com as coisas fora dela, usando-as como objeto para o exercício interno das virtudes teóricas. Chega-se a tal ponto que o desenvolvimento das virtudes da alma estão tão firmes e constantes que não mais são influenciadas pelas vicissitudes ou dinâmicas das coisas externas. Neste ponto, as virtudes da alma são suficientes para a *eudaimonia*. No entanto, somente o sábio exercita-se assim, portanto, nós precisamos de *atos adequados* e da relação entre as virtudes da alma e as coisas externas para exercitar nosso aperfeiçoamento moral. E neste sentido, a *virtude* consiste na escolha ou compreensão dos *atos adequados* que estão conforme à natureza humana (*kata physin*). É, pois, uma *virtude* saber diferenciar *atos adequados* conforme à natureza humana e os que não são conforme à natureza humana. E é neste sentido, que os *atos adequados* participam da *virtude*. A *virtude* é uma vida coerente com a razão (*logos*) e uma vida coerente com a razão é escolher *atos adequados* conforme à natureza humana (*kata physin*). Não seremos *eudaimon*, pois somente o sábio o é, mas estaremos no caminho do florescimento do bem-viver. Em SVF III 202 está escrito que a *virtude* estoica é tanto teórica quanto prática¹⁵⁶. A *virtude* é teórica enquanto participa dos tópicos da filosofia – física, ética e lógica -, do conhecimento do bem e do mal, do que escolher e o que recusar e do que assentir ou não. Mas não é suficiente a parte teórica, é preciso a prática, como está escrito “[...] mas participa [a *virtude*] também do aspecto prático, enquanto, sendo a arte da vida por inteiro, nessa caem também todas as ações¹⁵⁷”.

Por isso os *kathēkonta* constituem-se também nossos *atos adequados* morais¹⁵⁸. Como diz Pohlenz, o *kathēkon* “[...] é um conceito que compreende tudo aquilo que é conforme à nossa natureza de homens e é justificado do ponto de vista do *logos*¹⁵⁹”. Ou

¹⁵⁶ SVF III 202 “[...] ἡ δὲ ἀρετὴ καὶ θεωρητικὴ ἐστὶ καὶ πρακτικὴ”.

¹⁵⁷ SVF III 202. Isto, de certa forma, afasta o estoicismo da pura intelectualidade socrática da *virtude* enquanto *apenas* conhecimento.

¹⁵⁸ Obviamente que fizemos um apanhado sobre as *virtudes* estoicas somente no sentido de fundamentar em nossa pesquisa os *atos adequados* morais. Porém, para um estudo mais amplo sobre o assunto pode ser uma boa referência inicial JEDAN, C. *Stoic Virtues: Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*.

¹⁵⁹ POHLENZ, M. *La Stoa – storia di un movimento spirituale*. Trad. Vittorio Enzo Alfieri, Itália: Firenze, 1967, p. 265.

seja, embora a ação adequada tenha uma ligação com sua constituição *kata physin*, a justificação do ato adequado está também no *logos* que, embora participe ativamente da natureza humana, está conectado na natureza divina, sendo essa o núcleo da justificação do ato adequado¹⁶⁰. No entanto, de forma mitigada, pois não é o *orthos logos* e nem a *virtude* teórica por si mesma, mas a ação do *logos* e a *virtude* da correta escolha entre os atos adequados. Por isso os *kathēkonta* “participam” da *virtude*, ou seja, da *virtude* “forte” aquela suficiente para a *eudaimonia*, a *virtude* teórica.

O fato de o *logos* (e não o *orthos logos*) estar ligado também ao *logos* divino, evita uma ética subjetivista do ponto de vista da justificação racional, e coloca o indivíduo, embora em ações e escolhas individuais, tendo como referência de sua valoração moral uma transcendência individual, pois o *logos* e a divindade estão em cada um e no mundo todo, portanto os atos adequados não estão apenas sob uma perspectiva individualizada ou subjetiva.

Neste sentido, ato adequado não é ato “conveniente” ao indivíduo somente, mas a uma regra universal que liga a todos nós pela natureza humana e pela parte divina da natureza que nos familiariza uns aos outros. Por isso também os atos adequados são *sociais* no seu sentido mais vasto, e não apenas no âmbito de “minha” vida social, mas em minha conexão social com todos aqueles dos quais compartilho minha humanidade e o *logos* divino¹⁶¹. O âmbito daquilo que é um ato adequado para os estoicos abrange muito mais do que nossa noção de adequação social nos coloca nos dias de hoje¹⁶².
Escreve Katerina Ierodiakonou,

¹⁶⁰ A questão da justificação da ética pela física, no estoicismo, é uma questão disputada. Mas muito do que se tem nos fragmentos e excertos dos estoicos leva a crer para essa posição, ou seja, para uma ética humana há a necessidade do conhecimento da posição do ser humano no *cosmos* como um todo. A *physis* também fundamenta e justifica a comunidade jurídica no estoicismo, no sentido de que a lei positiva da tem que estar em harmonia com a lei divina, sendo esta última a justificação da primeira. A fundamentação da física para a ética: 68 Plut. de Stoic. repugn. cp. 9 p. 1035 c., “O discurso sobre os bens e os males devem estar conectados a tal problemática [de que é necessário enfrentar a questão da natureza comum e da natureza cósmica], dado que não existem algum fundamento nem referência melhor do que esta. De outra parte, se há um bom uso da ciência física [τῆς φυσικῆς θεωρίας], esta é própria quando se aplica à distinção dos bens e dos males [περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν]”. Sêneca Epist. 94, 4, “Cleante também considera útil aquela parte da filosofia que atribui regras específicas para cada pessoa e não relaciona o homem ao todo. Mas, por exemplo, indica ao marido a conduta a ser adotada em relação à esposa, ao pai como educar os filhos, ao mestre como orientar os servos; e, no entanto, ele acredita que é precário se não deriva do conhecimento universal e se ignora os mesmos princípios capitais da filosofia”.

¹⁶¹ Neste sentido, da comunidade dos seres racionais estão excluídos os animais que por serem *alogos* não entram no âmbito dos direitos e da moral.

¹⁶² Matthew Sharpe em *Stoic Virtue Ethics*, p. 38, coloca “[...] os estoicos acrescentaram uma série de outras virtudes totalmente não morais que parecem bastante estranhas aos nossos ouvidos modernos”. Como em Cícero, Sharpe salienta que para os estoicos os *kathēkonta* fazem parte da *virtude*, no caso, parte

Um *kathēkon* é a coisa certa a fazer, seja sem exceções ou em certas circunstâncias definidas. Em sua forma desenvolvida, a doutrina do *kathēkonta* se propôs a cobrir todo tipo de relação social, política, econômica e familiar. Códigos de conduta foram prescritos para a interação de parentes com parentes, jovens com velhos, governantes com súditos, compradores com vendedores, cidadãos com estrangeiros. E todas as áreas significativas de escolha foram abordadas¹⁶³.

Além da ligação do ser humano com toda comunidade racional pelo *logos* também há a ligação pela natureza humana específica no sentido de o ser humano ser, por natureza, um ser social, como afirma também Hiérocles e Epicteto. Cícero, em *de finibus* diz sobre os atos adequados, “No seu cumprimento consiste toda honestidade da vida e em sua omissão a indignidade¹⁶⁴”. Dentre as qualidades que essas ações adequadas devem ter estão a *simplicidade*, a *perseverança* e a *ordem*. Todas trabalham para a principal qualidade, segundo Cícero, e do qual ele cita Panécio, que é a *honestidade*¹⁶⁵ que, embora não seja uma dentre as virtudes estoicas principais – justiça, prudência, fortaleza e temperança – participa da *virtude*. É aqui, novamente que podemos ligar os *kathēkonta* às virtudes morais e, portanto, ao desenvolvimento da ética da *proaïresis* em Epicteto. *Honestidade*, portanto, para Cícero, é o resultado da participação das ações adequadas às virtudes fundamentais estoicas, sendo essas ações, então, de valor intermediário entre o vício e a virtude perfeita (*katorthōma*). Diz Cícero no início do Capítulo V do Livro I,

Já tens à frente, meu filho Marcos, a imagem e, posso assim dizer, o semblante da virtude, que, se se pudesse ver com os olhos, a todos encantaria maravilhosamente por si mesma, como diz Platão. *Tudo o que é honesto deve*

da sabedoria prática (*phronēsis*), sendo as outras o impulso (*hormē*), na temperança, a tolerância, na coragem, e a distribuição, na justiça (*dykaiosine*).

¹⁶³ IERODIAKONOU, K. (ed.). *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press-Oxford, 2004, p. 128.

¹⁶⁴ CÍCERO. *Tratado dos Deveres*. Trad. Nestor Silveira Chaves. Coleção Cultura Clássica. São Paulo: Cultura Brasileira, sem ano. Os atos adequados são fruto de seleção, portanto são *naturalmente* éticos ou morais, para Cícero. Neste tratado, *dos deveres*, ele fala sobre a interpretação dos estoicos a respeito dos *deveres*, portanto sobre a noção, que ele dá, de *kathēkonta*. “Proseguirei, pois, este tratado, para os estoicos, principalmente, não como seu intérprete ou simples tradutor, mas, como que por costume, tirarei das suas fontes, a meu juízo e discernimento, o melhor que achare do modo que me pareça mais conveniente”.

¹⁶⁵ Em latim está *maxime honestatem*, a alguns comentaristas traduziram por *moral goodness*. Nestor Silveira Chaves em sua tradução de Cícero *Tratado dos Deveres*, coloca em nota de rodapé 12, p. 19, “[...] da justiça, prudência, fortaleza e temperança [as quatro virtudes cardinais no estoicismo], resulta a *honestidade* [grifo nosso], e, desta, a obrigação [*kathēkonta*]”.

proceder de algumas dessas quatro partes [prudência, justiça, fortaleza e temperança]¹⁶⁶. [grifo nosso]

Cumprir com as obrigações ou contratos (verbais ou não) faz parte do amálgama social, pois a *lealdade* [ou fidelidade] é o princípio básico da comunhão social entre os homens¹⁶⁷. Ser virtuoso não é só estudar a ciência da sabedoria, mas efetivar ações de lealdade e fidelidade. O caráter se mostra – enquanto participante da vida social –, pelas virtudes ou vícios nas *ações adequadas* tanto quanto nas ações de fim perfeitas. E. Vernon Arnold, embora faça a distinção dos *kathēkonta* enquanto uma finalidade ética e os *katorthōmata* enquanto outra finalidade, através da relação com a *virtude* mantém uma conexão segura entre elas,

[...] o dever diário é a projeção da virtude no plano da vida comum. Entre os dois, permanece sempre uma correspondência garantida. Cada Ação Correta que a Virtude alcança é ao mesmo tempo a realização de um dever diário, e da maneira mais completa; cada dever diário realizado pelo não-sábio é um passo pelo qual ele pode, no final, subir à Sabedoria¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Em nota 14, o tradutor coloca, “A prudência consiste no conhecimento das coisas; a justiça, fortaleza e temperança na ação. Porque a prudência olha pelo conhecimento da verdade, a justiça pela conservação da sociedade, a fortaleza pela grandeza do espírito em obrar e a temperança pela ordem, moderação e constância em tudo que se faz na vida”, [CÍCERO. *Tratado dos Deveres*. Trad. Nestor Silveira Chaves. Coleção Cultura Clássica. São Paulo: Cultura Brasileira, sem ano, p. 21.

¹⁶⁷ Dentre as virtudes estoicas, a que lida com a união dos homens e não apenas com uma virtude individual, é a *justiça*. Não é a toa que Cícero diz que ela é a de maior importância entre as outras virtudes, pois tem como objeto a sociedade ou a comunidade dos homens e da vida. Dentre as ações devidas ou deveres da justiça está, em primeiro lugar, “não fazer mal a ninguém, sem que seja provocado por qualquer injúria”. E a segunda ação apropriada ou dever da justiça é “usar dos bens comuns como comuns e como próprios dos nossos em particular”. No entanto, continua ele, por natureza não há coisa alguma particular, mas por vias de conquistas ou herança, as coisas acabam pertencendo particularmente a um ou outro e, portanto, usurpar algo alheio é romper com as leis da sociedade humana. [*De Offic.* livro I cap. VII.] Uma forma de exaltar a justiça é “Promover a utilidade comum com o comércio mútuo das obrigações [deveres, atos adequados], tanto em dar como em receber; e estreitar essa sociedade unida pela natureza com toda nossa inteligência, nosso trabalho e nossas forças”. Portanto, o uso da *razão* é fundamental para o amálgama social. A justiça tem o caráter de consideração aos outros que as outras virtudes não apresentam de imediato. Omitir-se de ajudar ou defender alguém de uma injustiça é falta do dever da justiça. Diz Cícero *De Offic.* livro I cap. IX, “Porque, quando julgarmos ter conseguido uma parte da justiça, que é não fazer mal a ninguém, pecamos contra a outra [parte da justiça], pois, entregues completamente aos seus estudos, se descuidamos, daqueles a quem deveriam amparar”. Os preceitos da justiça, 1) não fazer mal a ninguém e 2) olhar pelo bem comum (em geral ou em caso particular quando precisamos defender alguém de sofrer uma injustiça) são ambos a lém do *eu*, no entanto, a perspectiva desses preceitos são a partir do *eu* racional que se identifica enquanto ser humano com todos os outros e que os trata como trataria aos mais próximo afetivamente de *si*. Portanto, embora as ações de justiça sejam em consideração aos outros, elas não perdem a perspectiva individual do *eu*. Cf. Mary Margaret McCabe. *Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism*, pp. 413-443, in: SALLES, R. *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought Themes from the work of Richard Sorabji*. Great Britain: Clarendon Press, 2005.

¹⁶⁸ ARNOLD, E. V. *Roman Stoicism*. London: Cambridge University Press, 1911, p.302.

Para Troels,

[...] embora os *kathēkonta* sigam desempenhando um papel, como sustenta Cícero, na deliberação do homem *não* sábio, [...] *também* desempenham um papel na deliberação da pessoa que alcançou a etapa final de Cícero [em sua descrição do *telos* da *oikeiōsis*], a saber, na clarificação progressiva, deliberativa e detalhada sobre em que consiste o fim e o bem¹⁶⁹.

Ou seja, o homem que realiza os *kathēkonta* tendo em mente que o fim último é viver de acordo com a natureza está, por assim dizer, no caminho da sabedoria. Não é *sábio* por não conseguir uma adequação perfeita em seu discernimento valorativo como um todo. Portanto, os *kathēkonta*, mesmo não virando *katorthōmata*, são o caminho do aperfeiçoamento moral se o indivíduo age com a disposição mental correta, i.é., saber ou ter a luz interior de que o fim reside em viver de acordo com a natureza e que esse fim é o único bem. Assim também confirma Pohlenz,

A matéria do agir pode ser a mesma, seja um *kathēkonta* ou um *katorthōmata*: a diferença está no espírito com o qual se age. O soldado que expõe sua vida por amor à pátria e o homem rico que dá esmolas movidas pela compaixão realizam um *kathēkon* e moralmente devem ser estimados mais do que um covarde ou avarento; mas absolutamente boa e bela, a ação se torna apenas se o homem age movido por uma convicção moral completa e por uma consciência segura do verdadeiro bem e se isso adia todo o resto¹⁷⁰.

De nada adiantaria a relação da *proaīresis* com os *kathēkonta*, que iremos realizar mais adiante, se os últimos fossem *indiferentes* amorais. Lidar com eles seria como sair do caminho da moralidade para adentar outro caminho completamente independente e diferente. Seria perder tempo e esforço e Aríston de Quios teria razão em sua definição do *telos*: viver com uma disposição de [total] indiferença em relação ao que é intermediário entre vício e virtude, não retendo nenhuma diferença dentro dessa classe de coisas, mas estando igualmente disposto a todas elas¹⁷¹. Aqui fica claro que para Aríston

¹⁶⁹ ENGBERG-PEDERSEN, T. *El Descubrimiento del bien: oikeiōsis y kathēonta en la ética estoica*, pp. 152-190, in SCHOFIELD, M; STRIKER, G. (comps.). *Las Normas de la Naturaleza: estudios de ética helenística*. Argentina: Manantial, 1993, p. 188.

¹⁷⁰ POHLENZ, M. *La Stoa – storia di un movimento spirituale*. Trad. Vittorio Enzo Alfieri, Itália: Firenze, 1967, p. 264.

¹⁷¹ DL VII.160. Mário Ferreira dos Santos, em seu livro *Filosofia da Afirmação e da Negação* diz, entre um diálogo entre seus personagens, a respeito da virtude e o vício não terem graus entre eles, “Mas uma falsidade pode ser maior ou menor, Pitágoras. Quem diz que 7 vezes 4 é 27, diz menos falsidade de quem

os *indiferentes*, ações propriamente *kathēkonta*, são para ele todas absolutamente *indiferentes*, não fazendo distinção entre *preferíveis* e *não-preferíveis*, e por isso não têm valor moral nenhum, pois estão fora do âmbito da virtude e do vício¹⁷². Escreve Ludwig Edelstein,

Embora a virtude seja o único bem, as coisas devem ser preferidas ou serem rejeitadas; e essa distinção entre bom e valioso não é um compromisso, nem atenuação, nem acomodação. É uma distinção que não poderia ter sido omitida, pois é da essência do estoicismo; e o estoico que ousou negá-lo, Aríston [de Quios], tornou-se herege, pois é crença do estoico que se as coisas fossem sem valor, a própria moralidade seria destruída¹⁷³.

Também Brad Inwood liga os *kathēkonta* a atos morais,

diz que é 25, porque 27 é mais próximo da verdade matemática, que é 28”, alegou Vítor. “Não. Tanto o que diz 27 como o que diz 25 dizem falsidade. O que diz 27, contudo, está mais certo, mas em sentido material, do que o que diz 25. O que há aí é grau de certeza, não de verdade. Os dois juízos podem ser, quanto à sua verdade material, gradativamente mais certos ou menos certos, mas quanto à verdade lógica ambos são falsos. Há uma só maneira lógica de dizer matematicamente a verdade: é dizer 28”, SANTOS, M. F. dos. *Filosofia da Afirmação e da Negação*. São Paulo: Logos, 1959, p. 97-8. Em 530 Cícero *de finibus* III 14,48, “Como aquele que está submerso na água não sucede de respirar, seja que se encontra a um passo da superfície, muito perto de emergir, seja que se encontra no fundo; e como o filhote de cachorro que está prestes a adquirir a visão não vê mais do que o que acabou de nascer, assim é o homem que já realizou significativo progresso em direção à virtude está não menos em miséria do que aquele que não fez progresso nenhum. É verdade que negamos qualquer forma de aumento no que diz respeito ao vício e à virtude, todavia pensamos que uma ou outra possam difundir-se e expandir-se”. Neste sentido, todo erro se equivale. É a ideia cínica, da qual Zenão não levou adiante adotando os atos adequados fora dos atos perfeitos e os indiferentes preferíveis fora dos indiferentes. Mas seguindo aquela ideia anterior, é por isso que se diz que o capitão de um navio que afunda com ele com uma carga de palha ou de ouro, erra igualmente. Não é sobre a grandeza das coisas que cai o erro, mas pela intenção. E esta, uma vez estando errada, é igualmente errada em qualquer circunstância. A partir disso, podemos pensar, com margem de erro, que os *kathēkonta*, como diz Damianos, são atos realizados materialmente, efetivados na realidade, portanto podem participar de uma *virtude material*. Já os *katorthōmata* são atos judicativos dos quais independem das ações realizadas ou de sua materialidade, pois o que conta como valor é a correta disposição do agente, sendo em tão *virtudes ideais* ou *lógicas*. Lembremos que a *lógica* estoica está muito presente nas determinações do assentimento e do impulso.

¹⁷² Para Aríston de Quios a não diferenciação entre as coisas que estão entre a virtude e o vício [τοις μεταξύ ἀρετῆς καὶ κακίας]. A maneira de avaliá-los não é em função de estarem de acordo com a natureza (*kata physin*), mas pelas circunstâncias do momento [παρὰ τὰς διαφορὰς τῶν καιρῶν] que são diversas de vez em vez. Nada é absolutamente preferível ou rejeitado, mas depende das circunstâncias. E essas coisas não participam em nada da virtude ou do vício. Nem a saúde é por si preferida sempre nem a morte é por si rejeitada sempre. Um sábio, em perfeita saúde, que cai nas mãos de um tirano, prefere a morte a ficar vivo e ter saúde. Ou seja, não há uma razão *natural* para preferir uma ação ou outra quando estão entre a virtude e o vício, mas somente a razão da circunstância [κατὰ περίστασιν]. Quem sabe avaliar as circunstâncias? aquele que tem *experiência*. Stobaeus ecl. II p. 218,7 W, “[...] um capitão [de navio – κυβερνήτης] não terá mais o mal do mar, mesmo que viaje em um grande barco ou em um pequeno. Quem não tem experiência no mar [ἀπαίδευτος], por sua vez, sofrerá em ambos os dois [barcos]”. Não existe outro bem do que a virtude nem outro mal do que o vício. Não há, portanto, uma realidade intermediária entre esses dois.

¹⁷³ EDELSTEIN, L. *The Meaning of Stoicism*. United States: Harvard University Press, 1966, p. 5.

[...] a relação entre ações adequadas [*appropriate actions*] e ações moralmente corretas fornece uma estrutura na qual a justificação razoável (*eulogos apologia*) em um contexto concreto se torna o foco imediato adequado para todo agente moral, e isso permite que a busca de virtudes morais abstratas desapareça em segundo plano quando é preciso raciocinar sobre a seleção do que fazer; pode-se focar na questão imediata e gerenciável da adequação, porque é uma condição necessária para a retidão moral e porque o próprio ato de seleção racional exerce a razão prática, cujo cultivo leva à virtude¹⁷⁴.

Se Aríston de Quios estivesse certo, essas ações não representariam *aperfeiçoamento moral*. Para Epicteto, do qual falaremos adiante e foco principal em nossa tese na relação com os *kathēkonta*, há *aperfeiçoamento moral*. No *Ench.* 48b, ele combina o *aperfeiçoamento moral* com o cuidado com a *proaïresis*,

Sinais de quem progride: não recrimina ninguém, não elogia ninguém, não acusa ninguém, não reclama de ninguém. Nada diz sobre si mesmo – como quem é ou o que sabe. Quando, em relação a algo, é entravado ou impedido, recrimina a si mesmo. Se alguém o elogia, se ri de quem o elogia. Se alguém o recrimina, não se defende. Vive como os convalescentes, precavendo-se de mover algum membro que esteja se restabelecendo, antes que se recupere. [48.b2] Retira de si todo o desejo e transfere a repulsa unicamente para as coisas que, entre as que são encargos nossos, são contrárias à natureza. Para tudo, faz uso do impulso amenizado. Se parecer insensato ou ignorante, não se importa. Em suma: guarda-se atentamente como <se fosse> um inimigo traiçoeiro¹⁷⁵.

Considerando o desenvolvimento racional do ser humano, estabelece Epicteto formas de atenção¹⁷⁶ para perceber o *aperfeiçoamento moral*. Diz ele em *Ench.* 51,

Não és mais um adolescente, já és um homem feito. Se agora fores descuidado e preguiçoso, e sempre fizeres adiamentos após adiamentos, fixando um dia após o outro o dia depois do qual cuidarás de ti mesmo, não perceberás que não te aperfeiçoas. E permanecerás, tanto vivendo quanto morrendo, um homem comum. Então, a partir de agora, como um homem feito e que se aperfeiçoa, considera a tua vida merecedora de valor. E que seja lei inviolável para ti tudo o que se afigurar como o melhor¹⁷⁷.

¹⁷⁴ INWOOD, B. *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*. in IERODIAKONOU, Katerina. *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999, pp. 95-127, p. 126.

¹⁷⁵ DINUCCI, A; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição bilingue, Textos e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

¹⁷⁶ Sobre o tema da atenção em Epicteto, conferir PATUTTI, D. *Observações sobre a Atenção na Filosofia de Epicteto*. In *Prometheus Journal of Philosophy*, nº 29, Jan-Apr. 2019, pp. 1-11.

¹⁷⁷ DINUCCI, A; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto*.

Portanto, para Epicteto, a relação da *proaïresis* com os *kathēkonta* estabelece um *aperfeiçoamento moral*. Pode ser que não aos *atos perfeitos* (*katorthōmata*), mas a um nível de moralidade dentro do escopo dos *atos adequados*¹⁷⁸.

2.5 características específicas dos *kathēkonta*

Da concepção dos *atos adequados* enquanto *atos sociais e morais*, vamos a uma concepção mais específica deles em sua trajetória na escola estoica. Precisamos definir melhor os *kathēkonta* para fazer sua integralização com a *proaïresis* em Epicteto mais adiante. Vale lembrar que para os *atos adequados* serem morais é necessária a união desses *atos* com as *corretas justificações* deles, portanto, eles têm uma concepção *externa* – enquanto atos propriamente ditos –, e uma *interna* ao agente. Por isso é necessário investigarmos a disposição interna do agente, e não somente os *atos* propriamente ditos. Nesta ideia, há, então, duas características gerais desses *atos adequados* que percorrem a história da ética estoica, sendo 1) interna ao indivíduo, na designação ou compreensão do termo, do qual ditará a conduta interna correta e 2) externa ao indivíduo, à qual define para onde se dirige esses atos, seu campo de ação factual.

O primeiro, (1) a designação ou compreensão interna do termo do qual ditará a conduta interna correta do indivíduo, tem a ver com a) sua definição e b) e com o que a *razão* (*logos*) prevalece ou predomina ao indivíduo fazer¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Também alguns estoicos consideravam o aperfeiçoamento moral e que tal está ligado aos *atos adequados*, em 510 Stobaeus Florileg. 103,22, “Aquele que realizou o máximo aperfeiçoamento [προκόπτων] cumpre completamente a todos os deveres [τὰ καθήκοντα]”. Diz Julia Annas em *The Morality of Happiness*, “Provavelmente, já se aplicam regras, pois ninguém passa a ser virtuoso no vácuo moral ou social; o que importa é fazer isso de maneira mais compreensiva do que mecânica. O aperfeiçoamento moral é muito complexo e envolve muito da personalidade do agente para ser garantido apenas pela adoção de uma forma de raciocínio em vez de outra”, p. 108. A questão se esse aperfeiçoamento se dá de uma vez ou em níveis é discutida entre os pesquisadores. Cf. nota 171 acima. O aperfeiçoamento moral depende de sua relação com a *virtude* e com a correta disposição interna que é uma questão de conhecimento das corretas atribuições de valor àquilo que realmente importa, e da correta seleção dos *indiferentes preferidos*. Julia Annas, em *The Morality of Happiness*, coloca “Os estoicos empregaram vários análogos para demonstrar esse ponto. Filhotes prestes a abrir os olhos são tão cegos quanto filhotes recém-nascidos; alguém logo abaixo da superfície da água é tão incapaz de respirar quanto alguém no fundo. As analogias afirmam que, embora haja um aperfeiçoamento gradual no sentido de se tornar virtuoso, tornar-se virtuoso não é em si uma questão de grau, mas uma transformação de um estado para outro. Infelizmente, críticos hostis interpretaram a ideia de forma perversa, alegando, erroneamente, que os estoicos estão negando a existência de aperfeiçoamento moral, ou sugerindo que tentar progredir é uma perda de tempo”, p. 406.

¹⁷⁹ DL VII.108, “Atos adequados são todos aqueles os quais a *razão predomina/prevalece a nós a fazer* [grifo nosso] (Καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν.)”. Em Julia Annas, *The Morality of*

1.a) A definição do termo *kathēkonta* têm a força de *adequação*, não apenas de algo *conveniente*¹⁸⁰ no sentido casual ou oportuno, mas em um aspecto abrangente além do indivíduo em si, àquilo que é *adequado* em todas as situações iguais a esta, pois é *adequado* pela justificação divina da qual empresta ao indivíduo e ao momento seu padrão moral. Por isso que *todos* os cidadãos devem honrar sua pátria, *todos* os filhos devem bem tratar seus pais, *todos* os homens devem cuidar de sua esposa etc. Essa é a tônica do tratado dos *Atos Adequados* de Hiérocles.

Outra parte da definição do termo está vinculada à citação em DL VII.109, sobre atos adequados *condicionais e incondicionais*,

Alguns atos adequados [*kathēkonta*] são incondicionais [*aneu peristaseōs*], outros são condicionais [*peristatika*]. São atos adequados incondicionais os seguintes: cuidar da saúde e dos órgãos sensoriais e similares; são atos adequados condicionais mutilar-se e sacrificar uma propriedade. [...] ainda outra distinção dos atos alguns são sempre adequados e outros nem sempre são adequados. É um ato sempre adequado, por exemplo, viver de acordo com a virtude, e nem sempre adequado interrogar e responder, passear e similares¹⁸¹.

Os atos adequados incondicionais não dependem das circunstâncias em que sentido? No sentido de que qualquer circunstância que não seja uma exceção, é adequado agir em direção à saúde do corpo, pois isso é agir de acordo com a natureza (*kata physin*). Assim também são os sempre adequados, pois é incondicionalmente adequado viver de acordo com a virtude.

Os atos adequados condicionais, que dependem das circunstâncias, são os atos que são exceções, e nestas circunstâncias é melhor agir na direção daquilo que é contra a natureza (*kata physin*), pois agir de acordo com a natureza nestas circunstâncias seria se

Happiness, ela coloca, “Executar uma ação adequada é fazer algo de um tipo que há uma boa razão para você fazer. Até mesmo plantas e animais fazem isso: há boas razões para as plantas crescerem em direção ao sol, para os animais carnívoros caçarem e assim por diante. As ações devidas [adequadas] em todos esses casos são maneiras de obter vantagens naturais para o tipo de coisa em questão; é por isso que há uma boa razão para fazê-los.”, p. 97.

¹⁸⁰ Ainda mais que essa palavra, nos dias de hoje, tem a significação, muitas vezes, daquilo que é *conveniente para mim* em detrimento dos outros. Nada mais afastado da significação que Hiérocles está dando aqui e, de forma geral, de como os estoicos pensam sobre esse termo.

¹⁸¹ DL VII.109, “Καὶ τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά. Καὶ ἄνευ περιστάσεως τάδε, ὑγείας ἐπιμλεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια. Κατὰ περίεργα δὲ τὸ πηροῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτήσιν διαρριπατεῖν. [...] ἔτι τῶν καθηκόντων τὰ μὲν αἰεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ αἰεὶ. Καὶ αἰεὶ μὲν καθήκει τὸ κατ’ἀρετὴν ζῆν, οὐκ αἰεὶ δὲ τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια”.

afastar do bem último. Assim também são os atos que nem sempre são adequados, pois dependem das circunstâncias.

David Sedley escreve,

Assim, por um lado, cuidar de sua saúde é um *kathēkon* ‘independentemente das circunstâncias’ (ἀνευ περιστάσεως) - significando, presumivelmente, não que você nunca deve em nenhuma circunstância negligenciar sua saúde, mas que, tais circunstâncias sendo raras, você deve cuidar da sua saúde como uma questão de política geral, não como uma resposta a esta ou aquela circunstância particular. Por outro lado, mutilar-se, dar os seus bens etc., são ‘circunstanciais’ (περιστατικά) *kathēkonta*: mesmo eles têm valor natural, mas apenas como uma resposta a circunstâncias muito especiais¹⁸².

Parece confundir essa definição dos atos adequados incondicionais acima, pois estamos desde o início afirmando que eles dependem das circunstâncias. Mas a incondicionalidade desses atos na descrição em DL tem a ver com a abrangência deles enquanto princípios gerais e não enquanto ações particulares. Em princípio geral, deve-se honrar os pais, procurar a saúde do corpo, preferir à riqueza, cuidar dos filhos. *Como* isso será realizado depende das circunstâncias particulares (veremos mais adiante). Já os atos adequados condicionais são os atos particulares de acordo com as circunstâncias também particulares. No entanto, ambos os exemplos tratam de exceções e não estão vinculados estritamente, como em Hiérocles, como atos adequados *sociais*, que é a característica da qual nos interessa nesta tese. Para nós, todo *kathēkonta* é circunstancial não pelo acontecimento ou evento em si, mas pela relação social que ele vincula, o que em Epicteto veremos com o termo *profissão* (ἐπαγγελία *epangelia*). É importante salientar essa característica da designação do termo enquanto circunstancial e diferir do que está citado em DL VII.109.

Mas se os atos adequados têm sua incondicionalidade ou de acordo com as circunstâncias são adequados, isso quer dizer que eles têm valor segundo a natureza humana, portanto agir em direção a essas coisas – saúde, por exemplo – tem valor *moral*, não somente pragmático, pois a natureza humana é um padrão normativo do aperfeiçoamento moral. A importância dessa parte da definição do termo é que atos

¹⁸² SEDLEY, D. *The Stoic-Platonist Debate on kathēkonta*. Pp. 128-152, in IERODIAKONOU, K. (ed.). *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press-Oxford, 2004, p. 132.

adequados é da competência do indivíduo seja enquanto natureza humana seja enquanto na natureza da relação que este se envolve, é, portanto, *de agência* dele.

Finalizando a parte da definição para a qual dá uma designação ou compreensão interna do termo para uma correta conduta de pensamento do indivíduo, vamos a Epicteto quando ele usa da força do *nome*. No livro X da *Diatribes* II, o título é *Como descobrir os atos adequados do homem pela natureza do nome que ele carrega* [Πῶς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ καθήκοντα ἔστιν εὐρίσκειν], e nas linhas de 1 a 4 ele diz,

Considere quem você é [Σκέψαι τίς εἶ]. Em primeiro lugar, um homem [τὸ πρῶτον ἄνθρωπος]. Isto é, aquele que não tem qualida de mais soberana do que a *proaïresis* [τοῦτο δ'ἔστιν οὐδὲν ἔχων κυριώτερον προαιρέσεως], mas mantém todas as outras coisas subordinadas a isso, e esta [*proaïresis*] ela mesma livre de escravidão e sujeição. Considere, portanto, o que daquelas coisas são das quais você está separado pela virtude da faculdade da *razão* [κατὰ λόγον]. Você está separado das bestas selvagens, você está separado das ovelhas. Além disso, você é um cidadão do mundo [ἐπὶ τοῦτοις πολίτης εἶ τοῦ κοσμοῦ], e uma parte dele, não uma das partes destinada a servir, mas uma das de importância primeira¹⁸³.

Aqui Epicteto usa tanto da definição da natureza específica do homem quanto de sua relação extrínseca ao mundo. Ao atentarmos para o *nome* da relação que temos, percebermos os *atos adequados* relativos a esse nome. Se sou um pai, essa designação por esse *nome* implica *atos adequados* de um pai. Se sou um cidadão, atos adequados implicados por esse *nome*, e assim por diante.

Portanto, para a primeira parte da definição interna do termo, podemos dizer que *atos adequados* são *atos que participam da moralidade* tanto pela relação com a natureza humana quanto pela relação com o *nome* que o indivíduo carrega em seus papéis sociais, já que ambas justificações têm um padrão de valor relacionado a elas. Ambas as justificações da definição – natureza humana e *nome* em relação aos papéis sociais – são justificações gerais, no sentido de princípios ou diretrizes do pensamento ou internas do indivíduo que o situam de forma geral dentro do horizonte dos atos adequados.

¹⁸³ OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*.

Ainda na parte da definição do termo (1), agora vamos à parte da sua designação interna do termo na questão (b) do por que a *razão inclina/predispõe* a nós fazer algo. Neste Sentido, diz Diógenes Laertius sobre *kathēkonta*,

Atos adequados são todos aqueles os quais a *razão inclina/predispõe*¹⁸⁴ a nós a fazer [grifo nosso]; e este é o caso com honrar os pais, irmãos e pátria, e o intercurso com amigos. Atos não adequados, ou contrários à adequação, são todos os atos que a razão censura/desaprova¹⁸⁵.

Mas o que a razão (*logos*) *inclina/predispõe* a nós a fazer? Por que ela inclina/predispõe a algo? Qual o critério da *razão* para algo ser considerado adequado?

Temos aqui quatro tipos de respostas que se completam: α) justificação racional (*eulogon logos*); β) qual a natureza dessa razão (*logos*); γ) qual o padrão de avaliação desse *logos*; δ) qual a natureza desses atos enquanto *adequados*.

Sobre α), a justificação racional (*eulogon logos*) em DL VII.107 está escrito, “Ainda o termo *kethēkon*, dizem, é aplicado àquilo para o qual, quando feito, uma defesa razoável [*eulogon apologismos*] pode ser empregada¹⁸⁶”.

Obviamente que não pode ser qualquer justificativa ou defesa racional, pois pode-se justificar racionalmente inclusive ações não adequadas ou tiranas. A justificação racional tem que ser fundamentada na natureza humana enquanto partícipe da natureza divina¹⁸⁷. Também sobre as justificações racionais que acompanham os *kathēkonta*, ela

¹⁸⁴ O termo αἴρεσις tem a concepção, neste trecho, de inclinação a uma escolha, a um curso de ação. Na tradução de R. D. Hicks está *prevails* (prevalece ou predomina), mas optamos pela palavra em português *inclina* que está também dentro da possibilidade de tradução desse termo em grego antigo, no sentido de *predispor*.

¹⁸⁵ DL VII.108: “καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν, ὡς ἔχει γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφοῦς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις. Παρὰ τὸ καθήκον δὲ, ὅσα μὴ αἰρεῖ λόγος, ὡς ἔχει τὰ τοιαῦτα, γονέων ἀμελεῖν, ἀδελφῶν ἀφροντιστεῖν, φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι, πατρίδα ὑπερορᾶν καὶ τὰ παραπλήσια”.

¹⁸⁶ DL VII.107, “Ἐτι δὲ καθήκον φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὐλογόν τε ἴσχει ἀπολογισμὸν”.

¹⁸⁷ Mais uma vez entra a questão se a ética necessita de uma fundamentação além dela, no caso do estoicismo, se a ética necessita de uma fundamentação do tópico da física. Há duas linhas, uma que diz que a física fundamenta a ética – neste caso os tópicos de estudos seriam nessa ordem: física-ética - e outra linha que diz que a ética chega a uma justificação na física, i.é., que a física vem depois mas a justifica – neste caso os tópicos de estudos seriam nessa ordem: ética-física. De qualquer forma, parece que não temos como dispensar a física de uma ética estoica, a não ser por Ariston de Quios que despreza tanto a física quanto a lógica para um exercício ético. Em SVF I 351, “[Ariston de Quios] Eliminava tanto a física quanto a lógica, dizendo que a primeira está para além de nós, e a segunda não é nada para nós: somente a ética tem valor para nós [τὸν τε φυσικὸν τόπον καὶ τὸν λογικὸν ἀνήρει, λέγων τὸν μὲν εἶναι ὑπὲρ ἡμᾶς, τὸν δ' οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, μόνον δὲ τὸν ἠθικὸν εἶναι πρὸς ἡμᾶς]. Diz-nos, também, E. Vernon Arnold “Mesmo assim, ele considerava qualquer estudo sistemático da dialética uma mera perda de tempo; como teias de aranha, que parecem exibir muita habilidade, mas são inúteis. Com relação à física, ele era abertamente

não é uma mera explicação lógica entre premissas e conclusões, pois o *racional* está ligado ao *logos* e este é divino e, portanto, está intimamente ligado ao *bem*. Há implicitamente aí uma teleologia ao *bem último* ligada à justificação racional. Uma mera justificação racional lógica pode acompanhar qualquer ato, inclusive os viciosos. Um indivíduo pode justificar racionalmente suas ações, mas se ela estiver desvinculada ao *bem último*, não conta como justificação racional no sentido que os estoicos dão ao termo e nem, portanto, como *virtudes*, lembrando que esse termo no estoicismo está associado somente ao ser humano e somente ele pode ser virtuoso e somente se estiver na senda do *bem último* sendo que um mau ser humano jamais desenvolverá virtudes¹⁸⁸.

A justificação racional nada mais é do que uma “defesa” interna, para si mesmo em primeiro lugar, da realização do ato, fundamentando sua escolha e/ou realização. Também é uma “defesa” racional para as pessoas externas e responderia a pergunta, “por que você fez isso”? A resposta, a justificação racional, mostrará a motivação e, portanto, a disposição interna do agente, a qual é o critério de correção e adequação (ou não) do ato. Essa disposição do agente é sua capacidade de justificação dos “corretos” motivos e intenções anteriores ao realizar os atos. É, portanto, cognitiva e relacionada aos corretos

agnóstico; da natureza dos deuses ele pensa va que não poderíamos saber nada, nem mesmo se a divindade era animada ou não”, em ARNOLD, E. Vernon. *Roman Stoicism*. London: Cambridge University Press, 1911, p.82. A. A. Long também defende uma ética estoica fundamentada na física ou, mais especificamente, no conceito de Natureza (divina), “Podemos capturar certos fundamentos da ética estoica sem referência à providência da Natureza [divina], etc. [...] No entanto, diferente de [Julia] Annas penso que mesmo quando começamos de uma perspectiva *eudaimonista*, a felicidade (*happiness*) estoica apenas faz real sentido quando está relacionada à sua física e à intuições teológicas”, em LONG, A. A. *Stoic Studies*. Los Angeles, EUA: University of California Press, 1996, p. 155. Julia Annas, citando Katerina Ierodiakonou, escreve “Ver a lógica, a física e a ética como espécies e como partes são maneiras diferentes e complementares de olhar para elas. Ambas as visões implicam que estudar apenas a parte ética da filosofia não será adequado para uma compreensão plena até mesmo da ética. A ética faz parte da filosofia; portanto, é um estudo de uma área distinguível que pode ser estudada independentemente das outras duas partes. Além disso, a ética também é uma espécie de filosofia, compartilhando assim seus teoremas com as outras partes, mas estudando-os de sua própria perspectiva distinta. Mais uma vez, a ética tem algo distinto, a saber, sua perspectiva, mas as proposições que ela estuda não podem ser totalmente apreendidas até que tenham sido estudadas de todas as três perspectivas, como é verdade para os teoremas da física e da lógica. Seja como espécie ou como partes, a lógica, a física e a ética são itens que contribuem para um todo unitário”, ANNAS, J. *Ethics in Stoic Philosophy*, pp. 309-331, In HARDY, J.; RUDEBUSCH, G. (eds.). *Ancient Ethics*. V&R Unipress, p. 311. Annas participa da ideia de que os tópicos de estudos da filosofia estoica são integrativos e não há prioridade de nenhum sobre o outro ainda mais para considerar algum tópico como fundamento para o outro, - como alguns comentaristas afirmam que a física fundamenta a ética -, o que daria uma noção de filosofia fundamentalista, “A parte ética da filosofia é o estudo de certos tópicos, como impulso, virtude, emoção, o sábio e assim por diante. Esses tópicos não são definidos em termos de ou derivados do *pneuma* e matéria, ou Providência. Eles devem ser definidos e discutidos em seus próprios termos”, p. 315.

¹⁸⁸ Aqui mais uma diferença para a ética de Aristóteles, pois para este a virtude está em função do bem que todas as coisas tendem. A função da faca é cortar e aí reside seu bem, então é mais excelente ou virtuosa a faca que melhor corta, ou seja, que atinge sua finalidade. Para os estoicos a virtude é especificamente humana, pois racional.

juízos¹⁸⁹. Essa disposição cognitiva é a disposição virtuosa, se realizada com completo conhecimento das “doutrinas” dos tópicos de estudos e mais as corretas justificações, é um ato correto em toda sua plenitude - *katorthōma* – e somente o sábio o realiza. No entanto, pode ser realizado, ainda que imperfeitamente, por seres não sábios, nós, e é um ato adequado, e, neste sentido, esses atos participam da moralidade pois participam, de forma mitigada, da virtude.

Katerina Ierodiakonou escreve,

Os estoicos queriam dizer com isso [sobre a justificação racional], não o que é razoável à luz das convenções sociais prevalentes, mas o que está de acordo com a natureza humana essencialmente racional de cada indivíduo e com a natureza essencialmente racional do mundo¹⁹⁰.

Passamos à resposta β), qual a natureza dessa razão (*logos*). O *orthos logos* (ὀρθὸς λόγος ou reta/correta razão) é a razão natural dada pela natureza divina e por ela existe, é a *reta razão* que participa do desenvolvimento ético enquanto perfeição do ideal do sábio¹⁹¹. No entanto, no ser humano comum, ela está perspectivada apenas como *logos* (λόγος), é a razão que se aplica às coisas cotidianas que podem ou não ter uma ligação ou participação com a *orthos logos*¹⁹². Enquanto o *orthos logos* distingue entre o moralmente certo e o errado, o *logos* distingue entre o adequado e o não adequado. O padrão de avaliação do *orthos logos* é a natureza divina, o do *logos* é a natureza humana, a natureza

¹⁸⁹ Embora em outro contexto epistemológico, Desidério Murcho elucida o que na filosofia estoica também é uma verdade, que o que importa está na justificação e não no ato em si. Escreve ele, “Isso compreende-se melhor quando pensamos na diferença crucial entre a agricultura empírica, intuitiva, levada à cabo pela humanidade ao longo de milênios e a agricultura científica atual. Tanto num caso como no outro se trata de práticas que se baseiam fortemente na observação de fatos. Mas a diferença crucial é que um agricultor científico sabe explicar exatamente porque razão algo plantado num local vai crescer e noutro não, ao passo que o agricultor empírico sabe apenas que naquele local cresce e noutro não”, em MURCHO, D. (org.). *Viver para quê? Ensaios sobre o Sentido da Vida*. (p. 25)

¹⁹⁰ IERODIAKONOU, K. (ed.). *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press-Oxford, 2004, p. 128-129.

¹⁹¹ Neste sentido a *orthos logos* é equivalente a destino (εἰμαρμένην) e Zeus (Δία) como está em DL VII. 135. Já em DL VII.139, “É, portanto, a razão ordenadora e seminal em todas as coisas, inclusive o ser humano [οὐτὼ δὴ καὶ τὸν ὅλον κόσμον ζῶιον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικόν, ἔχειν ἡγεμονικὸν μὲν τὸν αἰθέρα]”.

¹⁹² A questão se os *kathēkonta* existem independentemente sem ligação com a ética dos *katorthōmata*, é uma discussão em aberto. Cf. TSEKOURAKIS, D. *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*. Germany: Franz Steiner Verlag GmbH, 1974, “Os intermediários podem existir independentemente? Em outras palavras, há casos em que se pode dizer que uma certa ação não é, por definição, nem virtuosa nem viciosa, mas intermediária, ou deve um ato intermediário em qualquer caso particular ser virtuoso ou vicioso?”, p. 14.

“ordinária”. Enquanto a divisão de valor do *orthos logos é aretē* (ἀρετή) ou *kakos* (κακός) - virtude ou vício -, a divisão do *logos é kathēkon* (καθηκόν) ou *para to kathēkon* (παρὰ τὸ καθήκον) - adequado ou não adequado. Os *kathēkonta* são aqueles atos que trataremos aqui em função do homem comum, ordinário, portanto aqueles atos que não são perfeitos no sentido do *orthos logos*, no entanto, quando levados a cabo, têm que ter uma justificação racional - um *eulogos*¹⁹³ *apologia* - restringindo-se à natureza humana e às circunstâncias¹⁹⁴. Cícero no capítulo X do *Tratado dos Deveres (De Officiis)* diz, “Com a variação das circunstâncias, variam também as *ações adequadas (officium)* que então já não são as mesmas¹⁹⁵”. Assim, a natureza da *razão* da qual nos prevalece a fazer algo é o *logos* vinculado à natureza humana, digamos, ordinária, e às circunstâncias.

Sobre γ), qual o padrão de avaliação desse *logos*, está na identificação da natureza do animal em questão ou *kata physin*, já vista acima em β). Vale lembrar que os animais não-rationais também estão inseridos nos *atos adequados* segundo sua própria natureza¹⁹⁶. Essa é a identificação de *atos adequados* com *natureza*, na qual há uma passagem bastante clara em Híerocles,

A natureza [ἡ φύσις] é uma professora justa, uma vez que, pela instrução que dela provém, ocorre necessariamente uma escolha harmoniosa de atos adequados [τῶν καθήκόντων]. De fato, cada um dos animais vive de uma maneira que segue sua própria constituição natural: toda planta, também por Zeus, vive de maneira semelhante, de acordo com o que é chamado de “viver” no caso delas, exceto que elas não fazem uso do raciocínio ou qualquer cálculo ou escolha baseada nas coisas que são testadas, mas as plantas usam a natureza nua - pois elas não têm uma parte da alma - enquanto os animais fazem uso das representações que os atraem e dos desejos que os levam ao que é apropriado para eles [οἰκεῖον]. A nós, a natureza nos deu a razão, assim como todas as outras coisas, e junto com todas elas, ou melhor, no lugar de todas elas, para ver a própria natureza, de modo que, quando nossa razão se dedica a natureza, como num alvo bem iluminado e fixo, escolhe preferencialmente tudo o que está em harmonia com a natureza e pode nos fazer viver da maneira adequada [καθηκόντως]¹⁹⁷.

¹⁹³ *To eulogon* (τὸ εὐλογον) enquanto “razoável” sugere, como diz Vernon, “[...] a posse da razão, mas na prática é a justificação de cada curso do qual uma defesa plausível pode ser trazida”, p. 143.

¹⁹⁴ O *bem* é invariável, não depende de circunstâncias, portanto estável. Por isso aquilo que depende das circunstâncias, e que, por isso é instável, não é um *bem*.

¹⁹⁵ Cícero. *De officiis*, capítulo X. Como exemplo, mais adiante neste mesmo capítulo ele escreve, “Por exemplo, se alguém se obrigasse a defender uma pessoa em um dia determinado, e, entretanto, sobreviesse uma grave enfermidade em um filho seu, não faltaria à obrigação não fazendo a defesa. Ao contrário, faltaria o litigante se se queixasse de ter sido desamparado”.

¹⁹⁶ SVF III 494 Stobaeus ecl. II 85, 13 “Τοῦτο [sobre os καθήκοντα] διατείνει [estende-se] καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, ἐνεργεῖ γὰρ τι ἀκακίνα ἀκολούθος τῆι ἑαυτῶν φύσει”.

¹⁹⁷ RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*. Trad. David Konstan, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009, *On Appropriate Acts*, Stobaeus, Anthology 4.84.20 (3:126,11–129,4 Meineke; cf. Anth. 4.27.20 = 4:660,15–664,18 Wachsmuth and Hense) p. 72-74, *sobre o casamento*.

Neste sentido, a *natureza* é “professora” tanto por indicar uma direção quanto por nos mostrar nossa condição humana, i.é., seres racionais. Essa “professora” nos mostra que temos que desenvolver nossa natureza e que é através de nossa *razão* que isso vai acontecer da forma mais *adequada*.

Catalina, em um outro enfoque, diz que “[n]a teoria estoica da *oikeiōsis* [οικείωσις], as impressões que se dão nos animais [não-racionais] são o material que eles recebem do mundo exterior para os conduzirem até às coisas que privilegia sua sobrevivência e bem-estar¹⁹⁸”. E é nesse sentido que que eles perseguem o *adequado segundo a natureza*, pois a teoria estoica da *oikeiōsis*, diz Catalina, no caso do animal, é um conhecimento pré-intelectual que lhe é outorgado pela natureza ao momento do nascimento e que se traduz como uma certa consciência de si mesmo e de sua constituição. Neste sentido, o movimento em direção ao que lhe é *familiar* vem de uma identificação sensorial-perceptiva (*aisthēsis*) e não de uma elaboração intelectual proposicional, como nos seres humanos (por exemplo, “isso é bom” ou “isso é mal” ou “isso é um indiferente”). Neste sentido, *adequado segundo sua natureza* (*kathēkon*) é o mesmo que *oikeion* – familiar. No entanto, para o animal *alogon*, ele não pode não assentir àquilo que lhe parece apropriado ou fugir disso, se for o caso¹⁹⁹. Para o ser humano, *kathēkon* e *oikeion* serão compatíveis de acordo com o desenvolvimento da razão.

Diz Damianos,

Parece que o padrão pelo qual era julgado se alguma coisa era colocada em τὰ κατὰ φύσιν [segundo a natureza] ou τὰ παρὰ φύσιν [contrário a natureza] (também *proēgmena* ou *apoproēgmena*), era, como declaramos ocasionalmente, a natureza humana normal, enquanto era a natureza universal pela qual era decidido se uma ação era moralmente certa ou errada²⁰⁰.

¹⁹⁸ LÓPEZ G., C. *Apuntes para una teoría estoica de la acción animal*. Discusiones Filosóficas. Jul-dic. 2016: 97-109. DOI: 10.17151/difil.2016.17.29.7, p. 101.

¹⁹⁹ Por exemplo, o assunto de se é moralmente correto ou não comer carne não é um problema para um leão a quem se apresenta a imagem de uma zebra como a lgo *apropriado* a efetivar seu impulso. Já no caso dos homens, enquanto ser humano, essa ação deve ser justificada racionalmente, pois ele pode, frente a essa imagem, optar por outras decisões. Qual o ponto de convergência entre a *oikeiōsis* animal e humana? Segundo Hiérocles, ambos perseguem o *apropriado* segundo sua natureza. A diferença é que no caso dos seres humanos há uma *eleição*, um juízo, que tem a possibilidade de estabelecer e valorar o que é *adequado* e *não adequado* em cada caso. Esse juízo de valor é dado pela *razão* que se desenvolve no ser humano e não nos animais não racionais, e pela sua faculdade governante, o *hēgemonikon*. Neste sentido, a razão é a *artesã* do impulso como em DL VII.86, “τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὀρμῆς”.

²⁰⁰ TSEKOURAKIS, D. *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, p. 34.

Segundo Pohlenz, para Panécio, filósofo estoico do chamado *médio estoicismo*, “[...] o adequado é a ação em que a razão, como soberana natural, fixa uma medida e uma direção aos instintos e estes os obedecem sem resistir²⁰¹”. Essa razão não é externa ao homem, mas interna à sua constituição, é ela que “deduz” o *adequado*. A virtude principal é a *phronēsis* (φρόνησις *prudência*) e não a *sabedoria perfeita* (σοφία *sabedoria*) do sábio, pois o seu foco é a vida ordinária e o homem comum.

Cícero em *De fin.* 58 diz, “[ato adequado] algo tal que ao respeito resulta possível dar um fundamento racional para pô-lo em obra.” Também, *kathēkon* “é guiar-se [pela natureza] na própria vida” e “algo que colocada em prática pode justificar-se racionalmente²⁰²”. Epicteto, em citação acima (citação da nota 183) define com exatidão qual é o critério da razão (*logos*) para aquilo que é *kathēkon*, qual seja: a natureza específica do animal que você é. Ter *atos adequados* de acordo com a natureza é considerar uma natureza não metafísica ou cósmica, mas a natureza da coisa em questão, a natureza do animal. Portanto, a perspectiva de avaliação de bens e valores nos *kathēkonta* está ligada à natureza humana em si e não em alguma natureza cósmica ou poder divino, pelo menos não diretamente²⁰³.

Assim, o padrão de avaliação desse *logos* é a natureza humana (*kata physin*) racional radicada na vida ordinária do indivíduo.

Finalizando essa característica 1) dos *atos adequados* – a designação ou compreensão interna do termo do qual ditará a conduta interna correta do indivíduo –

²⁰¹ POHLENZ, M. *La Stoa – storia di un movimento spirituale*, p. 410.

²⁰² SVF III 494, 493.

²⁰³ Esta não é uma questão definida entre os pesquisadores. Alguns, justamente defendem a posição contrária principalmente em se falando dos *indiferentes*. Nicholas White em *Individual and Conflict in Greek Ethics*, diz “A doutrina dos indiferentes é, com efeito, uma forma de negar o valor intrínseco às partes do cosmos, a saber, aquelas partes que estão intimamente conectadas consigo mesmo. Os estoicos, portanto, insistem que o único valor que importa é o valor que se apreende e aprecia de um ponto de vista holista”, p. 319. Nós defendemos aqui a posição contrária de White, de que os *indiferentes* são *atos adequados* morais com ênfase no indivíduo e suas relações mais próximas sociais. E que não importa, para essa perspectiva, uma visão abrangente do *cosmos* ou de alguma perspectiva holística. Esta se dará *após* o aperfeiçoamento ético nos *atos adequados* e não é condição de possibilidade dessa ética. White não desconsidera o indivíduo como parte importante e a autorreferência como valor de sua própria busca no florescimento humano, “Eles [estoicos] não acreditam que, uma vez que um ser humano se torna maduro o suficiente para compreender o padrão global de bondade incorporado ao *kosmos*, ele deixa de fazer julgamentos sobre os estados locais das coisas ou de fazer avaliações autorreferenciais de sua própria condição”, p. 319. A questão é qual fundamenta o outro, se a teoria ética é holística (a parte se explica, se fundamenta e só tem valor a partir do todo) ou particularista (o todo se explica, se fundamenta e só tem valor a partir das partes). Defendemos a segunda, neste trabalho na ética dos *kathēkonta*.

chegamos ao aspecto δ) sobre qual a natureza desses atos enquanto *adequados*. A natureza dos atos enquanto *atos adequados* é um resumo das questões acima. São *atos adequados sociais morais* em direção aos *indiferentes preferíveis*, i.é., de valor relativo às circunstâncias do animal em questão. Então, *kathēkonta* são *atos adequados sociais com valor moral na relação às circunstâncias e à natureza do animal (racional, no caso do ser humano)*.

Portanto, finalizando sobre a designação do termo do qual ditará a conduta interna do indivíduo na correta relação aos *kathēkonta*, e que tem a ver com 1) sua definição e 2) com “Atos aqueles os quais *a razão predomina/prevalece a nós a fazer*”, podemos dizer que *atos adequados* é nossa tradução para o termo *kathēkonta* por sua dupla significação de um *ato adequado* do indivíduo em relação a si mesmo e sua constituição humana e racional e um *ato adequado* social em relação aos papéis sociais que o indivíduo tem, sejam naturais ou adquiridos. A lista de *atos adequados* tem que contar com o tipo de ser que somos, as circunstâncias em que nos encontramos e nossa interação social. Para tanto é necessária uma justificação racional ligada à natureza humana (e, conseqüentemente, divina). Assim, eles têm, para nós humanos, a característica fundamental de serem *atos adequados sociais* por natureza²⁰⁴. Pierre Hadot chama os *kathēkonta* de *ações apropriadas*, e diz,

São ações (logo, algo que depende de nós) que versam sobre coisas que não dependem de nós (os outros homens, os ofícios, a política, a saúde, etc.); portanto sobre coisas que constituem uma matéria indiferente, mas essas ações, de acordo com uma justificativa razoável, podem ser julgadas conformes ao instinto profundo que leva a natureza humana racional a agir para se conservar. Elas são apropriadas, convenientes à nossa natureza racional. Para serem boas, *essas ações devem ser feitas em um espírito comunitário, por amor à humanidade* [grifo nosso], em conformidade com a justiça²⁰⁵.

Esse é o caráter que queremos acentuar dos *kathēkonta*.

No que concerne à questão do que o *logos* ou *razão* nos inclina/predispõe a fazer, entendemos que há uma diferença fundamental do *orthos logos* e do *logos*, sendo segundo

²⁰⁴ Neste sentido, o que importa para um *ato* ser *adequado* não é se ele envolve o próprio indivíduo ou a consideração por outros, mas que o ato seja de acordo com a natureza (*kata physin*).

²⁰⁵ HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, Coleção Filosofia Atual, 2014, p. 164.

à *razão* da qual está fundamentada naquilo que é *adequado* ou *não adequado* segundo às circunstâncias e segundo a *natureza humana (kata physin)* e suas relações sociais.

Por ora podemos definir *kathēkonta* assim: *atos adequados sociais com valor moral na relação às circunstâncias e à natureza do animal racional.*

Vamos dar atenção agora à segunda característica geral dos *atos adequados* que é sua propriedade extrínseca.

2) Em primeiro lugar, eles são a) atos em direção às coisas chamadas de *indiferentes preferíveis (proēgmena)*; são também b) atos sociais, portanto, relacionados às várias atuações do indivíduo enquanto ser humano na sociedade ou comunidade; e c) são atos efetivamente realizados, não somente judicativos ou internos ao indivíduo.

2.a) são atos em direção aos *indiferentes preferíveis*. “O tema dos atos adequados acompanha [o tema] dos atos preferíveis²⁰⁶”. Já afirmamos acima que os *kathēkonta* são *atos* ou *condutas* em direção às *coisas* que os estoicos nomearam como *proēgmena* ou *indiferentes preferíveis*. Iremos falar mais um pouco sobre eles logo adiante quando estivermos analisando a *proaīresis* em Epicteto, mas vale aqui salientar essa como uma característica extrínseca dos *kathēkonta*. Não são quaisquer atos e não são em direção a qualquer coisa, mas são atos adequados somente em relação às coisas que são *indiferentes preferíveis*. O que são os *indiferentes preferíveis*? Em DL VII.105 está assim,

Das coisas indiferentes [*adiaphorōn*] os estoicos dizem que algumas são preferíveis [*proēgmena*] e outras não preferíveis [*apoproēgmena*]²⁰⁷. Preferíveis são aquelas que têm valor; não preferíveis são as destituídas de valor. Eles entendem por “valor” uma contribuição a uma vida harmoniosa, requisito de todo bem; mas entendem também uma certa potência ou utilidade que indiretamente contribui para a vida segundo a natureza (*kata physin bion*), como a contribuição que a saúde e a riqueza trazem à vida segundo a natureza²⁰⁸.

Nos fragmentos de Zenão em 192 Stobaeus Ecl. II está assim,

²⁰⁶ SVF III 494 Stobaeus ecl. II 85, 13 “Ακόλουθος δ’ ἐστὶ τῷ λόγῳ τῷ περὶ τῶν προηγμένων ὁ περὶ τοῦ καθήκοντος τόπος”.

²⁰⁷ O termo *preferível* é em relação à seleção ou escolha, como está no *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* no verbete προάγω: das coisas nem boas nem más, mas *promovidas (promoted)* ou avançadas (*advanced*) acima do ponto zero da indiferença, i.é., aquilo para o qual *preferivelmente* nos dirigimos ou inclinamos.

²⁰⁸ DL VII.105.

Das coisas dotadas de “valor”, algumas têm muito e outras têm pouco. Igualmente daquelas sem valor, algumas são em parte outras absolutamente. Aquelas que têm um valor consistente são ditas “preferidas” [*proēgmena*], e aquelas que têm um não valor absoluto são ditas não-preferíveis [*apoproēgmena*]. [...] É dita “preferida” aquela coisa, que, enquanto indiferente, é de nossa seleção [*eklegometha*] sobre a base de um raciocínio discriminante [*kata proēgumenon logon*]; assim é com o que é rejeitado e com exemplos de valor semelhante²⁰⁹.

Esses indiferentes preferíveis (*proēgmena*) são *coisas* que estão fora de nós e que servem de material para a manter nossa constituição também material – nosso corpo, nossos órgãos e nossos sentidos - para efetivar nossa natureza humana em direção às coisas de valor relativo a ela. No pensamento estoico, não são coisas indispensáveis, mas são *preferíveis* dada as condições “normais” externas.

2.b) enquanto atos sociais Hiérocles deixa bem claro na imagem dos *círculos concêntricos* e nos vários níveis de relações que ele coloca, desde o mais próximo, consigo mesmo e com seus familiares, até a humanidade toda. Epicteto, em D I.XXVIII a partir da linha 7, começa a falar sobre as funções sociais [*πρόσωπον* – máscara; personagem; pessoa] dos quais é necessário examinar os *kathēkonta*, como filho, irmão(ã), conselheiro da cidade, etc. Se o indivíduo tem atitudes não condizentes com os *kathēkonta* de acordo com a natureza da relação ou papel social que exerce, diz Epicteto que esquecemos de quem somos [*τίς εἶ*] e de como fomos designados pelo nome [*σοι ὄνομα*] dessa relação (irmão, pai, amigo, etc.). Não diz que esquecemos de quem somos por natureza cósmica ou metafísica, mas quem somos nessa função social [*πρόσωπον*], nesse papel social, nessa relação social²¹⁰. Não é à toa sua citação em D III.II.4 onde diz que

[...] o segundo campo de estudos, a ética, trata sobre os *atos adequados* no sentido de que não podemos ser sem afeições como uma estátua mas manter as relações tanto as naturais quanto as *adquiridas* tais como religiosidade aos

²⁰⁹ 192 Stobaeus Ecl. II p.84, 21 W em RADICE, R. *Stoichi Antichi: Tutti i Frammenti – Raccolti da Hans von Arnim*. Milão: Bompiani, 2002.

²¹⁰ Em D II.XVII.31 ele realça novamente os atos apropriados frente a vários *πρόσωπον*: “θέλω δ' ὡς εὐσεβῆς καὶ φιλόσοφος καὶ ἐπιμελής εἰδέναι τί μοι πρὸς θεοῦς ἐστὶ καθήκον, τί πρὸς γονεῖς, τί πρὸς ἀδελφούς, τί πρὸς τὴν πατρίδα, τί πρὸς ξένους”.

deuses, enquanto filho, enquanto irmão(ã), enquanto pai, enquanto cidadão [grifos nossos]²¹¹.

Diz Epicteto em *Ench.* 30, “Os atos adequados olhados pelas relações [sociais] são medidos [por elas]²¹²”. Portanto, *kathēkonta* são atos sociais e medidos por eles. Os *kathēkonta* nos dão exemplos de funções sociais do indivíduo racional que considera essas funções enquanto realização moral de si mesmo. Para aqueles que consideram o estoicismo uma forma de fortaleza individual independente de outros indivíduos, os *kathēkonta* mostram exatamente o contrário, sem contar que um dos pontos iniciais da ética estoica é a noção de *cosmopolitismo* ou de *simpatia* (*sympatheia*)²¹³ da qual não faz distinção quanto a qualquer outro aspecto humano (cor, pátria, crenças, teologias, sexo etc.) por serem todos seres humanos racionais.

2.c) enquanto atos efetivamente realizados, Hiérocles se conforma a Zenão que, segundo Diógenes Laertius, foi o primeiro a usar esse termo com a designação de conduta, portanto de *ato*,

Zenão foi o primeiro a usar este termo καθήκων de conduta. Etimologicamente é derivado de κατὰ τινας ἦκειν, i.e., alcançar tanto quanto, estar fazendo, ou incumbente sobre e tal e tal. E é uma ação em si mesma adaptada a os arranjos da natureza²¹⁴.

A respeito de que os *kathēkonta* são atos efetivamente realizados, não somente judicativos ou internos ao indivíduo, Damianos defende a ideia de que os atos enquanto *adequados* representam atos realizados, finalizados e seus resultados imediatos presentes,

²¹¹ “δεύτερός ἐστιν ὁ περὶ τὸ καθήκων· οὐ δεῖ γὰρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα, ἀλλὰ τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους ὡς εὐσεβῆ, ὡς υἱόν, ὡς ἀδελφόν, ὡς πατέρα, ὡς πολίτην.”

²¹² “Τὰ καθήκωντα ὡς ἐπίπαν ταῖς σχέσεσι παραμετρεῖται.” Uma tradução mais livre seria “Os atos apropriados são geralmente medidos pelas relações sociais”. Importante salientar que παραμετρεῖται (*medir*), é medir uma coisa por outra e não uma medida isolada ou em si mesma.

²¹³ O ponto de início da ética no estoicismo é difuso e não há uma forma apenas de encarar essa questão. Para Hiérocles o ponto de partida da ética estoica é “a discussão sobre a primeira coisa que é familiar a um animal [Τῆς ἠθικῆς στοιχειώσεως ἀρχὴν ἀρίστην ἡγοῦμαι τὸν περὶ τοῦ πρώτου οἰκείου τῷ ζῴῳ λόγον]; para Epicteto é o correto uso da *proaïresis* e o correto uso das *phantasiai*. Crísipo funda a ética na experiência das coisas de acordo com a natureza (SVF III 69).

²¹⁴ DL VII.108: “Κατωνομάσθαι δ’ οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθήκων, ἀπὸ τοῦ κατὰ τινας ἦκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης. ἐνέργημα δ’ αὐτὸ εἶναι ταπὶς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκείου”. O verbo ἦκειν está no infinitivo e seu verbo base é ἦκω que tem como parte de sua definição *conduzir a* ou *relacionar-se com*, dando ênfase no movimento ou ação em direção a algo ou com algo.

A fim de decidir se um ato é um καθήκον ou não, devemos ter seus resultados externos presentes, porque eles são de importância primária na esfera daquilo que é adequado, onde o que deve contar é a materialidade do ato e não a disposição do agente²¹⁵.

Aqui, os *kathēkonta* se separam mais uma vez dos *katorthōmata* no sentido de que o segundo, a vida perfeita, é uma vida que conta com a disposição interna do agente e não com os possíveis resultados materiais de suas escolhas e ações. Epicteto, como veremos em sua ética da *proaïresis*, defende essa ideia geral da ética estoica em direção a atos perfeitos, no entanto, em D I.XXVIII.5 ele pergunta o que na esfera das ações - ἐπὶ δὲ τῶν πράξεων – temos para corresponder ao verdadeiro e falso na esfera da lógica? A resposta é: os atos adequados e o que são contrários a eles²¹⁶. Essa é uma afirmação importante porque ele, como Zenão fez antes, afirma os *kathēkonta* enquanto ato, conduta, e não como algo puramente da esfera cognitiva-intelectual. Em função de que são atos, condutas, é necessário também considerar, examinar a natureza da relação em que esse animal ou ser humano está inserido. No mesmo livro X da Diatribes II, na linha 6, ele diz, “[...] visto que não sabemos de antemão, o que vai acontecer, é nossa conduta adequada selecionar [καθήκει τῶν πρὸς ἐκλογὴν] aquilo que é naturalmente mais apto a ser escolhido²¹⁷”.

Assim, enquanto atos adequados, é importante que sejam avaliados os bens e valores em função da materialidade dos atos. Assim, como veremos no estudo da *proaïresis* em Epicteto, embora ele também afirme a vida dos atos perfeitos (*katorthōmata*), ele avalia se um pai agiu corretamente ou não em deixar sua filha doente abandonada em casa em função tanto da natureza da relação em si quanto em função das ações já realizadas por esse pai. Essa aparente contradição em Epicteto, por considerar tanto os *kathēkonta* quanto os *katorthōmata*, não existe, pois para ele a separação entre natureza humana e divina é inconcebível. Assim, ao afirmar um, afirma-se o outro. Por fim, neste ponto de suas propriedades extrínsecas ao sujeito, no sentido de não somente em suas justificações racionais ou judicativas, mas como atos ou condutas realizadas, os

²¹⁵ TSEKOURAKIS, D. *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, p. 28.

²¹⁶ “τὸ καθήκον καὶ παρὰ τὸ καθήκον τὸ συμφέρον καὶ τὸ ἀσύμφορον, τὸ κατ' ἐμὲ καὶ οὐ κατ' ἐμὲ καὶ ὅσα τούτοις ὅμοια”.

²¹⁷ OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*.

kathēkonta são atos sociais em relação aos papéis que o indivíduo assume na vida e direcionados aos indiferentes preferíveis.

Finalizando essa seção, *kathēkonta* em Hiérocles, e para o estoicismo em geral, é tanto racional, quanto social, quanto uma conduta adequada²¹⁸. É uma conduta adequada²¹⁹ da razão realizar aquilo que é segundo a natureza (pela razão mesma e pela natureza humana e social), e é adequado aquilo que está sob agência ou ao encargo do indivíduo (*eph'hēmin*). Para poder avaliar os bens e valores em relação aos atos adequados sociais com valor moral em relação às circunstâncias e à natureza do animal racional – e, para nós, essa é definição mais exata dos *kathēkonta* –, a razão (*logos*) deve estar mais desenvolvida, pois tem que dar conta de examinar a natureza das relações sociais ou de cada papel social. No entanto, a formação do processo de valoração geral e moral tem início no processo de apropriação ou familiarização de si mesmo na *prōton oikeōn*²²⁰. A experiência demonstra, segundo Hiérocles, que o ser vivo procura, por natureza, favorecer sua estrutura física e sua existência. Neste sentido, o ser vivo percebe a realidade externa sempre em relação a si mesmo e à sua própria natureza e é essa sua

²¹⁸ Uma noção interessante dos *kathēkonta*, como está no texto *Sobre os Atos Adequados*, é a relação muito estreita com a ideia de formação ou *paideia* (παιδεία) grega. Dentro do escopo de uma formação integral grega, estava, como dizia Werner Jaeger, mandamentos, preceitos, regras de prudência e conhecimentos e aptidões profissionais, que, estas últimas, em conjunto, eles deram o nome de *technai* - JAEGER, W. *Paideia: a Formação do Homem* Grego, p.23. E este tratado de Hiérocles divide-se em mandamentos ou preceitos de como deve-se comportar o indivíduo em relação aos deuses, pais, irmãos, vizinhos etc. Essa é uma característica educacional da cultura grega que perpassa vários textos e vários filósofos, inclusive a escola estoica e, particularmente aqui, Hiérocles - Cf. também em Epicteto preceitos de prudência, mandamentos e conhecimentos técnicos (as *technai*) sobre como lidar com as *phantasiai* ou o correto uso das *phantasiai* - χρῆσις φαντασιῶν. Esse é um tema central para a ética-epistemológica de Epicteto. Dar assentimento a uma *phantasia* é um ato especificamente humano, racional, voluntário, portanto, sujeito ao erro. *Phantasia* é traduzido de forma equívoca por vários comentadores e estudiosos do estoicismo. Às vezes aparece como *impressão* – aquilo que nos aparece –, às vezes como processo interno de elaboração daquilo que nos aparece. Em artigo *Phantasia: Fenomenologia no Estoicismo de Epicteto*, defendo *phantasia* como o processo intelectual/cognitivo que o indivíduo racional realiza após receber uma *impressão* – que traduzo da palavra *phainomenon*. Interessante notar que essa característica formadora ou a *paideia*, que leva em conta preceitos éticos tanto individuais quanto sociais, mantém-se mesmo após a morte de Alexandre Magno e a desconstrução da ideia e do espírito da *pólis* grega. Portanto, podemos também ter a perspectiva dos textos de Hiérocles como uma peça na engrenagem de um objetivo maior, a educação ou formação grega que estava vinculada à sociedade como um todo, tanto enquanto posição do indivíduo no *cosmos* político quanto na fusão simbiótica entre ética, política, direito e bem. Neste sentido, na mesma linha de Pierre Hadot, mas ao mesmo tempo se diferenciando dela, as práticas, preceitos, mandamentos e conhecimentos técnicos das quais Hadot chamou de *Exercícios Espirituais* não tem como objetivo fundamental (ou não somente esse) a transformação pessoal do indivíduo, mas o enraizamento e fundamentação de uma cultura educativa do homem. Não apenas seu desenvolvimento ético ou seu ‘correto’ posicionamento no *cosmos* político, mas a prática de uma ideia de formação universal desse homem de tal natureza e que está posicionado em tal mundo. Vale conferir também COSTA, C. *La Paideia della Volontà – unna lettura della dottrina filosofica di Epitteto*. Roma: Anicia, 2008 onde diz, “A παιδεία é uma responsabilidade muito séria, pois o núcleo central do homem, a προαίρεσις, só se descobrirá a partir dela”, p. 92

²¹⁹ Aqui, novamente, uma referência à *oikeiōsis* e sua relação com os *kathēkonta*.

²²⁰ *Prōton oikeōn* como a primeira familiarização de si logo ao nascer.

primeira forma de valoração, *kata physin*. Ainda é “corporal”, a ver com sua estrutura e sobrevivência física e da qual nunca se distanciará, pois esse “corpo” ocupa lugar na *polis* e no *mundo* e continuará a ser valorado não só como corpo mas como ser ético – onde entram os *kathēkonta* -, com o desenvolvimento do *logos* a partir dos sete anos²²¹. Mas seu início está no primeiro desdobramento do processo da *oikeiōsis*, ou seja, na *prōton oikeion* e esta se relaciona à natureza dos *atos adequados*.

2.6 atos adequados enquanto preceitos

Em algumas partes da doutrina estoica se fala dos *kathēkonta* não enquanto *atos* mas enquanto *preceitos*.

Analisaremos essa questão em Sêneca em suas cartas - 94 e 95 – onde ele deu muita ênfase aos *kathēkonta* enquanto preceitos para uma orientação ética e para o aperfeiçoamento moral. Vamos agora desenvolver um pouco esse tema no sentido daquilo que nos é importante para nossa pesquisa, que é tanto diferenciar *preceitos* de *atos* quanto relacioná-los.

Escreve Sêneca,

Esse departamento de filosofia que fornece preceitos apropriados ao caso individual, em vez de enquadrá-los para a humanidade em geral - que, por exemplo, aconselha como um marido deve se conduzir em relação à esposa, ou como um pai deve criar seus filhos, ou como um mestre deve governar seus servos - este departamento da filosofia, eu digo, é aceito por alguns como a única parte significativa, enquanto os outros departamentos são rejeitados com base no fato de que se extraviam para além da esfera das necessidades práticas - como se qualquer homem poderia dar conselhos sobre uma parte da vida sem primeiro ter obtido o conhecimento da soma da vida como um todo!²²²

²²¹ Max Pohlenz, “Somente à idade dos sete anos quando o bebê já coletou um estoque de *prolēpsis* [ideia de antecipação ou ideia inata geral do certo/errado e bom/mal], que o *logos* pode entrar em funcionamento como entidade autônoma, para atingir a maturidade ao mesmo tempo que o corpo, no fim do segundo ciclo setenário [i.é., aos quatorze anos]”, POHLENZ, M. *La Stoa – storia di un movimento spirituale*. Vol. I Trad. Vittorio Enzo Alfieri, Itália: Firenze, 1967, p.103. Ao mesmo tempo em que as primeiras pré-noções (*prolēpsis*) se desenvolvem em contato com a experiência, a criança ainda tem uma experiência muito voltada a si mesma e à sua corporalidade, e somente com o progressivo desenvolvimento do *logos* é que vai tendo clareza de seu verdadeiro ser e das implicações desse ser, tanto em seu desenvolvimento do caráter próprio quanto de suas relações sociais.

²²² GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*. Vol. III, Great Britain: Loeb Classical Library 1925, p. 11.

No entanto, Aríston de Quios, filósofo estoico não ortodoxo em relação aos *kathēkonta*, disse que os *precepta* (preceitos) para cada situação só tem sentido quando o indivíduo tem a noção do todo de como deve viver sua vida, direcionado assim pelo *bem supremo* ou o *telos*. Escreve Sêneca sobre essa perspectiva de Aríston de Quios,

Quando um homem obteve uma compreensão completa desta definição e a aprendeu completamente, ele pode estruturar para si um preceito que direciona o que deve ser feito em um determinado caso. Assim como o estudante de lançamento de dardo continua mirando em um alvo fixo e, assim, treina a mão para dar direção ao míssil, e quando, por instrução e prática, ele adquiriu a habilidade desejada, ele pode então empregá-la contra qualquer alvo que desejar, [...] então aquele que se equipou para toda a vida não precisa ser avisado sobre cada item em separado, porque agora está treinado para enfrentar seu problema como um todo; pois ele sabe não apenas como deve viver com sua esposa ou filho, mas como deve viver corretamente. Nesse conhecimento também está incluída a maneira adequada de viver com esposa e filhos²²³.

Cleantes, discípulo de Zenão de Cítio, segundo Sêneca, considera os *kathēkonta* úteis, mas somente derivados de princípios gerais. A pergunta de Sêneca se divide em duas: “[...] primeiro, é útil ou inútil? E, em segundo lugar, [os *kathēkonta*] pode por si só produzir um homem bom²²⁴”?

Alguns, delibera ele, consideram que sem uma visão do todo ou geral não é de utilidades os *kathēkonta*. Portanto, para os *kathēkonta* serem *morais* e serem úteis para a “produção” do bom caráter ou da pessoa moral, é necessário, antes, o indivíduo estar “armado” de princípios gerais que guiarão os *atos adequados*. Podemos pensar aqui, em termos da filosofia estoica, que a física vem antes da ética. De nada adiantará para um indivíduo um preceito como “respeite seu pai” ou “seja um bom cidadão” se este não tiver uma visão clara da linha geral desses preceitos. Serão atos mecânicos ou pragmáticos. A ideia é que antes de ter atos adequados deve-se “limpar” o terreno de todos os possíveis erros ou obstáculos e fazer isso é ter a noção clara do fim último da qual esses atos estão a serviço, ou seja, uma ética teleológica. Assim, a noção clara do que é um bem e do que é um mal e do que é um indiferente tem que vir antes dos *kathēkonta*. Plutarco também critica os *kathēkonta* enquanto guias de ações adequadas, pois para aquele que não é sábio, o *ordinário*, que não é capaz de agir corretamente (*katorthoūn*) as leis ou prescrições são ineficientes. “Então, eles [estoicos] reduzem as leis a inconsistências de

²²³ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 11-13.

²²⁴ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p.13.

prescrever o que as pessoas não são capazes de fazer e proibir o que eles não podem evitar²²⁵”.

Afirmam os defensores dessa tese, diz Sêneca, que

Quando, por meio de tais doutrinas, você forçou o homem errante a ter um senso de sua própria condição, quando ele aprendeu que a vida feliz não é aquela que se conforma com o prazer, mas aquela que se conforma com a Natureza, quando ele caiu profundamente em amor com a virtude como o único bem do homem e perdeu a vileza como o único mal do homem, e quando ele sabe que todas as outras coisas - riquezas, ofício, saúde, força, domínio - estão entre e não devem ser contadas nem entre os bens nem entre os males, então ele não precisará de um monitor para cada ação separada, para dizer-lhe: ‘Ande assim e assim; coma assim e assim. Esta é a conduta própria do homem e da mulher; isto para um homem casado e outro para um solteiro’²²⁶.

Aulus Gellius também duvida dos *preceitos* em relação às ações adequadas. A questão levantada por ele é se uma ação ordenada por alguém para outro indivíduo, deve o indivíduo realizá-la ou pode desviar-se dela. “Sendo dado a você um dever (*office*), você poderá se afastar dele, se, ao fazê-lo, o caso prometer uma questão mais afortunada, no que diz respeito à vantagem da pessoa que o emprega?²²⁷” Aqui há uma entrada no consequencialismo ético, onde diz Gellius que alguns consideram que a realização ou não do *dever* a ele outorgado deve ser medido pelas vantagens esperadas de realizar ou não. Se não realizar terá maiores vantagens, então está justificado o indivíduo a não realizar o dever dado a ele. Mas sabemos que não é esta a perspectiva dos *kathēkonta*, embora eles, por serem atos materializados no mundo, possam dar essa ideia. Os *atos adequados* estoicos têm como característica a correta disposição interna do agente, i.é., suas motivações e não suas consequências.

Sêneca não concorda com quem professa essa tese acima,

Na verdade, as pessoas que se esforçam ao máximo para dar esse conselho são incapazes de colocá-lo em prática. É assim que o pedagogo aconselha o menino, e a avó seu neto; é o mestre-escola mais temperamental que a fíma que nunca se deve perder a paciência. Vá para qualquer escola primária e você

²²⁵ PLUTARCO: *Moralia Vol. XIII part II*. Trad. Harold Cherniss, Pennsylvania: Loeb Classical Library, 1976, cap. 11, 1037 D.

²²⁶ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p.17.

²²⁷ Livro I, Cap. XVIII, p. 56.

aprenderá que tais pronunciamentos, emanados de filósofos intelectuais, podem ser encontrados no livro de aula para meninos²²⁸!

Nesta tese da validade incondicional dos princípios universais frente aos preceitos particulares, defendida por Aríston de Quios, aquele que tem uma visão clara do bem supremo não precisa de preceitos. E aquele para o qual não tem uma visão clara do todo, não adianta os preceitos. Escreve Sêneca sobre a tese Aríston, “Para quem sabe, é supérfluo dar preceitos; para quem não sabe, é insuficiente. Pois ele deve ser informado, não apenas o que ele está sendo instruído a fazer, mas também o porquê²²⁹”.

Se quem proclama essa tese está correto, diz Sêneca, todo esse departamento da filosofia ética poderia ser abolido. No entanto, como, sem considerar a visão clara do bem supremo, dar preceitos para cada caso particular? Isso seria uma atividade enorme e custosa.

Não podemos incluir todos os tipos e, no entanto, cada tipo requer um tratamento separado; mas as leis da filosofia são concisas e obrigatórias em todos os casos. Além disso, os preceitos da sabedoria devem ser definidos e certos: quando as coisas não podem ser definidas, estão fora da esfera da sabedoria; pois a sabedoria conhece os limites adequados das coisas²³⁰.

A defesa de Sêneca é que, segundo a tese de Aríston de Quios, não há aperfeiçoamento moral e para ele, Sêneca, há aperfeiçoamento moral. Então a tese anterior não pode estar certa. Diz ele,

A mente, por outro lado, precisa de muitos preceitos para ver o que deve fazer na vida; embora no tratamento dos olhos também o médico não apenas realize a cura, mas dê conselhos sobre a barganha. Ele diz: “Não há razão para que você exponha imediatamente sua visão fraca a um brilho perigoso; comece com a escuridão e depois entre na penumbra e, finalmente, seja mais ousado, acostumando-se gradualmente à luz forte do dia²³¹”.

Sêneca faz comparação com os conselhos de um médico que cura o doente de uma catarata: gradação, costume, hábitos em progresso são as qualificações que ele coloca. E

²²⁸ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p.17.

²²⁹ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p.19.

²³⁰ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 21.

²³¹ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 25.

todos são “conselhos”, preceitos dados pelo médico que acompanham os remédios que ele dá ao paciente. Pode-se argumentar, os da tese oposta, que os preceitos não removem o erro ou a falsa opinião que provoca o erro em suas bases fundamentais, i.é., na clara noção dos princípios de bem e de mal. Sêneca aceita esse argumento, por isso, diz ele, os preceitos devem vir acompanhados de outras medidas, como o exercício da memória e da visão (os exemplos). Para Sêneca, mesmo depois de retirado o mal ou o erro, é necessário reforçar o caminho e as justificativas do bem realizar. Pelo fato de um indivíduo radicalmente mau não poder ser “curado” por preceitos, não quer dizer que a sabedoria, o remédio para a cura do ignóbil, não curando todas as doenças da alma, não pode realizar outras “curas” menores. Preceitos, para Sêneca, não são ensinamentos propriamente ditos, mas engaja a atenção e nos alerta para o caminho (cognitivo) correto e fortalece nossa memória. Neste sentido, Sêneca divide o conhecimento da ação ou não faz um determinismo entre um e outro. Pode o indivíduo saber o que e como deve agir adequadamente, mas mesmo assim ainda não o fazer,

Você sabe que a amizade deve ser escrupulosamente honrada, mas você não a considera como uma honra. Você sabe que um homem erra ao exigir castidade de sua esposa, enquanto ele próprio é intrigante com as esposas de outros homens; você sabe disso, assim como sua esposa não deve ter relações com um amante, nem você mesmo deve ter uma amante; e ainda assim você não age de acordo²³².

E é por isso que se deve constantemente lembrar ao indivíduo os preceitos, mesmo que não se tenha uma clara ou total compreensão do bem supremo. De forma enfática, diz Sêneca, sobre o preceito *conheça-te a ti mesmo*, e outros,

Essas máximas não precisam de um suplicante especial; elas vão direto para nossas emoções e nos ajudam simplesmente porque a natureza está exercendo sua função adequada. A alma carrega em si a semente de tudo o que é honra do, e essa semente é levada a crescer por conselho, como uma centelha que é soprada por uma suave brisa desenvolve seu fogo natural. A virtude é despertada por um toque, um choque. Além disso, existem certas coisas que, embora na mente, ainda não estão prontas à mão, mas começam a funcionar facilmente assim que são colocadas em pa la vras²³³.

²³² GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 29.

²³³ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 31.

O aperfeiçoamento moral com os *kathēkonta* conta com a diversidade de capacidade de cada indivíduo, ou seja, nem todos aprendem da mesma forma ou têm as mesmas capacidades. Se assim não fosse, não seria necessário qualquer método de instrução. Segue Sêneca,

Aqueles que defendem essa visão não entendem que um homem é vivo e a lerta de espírito, outro é preguiçoso e obtuso, embora certamente alguns homens tenham mais inteligência do que outros. A força da inteligência é nutrida e continua crescendo por preceitos²³⁴.

Sêneca faz uma relação direta entre atos adequados enquanto preceitos teóricos e sua efetivação enquanto ato, tentando salientar que um preceito universal enquanto princípio só tem força quando é efetivado no caso particular, e isso se dá através de preceitos particulares quando colocados em ação, reiterando a característica dos *kathēkonta* colocada por Damianos de que esses atos têm que ser materializados ou efetivados e não somente judicativos na vida mental do indivíduo. Para Sêneca o correto ato ou o ato adequado é necessário para a efetivação da virtude. Preceitos são despertadores da virtude, passam de um *ato* de obediência e se tornam, com o tempo, um *ato* virtuoso, na medida em que o indivíduo vai tendo a noção da justificação moral correta de tal *ato*.

Preceitos não são “leis” misturadas com ameaças, não são coercitivas, diz Sêneca, mas são exortações. Exortações que advertem ao indivíduo qual ato adequado a realizar, mas não são comandos. Pois obedecer, não é aprender. E aprender não é só realizar, mas ter em mente as corretas justificações racionais que estão atreladas ao ato. E isso requer aperfeiçoamento moral e educação, ou seja, todo um processo temporal. E é através dos conselhos ou das justificações racionais acompanhadas dos preceitos que se exercita a condição racional do indivíduo. E aqui Sêneca advoga a importância das relações humanas para o bom aprendizado do aperfeiçoamento do caráter ou personalidade moral,

Nada é mais bem-sucedido em trazer influências honrosas sobre a mente, ou em endireitar o espírito vacilante que é propenso ao mal, do que a associação

²³⁴ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 31.

com homens bons. Pelo ver frequente, a frequente audição deles, aos poucos, penetra no coração e adquire força de preceitos²³⁵.

Sobre essa perspectiva de Sêneca o que podemos extrair para os *kathēkonta* enquanto atos? Pois são os *kathēkonta* preceitos, i.é., *palavras de exortação* de como bem agir? Não estariam mais para as *justificações internas racionais* do que para atos propriamente ditos? Realmente ele expande os atos adequados para *preceitos* adequados. São preceitos ou conselhos que orientam o indivíduo 1) ao correto caminho dos atos adequados, i.é., anterior aos atos propriamente ditos, como um padrão cognitivo de escolha entre atos, 2) acompanham o ato propriamente dito justificando no momento ou logo depois de o realizar, dando peso de justificação racional de o porquê realizar e ter escolhido esse ato. Os preceitos de Sêneca são, portanto, a justificação racional interna dos atos adequados, mas não são atos propriamente ditos, a qual é a nossa perspectiva sobre os *kathēkonta*.

No entanto, ele insere nos *preceitos* ligados aos *kathēkonta* a perspectiva social do aperfeiçoamento moral dos atos adequados no sentido pedagógico e de formação (*paideia*²³⁶). É necessária a socialização em forma de *preceitos* para que os *kathēkonta* sejam corretamente realizados por aqueles que ainda estão em desenvolvimento de sua racionalidade de justificações racionais. E aqui entram os provérbios, os conselhos e os exemplos dados por aqueles já adiantados no caminho do aperfeiçoamento do caráter ou personalidade moral. Somente o exemplo não dá conta da questão pedagógica, pois é necessário o acompanhamento verbal da correta justificação racional em forma de *preceitos*, acompanhada também pelo estudo dos princípios universais dos quais esses preceitos particulares que acompanham os atos dão a eles seu valor moral. Os conselhos em si não são os *kathēkonta*, mas os acompanham para uma ajuda de clarificação ao indivíduo ainda em desenvolvimento. Ele não define os *kathēkonta* enquanto provérbios

²³⁵ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 37.

²³⁶ *Paideia* (παιδεία) é um conceito intraduzível em apenas uma palavra em nosso idioma. A ideia que acompanha esse conceito é *educação*, mas de forma ampla, nos sentidos de treino, aprendizado, uma cultura mental e não apenas técnicas práticas sensíveis, mas engloba uma postura mental e/ou cultural, i.é., a formação ampla e completa daquele que é instruído. É uma palavra que é contrária aquilo que é fornecido (τροφή *trophē*) de fora e assim se estabelece, como uma receita. Há todo um envolvimento mental, físico e político na *paideia*. Werner Jaeger escreve, “Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, cultura, tradição, literatura ou educação; nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os gregos entendiam por *paideia*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregar -los todos de uma só vez”, em JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira, 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 1.

ou conselhos, mas expande o horizonte deles ao adicionar os provérbios e conselhos e a dimensão socioeducativa de outros indivíduos.

E se provérbios de tal tipo, quando recebidos intimamente na alma, podem moldar essa mesma alma, por que o departamento de filosofia que consiste em tais provérbios não pode possuir igual influência? A virtude depende em parte do treinamento e em parte da prática; você deve aprender primeiro e então fortalecer seu aprendizado pela ação²³⁷.

A figura do sábio, ao qual nenhum preceito serviria de nada, pois já tem a completa visão de todas as coisas e suas justificações racionais em princípios universais adequadas a cada ato, não é um bom exemplo para Sêneca.

Além disso, o que você menciona é a marca de um homem já perfeito, de alguém que atingiu o auge da felicidade humana. Mas a abordagem dessas qualidades é lenta e, nesse ínterim, em questões práticas, o caminho deve ser apontado para o benefício de quem ainda carece de perfeição, mas está progredindo²³⁸.

Enquanto pessoas ordinárias, no desenvolvimento do *logos*, necessitamos de alguém que nos oriente para efetivarmos nossa prática, nosso exercício, nosso treino (*askēsis*²³⁹) tanto na teoria quanto na prática dos atos adequados. É neste horizonte que os *kathēkonta* podem ser acompanhados de preceitos e de outros que nos orientem. Neste

²³⁷ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 41.

²³⁸ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 43.

²³⁹ *Askēsis* (ἄσκησις) é um exercício, uma prática, um treino, no caso do estoicismo, uma atividade intema. Pierre Hadot define o termo “[...] unicamente [como] os exercícios espirituais dos quais falamos, isto é, uma atividade interior do pensamento e da vontade”, em HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, Coleção Filosofia Atual, 2014, p. 69. Desconsiderando o conceito de *vontade* de Hadot, pois não há um conceito ou termo correspondente em grego para nossa acepção de *vontade*, podemos considerar *askēsis* como exercício “[...] no sentido de atitudes internas do indivíduo que envolve a teoria da ação, da deliberação, da escolha, da representação e das paixões”, em FONTOURA, F. *A Ética do Bem Viver em Epicteto*. Porto Alegre: Fi, 2017, p. 94. Ἀσκήσις (*askēsis*) não é somente um exercício, mas uma prática sistemática e de autodisciplina. Diz Julia Annas em *Morality of Happiness*, “E os estoicos enfatizam que a virtude deve ser construída gradualmente; pensando nisso como uma habilidade ou habilidade, eles consideram que é formado à medida que os diferentes *insights* que cada um tem sobre a área passam a ser ‘praticados juntos’”, p. 55. Rodrigo Braicovich escreve, “[...] exercícios éticos i) devem ser atividades concretas nas quais o agente se envolve, e ii) que ele o faz de maneira consciente e voluntária”, em BRAICOVICH, R. S. *On the Notion of Ethical Exercises in Epictetus*. In Prometheus Journal of Philosophy, Ano 7, número 15 Janeiro-Junho/2014, p. 125-138, p. 131. Esses exercícios éticos são divididos naqueles que são visados para o aprendizado teórico dos conceitos e categorias fundamentais dos três tópicos de estudos – física, ética e lógica – e tem como relevância realizar uma transformação interna no agente, e os que visam as ações concretas e tem como objetivo colocar em prática os ensinamentos aprendidos anteriormente.

sentido, Sêneca não acredita que alguém possa realizar seu aperfeiçoamento moral apenas por si mesmo ou apenas seguindo normas e deveres escritos. Necessitamos de outros através de preceitos, um *preceptor*. Esse preceptor além de nos orientar através dos corretos preceitos, deve também dar o exemplo, pois vimos acima que somente preceitos ou somente exemplos são incompletos como didática pedagógica. No entanto, pode-se, através de maus preceitos e exemplos ruins que afetam negativamente a alma, instigar uma formação errada ou contrária à natureza. Por isso precisamos de um “guardião” que nos recoloca os corretos preceitos para uma percepção correta dos atos adequados. O mal aqui, como em todo estoicismo, vem dos falsos julgamentos sobre as coisas, sobre o ouro ser um *bem*, a morte um *mal*, por exemplo, e estão ligadas aos *juízos* que fazemos delas, aqui, no caso, através de *preceitos*.

Sêneca admite o erro voluntário e diz que esse é o pior erro. Mas erro voluntário é o contrário do que Sócrates afirmava, - de que ninguém erra voluntariamente -, e quando erra pensa que está fazendo o correto. Portanto, para Sócrates, se aquele que erra involuntariamente soubesse o verdadeiramente correto, faria o correto, pois não erra voluntariamente. Essa seria a negação da *akrasia*²⁴⁰, no entanto, Sêneca afirma a *akrasia*, contrariamente a Sócrates.

²⁴⁰ *Akrasia* (ἀκρᾶσία) seria a pessoa incontinente, aquela levada pela fraqueza do juízo correto, onde tendo considerado todas as coisas/juízos para um curso de ação/escolha correto, acaba indo em outra direção, a do erro. Um exemplo, “Joseph fez *f* em vez de *e*, embora estivesse convencido de que *e* era a melhor coisa a se fazer considerada todas as coisas. [...] Ficamos intrigados com a escolha de Joseph precisamente porque esperamos que as ações das pessoas - pelo menos quando realizadas livremente - reflitam sua avaliação geral dos méritos dos cursos de ação alternativos que estão diante delas. Esperamos que suas ações, em outras palavras, reflitam esse julgamento especial. E o de Joseph - pelo menos conforme relatado acima - não. Quando se diz que o julgamento e a ação divergem dessa maneira, frequentemente ficamos céticos: questionamos se o agente realmente considerou o curso de ação não realizado para ser melhor. [...] Joseph, então, parece ter agido, livre e intencionalmente, ao contrário de seu melhor julgamento. E este é precisamente o fenômeno que a tradição filosófica chama de “fraqueza de vontade”, em Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Weakness of Will* First published Wed May 14, 2008; substantive revision Thu Jan 16, 2014. Nos estoicos tema é raro, como nos adverte Jean-Baptiste Gourinat, “À primeira vista, o caso da *akrasia* no estoicismo antigo é rapidamente encerrado: a palavra é encontrada duas vezes no *Stoicorum veterum fragmenta*, enquanto a palavra *akratês* pode ser encontrada uma vez, e *akrasia* novamente pode ser encontrada duas vezes em Epicteto e em nenhum lugar em Marco Aurélio. Pode-se tentar persuadir-se de que as dez ou mais ocorrências de *impotens* e *impotentia* em Sêneca referem-se a *akrasia*, mas, na verdade, isso é bastante improvável. Esta situação é ecoada pela quase ausência da palavra em relatos clássicos ou recentes da ética estoica: a palavra ocorre uma vez no estudo clássico de Dyroff, nunca aparece em *Die stoische Ethik* de Max Forschner, e Brad Inwood, em *Ethics and Human Action in Early Stoicism* mostra de maneira excelente que o fenômeno da vontade fraca foi rejeitado pelos estoicos. A *akrasia* evidentemente não desempenha na ética estoica o papel central que desempenha na ética aristotélica, por exemplo. A razão para isso é clara: *akrasia* implica um conflito entre duas partes da alma, uma parte racional e outra irracional, sendo a fraqueza da parte racional incapaz de dominar a irracional. Mas os estoicos negam a existência de uma parte irracional da alma [pois são monistas psicológicos, sendo a alma uma só, sem divisão] e, portanto, negam a possibilidade de *akrasia*”, em *Akrasia and Enkrateia in*

No caso deste último [o artesão], é mais perdoável errar voluntariamente do que por acidente; mas no caso da sabedoria, o pior defeito é cometer pecado deliberadamente. Quero dizer algo assim: um estudioso ficará vermelho de vergonha, não se cometer um erro gramatical intencionalmente, mas se o fizer sem querer; se um médico não reconhece que seu paciente está falhando, ele é um médico muito mais pobre do que se ele reconhecesse o fato e ocultasse seu conhecimento. Mas nesta arte de viver um erro voluntário é ainda mais vergonhoso²⁴¹.

E esse é o papel da filosofia enquanto teoria, estabelecer as doutrinas corretas para o agir adequado. Mas de que qualidade ou características são os preceitos que acompanham as ações adequadas? “Os preceitos por si só são fracos e, por assim dizer, sem raízes se forem atribuídos às partes e não ao todo²⁴²”. A correta justificação racional e a ação realizada só têm sentido ou valor de realmente adequada (ou de reta ação) se estiver conectada ao todo e não como uma ação isolada. O holismo, ou seja, a explicação da parte pelo todo, também entra na axiologia, e não é somente epistemológico, e cada ação adequada (ou reta) só tem valor se estiver conectada à noção de conjunto, de totalidade²⁴³. Os preceitos devem estar fundamentados ou suportados pelas doutrinas (princípios, postulados, axiomas) que são os tópicos de estudos da filosofia estoica, sendo a lógica, a ética e a física. Essa noção de conjunto dará a correta disposição interna do agente, tanto o correto conhecimento das motivações das ações, de seus corretos juízos, quanto a efetivação da ação e suas consequências para manter e fortalecer o vínculo das ações adequadas. A ação em si não é apenas correta ou adequada por ela, mas porque está vinculada à correta disposição interna do agente e está disposta na correta rede de ações que fortalecem o fim último na natureza humana, sua condição comunitária e cosmopolita. Uma ação isolada, mesmo que adequada ou correta, sem esses vínculos acima mencionados, não chega a ser uma ação amoral, mas não é uma ação moral no sentido amplo que os estoicos dão a esse termo. A ação adequada ou correta deve estar então vinculada aos preceitos que estão, estes, fundamentados e suportados pelas doutrinas que são os tópicos de estudo. E se estiverem corretas, suas ações serão adequadas ou corretas também em suas consequências de atingir o correto fim a qual elas se destinam. “São as doutrinas que nos fortalecerão e nos apoiarão em paz e tranquilidade,

Ancient Stoicism: minor vice and minor virtue?, p. 215-216, em BOBNICH, C.; DESTRÉE (eds.), P. Akrasia in Greek Philosophy: from Socrates to Plotinus. Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 2007.

²⁴¹ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 63.

²⁴² GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 65.

²⁴³ Não somente do sistema ético em si, mas de toda a relação dos tópicos de estudo: física, ética e lógica.

que incluirão simultaneamente toda a vida e o universo em sua plenitude²⁴⁴”. Como a ética da virtude é centrada no *ser bom* e não no *fazer correto*, os preceitos, para Sêneca, podem ajudar o indivíduo fazer o que deva ser feito, mas “[...] não o ajudarão a fazê-lo da maneira adequada; e se não o ajudam nesse sentido, não o conduzem à virtude²⁴⁵”. Ações adequadas para serem morais necessitam ser mais do que simples ações adequadas por sorte ou prática “cega” ou pelo seu resultado, mas necessitam ter a disposição interna correta para participarem da virtude e, assim, serem relativamente morais. “Garanto que, se avisado, um homem fará o que deve; mas isso não é suficiente, uma vez que o crédito está, não no ato real, mas na maneira como é feito²⁴⁶”.

Em um mundo moralmente caótico, como descreve Sêneca na carta 95, os preceitos se tornam mais importantes e a relação próxima a boas pessoas é a única saída, pois as práticas sociais diárias se perdem para os vícios e, somente as práticas, não podem ser mais uma referência de atos adequados, corretos ou de virtudes.

Em meio a esse estado de moral perturbado, algo mais forte do que o normal é necessário - algo que irá livrar-se desses males crônicos; para erradicar uma crença arraigada em ideias erradas, a conduta deve ser regulada por doutrinas. Só quando adicionamos preceitos, consolo e encorajamento a estes, eles podem prevalecer²⁴⁷.

A confusão moral do mundo perturba a capacidade do indivíduo que não está bem suportado por boas pessoas e bons preceitos a diferenciar o que é bom do que é mal e ele pode achar que a virtude muda de nome, ora sendo boa e ora sendo má, e não percebe mais que somente a virtude é sempre boa.

Devemos colocar diante de nossos olhos a meta do Bem Supremo, pelo qual podemos nos empenhar, e ao qual todos os nossos atos e palavras podem ter referência - assim como os marinheiros devem guiar seu curso de acordo com uma determinada estrela. A vida sem ideais é errática: assim que um ideal é estabelecido, as doutrinas começam a ser necessárias²⁴⁸.

²⁴⁴ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 65-67.

²⁴⁵ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 83-85.

²⁴⁶ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 85.

²⁴⁷ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 79.

²⁴⁸ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 87.

Sêneca concorda com o estoicismo sobre a correta disposição interna do agente e de que os atos para serem adequados devem caminhar na direção de desenvolver essa disposição,

A conduta não será correta a menos que a vontade de agir seja correta; pois esta é a fonte da conduta. [...] Além disso, tal atitude mental não será encontrada nem mesmo no melhor dos homens, a menos que ele tenha aprendido as leis da vida como um todo e feito um julgamento adequado sobre tudo, e a menos que tenha reduzido os fatos a um padrão de verdade²⁴⁹.

Aqui ele relaciona os atos adequados com a “lei da vida” que é encontrada nas doutrinas amplas dos tópicos de estudo – física, ética e lógica – onde, a partir do conhecimento geral de cada tópico, que é o padrão de verdade, nossos julgamentos poderão ser trabalhados para se adequarem aos corretos ou adequados atos.

Por fim, Sêneca traz alguns aspectos sobre os *preceitos* que tem ligação com os *kathēkonta*, sendo 1) a justificação interna do indivíduo para realizar os *atos adequados* (e não outros *atos*), ou seja, a justificação para uma correta motivação interna ou correta disposição do agente; 2) e o aspecto social-pedagógico que esses *preceitos* têm ao estarem ligados a *conselhos* e *exemplos* de outrem; 3) a ligação desses *preceitos* aos *atos* os tornam morais, pois os *preceitos* estão ligados a princípios morais abrangentes, 4) estabelece uma pedagogia o que afirma um *aperfeiçoamento moral* através de uma orientação moral em direção à virtude.

Embora seja um tema interessante a *exortação* de *preceitos* morais, estes não são *atos adequados* em si, mas os acompanham da forma que apresentamos acima e essa divisão entre *preceitos* e os *atos* propriamente ditos fomenta algumas discussões interessantes como a validade ou o uso de princípios universais e particulares e sobre a *akrasia*, os primeiros não-circunstanciais e os segundos de acordo com as circunstâncias. Para Francesca Alesse há dois problemas enquanto prescrição da ação moral,

[...] esse segundo tipo de prescrições [as específicas] reflete o modelo dos preceitos tradicionais e oferece uma orientação precisa da conduta, mas é problemático por dois motivos. A primeira é que as ações prescritas são ações convenientes [adequadas] (*kathēkonta*), mas dizem respeito aos indiferentes (família, país, saúde, patrimônio, etc.). A segunda razão pela qual as

²⁴⁹ GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, p. 93.

prescrições dos *kathēkonta* é problemática é que seu caráter conveniente [adequado] depende muito das circunstâncias. Isso implica que a mesma ação é conveniente [adequada] em um caso, mas não em outro, ou é apropriada na grande maioria dos casos, mas admite exceções (como o quando ser saudável e vigoroso nos permite servir melhor o tirano)²⁵⁰.

Ela entra na questão que Sêneca mencionou nas cartas 94 e 95, sobre as normas ou princípios universais e as ações particulares. Acreditamos que já falamos o suficiente sobre isso acima nas questões que estão diretamente ligadas à nossa pesquisa. Falaremos agora sobre o indivíduo que age, usando o conceito de *proaïresis* em Epicteto.

3 *PROAÏRESIS*: O EU QUE AGE

Ἐγὼ ἐμαυτῶι ἐμπόδιος οὐ γίνομαι.
Paconius Agrippinus em D II.28

Eu não me tornar obstáculo a mim mesmo.

Os estoicos colocam sua ética no campo da ação, no entanto, pouco falam do indivíduo que age. E, quando personificam o agente o fazem em relação ao sábio, uma

²⁵⁰ ALESSE, F. *La Prescrizione Nell'Etica Stoica: um riasame*. In *Elenchos: Rivista di Studi sul Pensiero Antico*, Fascicolo 1, Anno XXXIV – 2013, pp. 59-93, p. 62.

figura ética inalcançável²⁵¹. Por isso escolhemos a *proaïresis* [προαίρεσις]²⁵² em Epicteto para ser o paradigma do agente das *ações adequadas*. Epicteto foi o que mais personificou

²⁵¹ Em vários fragmentos do antigo estoicismo está a descrição do sábio, como por exemplo em Zenão em SVF I 217 Athenaeus IV 158 B, “o sábio faz bem em cada coisa, até ao cozinhar sua lentilha”. Mas vale apenas conferir em Crísipo SVF II Ética IX sobre o *Sábio e o Tolo*. Alguns exemplos: 544, “somente o sábio é verdadeiramente livre [ἐλεύθερον] porque leva/traz essa faculdade de agir livremente de deus [ἀπὸ τοῦ θείου νόμου]”; 545, “Plutarco diz que o sábio está além da natureza humana. O sábio não se engana e não se deixa enganar”; 548 Stobaeus ecl. II 111, 18 W, “Ao juízo deles o sábio não cai mais em falhas, nem de algum modo concede seu assentimento àquilo que não é claro: então não tem opiniões [somente conhecimento] nem qualquer coisa que ignore. [...] mas o sábio não é fraco dos juízos e realmente é seguro e decidido por isso não fica satisfeito com as opiniões [ele não dá seu assentimento de modo precipitado. [...] nem a ele pode escapar uma verdade [ἀποφαντικὴν] qualquer. [...] eles acreditam que o sábio não estaria errado nem ao ver, nem ao ouvir, em suma não teria defeito em algum dos sentidos. [...] Eles afirmam, pois, que o sábio não faz conjecturas, porque as conjecturas são assentimentos àquilo que não é em geral plenamente compreendido; nem o sábio, segundo eles, pode mudar de percepção, porque este último depende de um assentimento errado, na qual, primeiro, estava errado. Portanto o sábio não muda de opinião em nenhum sentido, nem muda seu pensamento, nem cai em falhas. [...] Em suma, para ele o sábio não se limita mais à aparência das coisas. Somente o sábio tem conhecimento”; 554, “o sábio não mente e diz em cada ocasião a verdade”; 556, “os sábios são infalíveis pelo fato de serem isentos de erro”; 557, “Tudo o que o sábio faz é de acordo com a virtude; em efeito, cada ação sua é perfeita e portanto não pode faltar alguma virtude”; 558, “De modo que o sábio não deixa nenhum dia livre [ἔρημον] e aberto/vazio [κενόν] à ingerência do erro [ἀμαρτημάτων], mas o enche de virtude perfeita [καλοκάγθια] em cada de sua parte e em cada instante. [...] o sábio merece elogio por todos os seus atos/movimentos [κινήσει] e por todas as suas disposições, interiores e exteriores [ἔνδον καὶ ἔξω]; ele é a um tempo homem político e administrador administrador quando bem se comporta no seu íntimo; homem político quando volta-se ao exterior a melhorar um bem comum”; 564, “dizem que no sábio nada vai contra seu desejo, seu impulso, sua expectativa, porque faz tudo com reserva e nenhuma adversidade pode ocorrer a ele que não esteja prevista”; 565, “o sábio não conhece o remorso porque ao tempo em que decidiu não era possível fazer melhor do que se fez, nem alguma outra decisão poderia ter tido melhor do que aquela que teve”; 567. “e depois, o sábio é grande, imponente, alto e forte. Grande porque consegue implementar as suas escolhas e realizar seus entendimentos; imponente porque é crescido sob cada aspecto; alto porque possui aquela grandeza que é típica do homem nobre e sábio; forte porque é dotado de uma força especial que o faz invencível e insuperável. Por isso ele não causa nem sofre compulsão nem impedimento nem violência nem temor, nem faz dano nem sofre, nem arrasta outros ao mal nem é arrastado; não engana nem é enganado, não diz mentiras, não há nada que não conhece ou nada que o escape, é totalmente estrangeiro às mentiras. É o máximo da felicidade e da boa sorte, da beatitude, da riqueza, da piedade e da religiosidade, da estima; e depois é também régio, hábil estrategista, político, administrador”. Em *Moral Saints*, em outro contexto de discussão, mas com certa analogia sobre o maximamente bem moral, escreve Susan Wolf, “O ideal de uma vida de santidade moral perturba não simplesmente porque é um ideal de uma vida em que a moralidade domina indevidamente. Os desejos diretos e específicos da pessoa normal por objetos, atividades e eventos que entram em conflito com a obtenção da perfeição moral não são simplesmente sacrificados, mas removidos, suprimidos ou subsumidos. O modo como a moralidade, ao contrário de outros objetivos possíveis, tende a dominar é particularmente perturbador, pois parece exigir a falta ou a negação da existência de um eu pessoal identificável”, em WOLF, S. *Moral Saints*. Em *The Journal of Philosophy*, Aug., 1982, Vol. 79, No. 8 (Aug., 1982), pp. 419-439, p. 424. Essa é uma das questões sobre o sábio estoico da qual muita discussão é gerada por pesquisadores, i.é., de quanta competência teria a natureza humana de efetivar aquilo que é demandado para ser um sábio.

²⁵² Falaremos da definição do termo *proaïresis* mais adiante, mas cabe aqui dar algumas definições de outros autores e comentadores estoicos, definições estas que, embora participem do modo como vemos a *proaïresis* não esgota seu conceito. Algumas traduções são escolha, decisão, caráter moral, propósito moral, deliberação, intenção. Vale pontuar a história desse termo, “Na história do uso do termo *proaïresis* [Francesca Alesse escreve *prohaïresis*], dois pontos, pelo menos, parecem ter sido estabelecidos pelos pesquisadores modernos. O primeiro, acima mencionado, é que a introdução do senso filosófico dessa palavra é quase inteiramente devido a Aristóteles, o qual apropriou o uso para indicar uma “escolha pontual” ou um “intelectual, apetite racional”, o qual é o resultado de uma prévia “deliberação”; como é bem conhecido, Aristóteles descreve *proaïresis* como uma “reflexão sobre meios”, isto é, “um cálculo racional sobre como se alcança um fim”, em ALESSE, F. *Prohaïresis in Philo of Alexandria*. In. INOWLOCKI, S.; DECHARNEUX, B. *Philon D’Alexandre: un penseur à l’intersection des cultures gréco-romaine*,

esse agente não-sábio colocando uma noção de *eu* que age²⁵³. Há, portanto, em Epicteto, uma descrição de quem é esse *eu* e ela está vinculada ao conceito de *proaïresis*²⁵⁴. No

orientale, juive et chrétienne. Bruxelas: Brepols, 2007 Pp. 205-220, p. 215. Anterior a Aristóteles, escreve Voelke, “Nos *Memoráveis* de Xenofonte (IV, 5, 11-12), Sócrates recorre à etimologia (*dialēgein* = dividir) para mostrar que a dialética procede às divisões de ‘acordo com os gêneros’. Sobre o plano prático, esta atividade discriminatória consiste em distinguir as partes opostas, o que permitirá *escolher* (*prohaireisthai*) a melhor. Assim, para Sócrates a escolha é indissociável da dialética”, em VOELKE, A.-J. *L’Idée de Volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973, p. 143.

²⁵³ A. A. Long escreve, “Os *Discursos* de Epicteto, transmitidos por Arriano, contêm uma poderosa filosofia do *self*, não sistemática na apresentação, mas completamente clara em sua direção geral”, em LONG, A. A. *Stoic Studies*. Los Angeles, EUA: University of California Press, 1996, p. 265. Para a designação de *self*, destacamos a *proaïresis* em Epicteto.

²⁵⁴ Este termo foi usado na ética de Aristóteles e muito já se pesquisou sobre essa referência e muito já se escreveu sobre a diferença entre elas. “Estamos agora em posição de ver que o conceito de *proaïresis* de Epicteto está fadado a ser diferente em muitos aspectos daquele de seu predecessor, Aristóteles, embora a declaração de Aristóteles sobre *proaïresis*, ‘tal origem [da ação] é um ser humano (EN 6.2, 1139b4–5)’ pode nos lembrar superficialmente da equação de Epicteto de *proaïresis* com o *self*. Acho que para Aristóteles a *proaïresis* é uma decisão política, por exemplo, uma decisão de política alimentar, com o ter uma dieta de aves, que é baseada em deliberação prévia sobre como alcançar o que importa na vida, por exemplo, saúde. A deliberação para antes da ação quando chega a um curso de ação que pode ser realizado através de nós mesmos (EN 3.3, 1112b15-27). E apenas deliberamos sobre coisas que devemos fazer ou não fazer (EN 3.3, 1112a30–1, EE 2.10, 1226a20–30). Não cabe a nós nos tornarmos saudáveis assim, ou comer alimentos leves sem mais deliberação sobre o que é alimento leve. Mas a adoção de uma dieta de aves depende de nós. Nesse ponto, a deliberação para e referimos a fonte de ação à parte principal (*hēgemonikon*) de nós mesmos, EN 3.3, 1113a5–7. Aqui, a palavra de Aristóteles já nos traz em mente o termo estoico posterior para o que toma decisões, *hēgemonikon*, o centro de comando. O fato de a decisão política ser tomada antes da ação fica mais claro quando Aristóteles aponta que algumas pessoas não mantêm (EN 7.10, 1152a 17-19) sua deliberação, e ele está se referindo à deliberação envolvida na *proaïresis*. Acho que é por isso que o prefixo *pro* é apropriado para a *proaïresis* de Aristóteles: a decisão política é tomada antes da ação sobre o que é comida leve. [...] Mas o ponto de Epicteto é diferente em mais de um aspecto. Ele está dizendo que ninguém mais pode forçar você a fazer uma escolha, *proaïresis*. Aristóteles é menos decidido sobre a ação (não a escolha) devido à compulsão. Em EE 2.8 e EN 5.8, [...] ele pensa, em contraste com a visão de Epicteto sobre a escolha, que tal ação não é voluntária. Na EN 3.1, 1109b35–1110a26, ele decide que é voluntário, mas pode merecer perdão. Por outro lado, a própria visão de Epicteto de escolha, *proaïresis*, é qualificada. Ele diz que é apenas por natureza que essa *proaïresis* é livre, 1.17.21; 2.2.3; 2.15.1 (a qualificação é omitida em 1.17.23). E, conseqüentemente, como Michael Frede apontou para mim, ele acrescenta que você pode precisar tomar sua *proaïresis* livre. Você deve aprender a limitar suas escolhas, *proaïresis*, ao que depende de você, em um sentido muito mais forte do que o imaginado por Aristóteles. Epicteto não teria considerado que uma dieta de aves dependesse de você. O açougueiro pode não ter nenhum, ou o tirano pode negar-lhe qualquer comida. Nesses exercícios, ele diz a seus alunos para desconsiderar a morte, a grandeza do consulado, a conduta de outras pessoas, a ameaça de deserção ou a condenação de César. Todas essas coisas dependem de outras pessoas. Os exemplos aqui do que depende de você e, portanto, um objeto de escolha adequado, *proairetikon*, são apenas se você está angustiado ou suporta as coisas nobremente”, SORABJI, R. *Epictetus on proaïresis and Self*. pp. 87-98, in MASON, A. S.; SCALTSAS, T. *The Philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 91-92. Mas a palavra foi posteriormente sequestrada pelo estoico Epicteto por um conceito muito diferente, algo como um conceito de vontade, exceto que é mais intelectual do que isso, uma disposição da razão para fazer algumas escolhas em vez de outras. Sua *proaïresis* é aquilo que outras pessoas não podem controlar e, se você se identificar com a *proaïresis* corretamente direcionada, elas não poderão controlá-lo. A ideia de Epicteto de que ele é sua *proaïresis* e de que o tirano pode violar apenas seu corpo, não a si mesmo, não deve ser assimilada à ideia de Aristóteles, EN 6.2, 1139b5, de que a *proaïresis* é a fonte das políticas de um homem, é o homem, e que (FA 8.13, 1163a22-3), a *proaïresis* determina o caráter. Frequentemente, Epicteto pensa na *proaïresis* como algo bom, que faz as escolhas certas.” – SORABJI, R. *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: a sourcebook. Vol 1. Psychology (with Ethics and Religion)*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2019, p. 314.

entanto, não é apenas uma descrição de um *eu* que age, mas esse *eu* enquanto *proaïresis* já surge eticamente constituído, por isso consideramos ela também uma ética²⁵⁵.

A ética da *proaïresis* é outra teoria de avaliação de bens e valores onde o campo objetivo de ação dela é reduzido a bens racionais ou à vida judicativa da qual esta não depende dos outros ou das externalidades, apenas de treino (*askēsis*) pessoal. Seu principal produto são os *juízos* (*dogmata* ou *δογμάτα*), como veremos mais adiante, e estes independem de qualquer ação externa sobre o indivíduo²⁵⁶. Não é à toa que Antônio Carlos de Oliveira Rodrigues escreve,

A *prohaïresis* é muito importante para Epicteto porque funciona como um critério de disjunção – um método prático de seleção que discrimina e distingue os campos de concernência entre o próprio e o alheio, atuando nas três asceses

²⁵⁵ Rodrigo Sebastián Braicovich não entende a *proaïresis* na linha do núcleo de nossa personalidade. Em artigo *La Identificación entre el “yo” y la proairesis en Epicteto* ele tenta chegar a um resultado inverso dessa interpretação proposta. Como definição de *proaïresis*, define ele, “Para os propósitos aqui propostos, basta definir o conceito de *proaïresis* como a faculdade de concordar [*asentir*] racionalmente com as impressões que nos são apresentadas”, p. 150, in *ÁGORA – papeles de filosofia* (2011), vol. 30, nº02: 149-162.

²⁵⁶ A ideia de Epicteto de que podemos ser invulneráveis às coisas e relações externas a nós é radicalizada em suas *Diatribes*, no entanto, como diz William Ferraiolo em artigo *Stoic Counsel for Interpersonal Relations* “[...] quase todos concordarão que a maioria dos eventos estão além do controle direto de qualquer agente individual, na medida em que a maior parte do universo claramente não está de acordo com a vontade de qualquer pessoa em particular. A controvérsia estoica central é que um pouco de reflexão deve revelar que muito do que nos preocupa está claramente além de nossa esfera de influência direta. [...] Portanto, toda a energia gasta em esforços fúteis para controlar fenômenos e eventos que não estão, na realidade, sujeitos ao controle de alguém, e todo apego psicológico e emocional às condições obtidas no mundo externo (ou falhando em obter nele) é imprudente e procede de uma falha em reconhecer e aceitar limitações inevitáveis da ação humana”, p. 4. A radicalização de Epicteto é que ele considera como “coisas externas” as relações interpessoais e as medidas da mesma maneira que as coisas materiais, como sendo uma das fontes de miséria e sofrimento internos. Obviamente que perdemos parte do controle emocional quando nos ligamos a coisas fora de nós, ficamos vulneráveis, mas nas relações interpessoais essa pode ser a *condição* de tê-las e não uma *justificativa* para não tê-las. Isso nos leva à questão se realmente todos os nossos estados mentais são efetivamente *somente* sob nosso controle por serem *absolutamente* nossos. A vulnerabilidade da qual Epicteto tenta nos oferecer teria como resposta à questão acima “sim” tanto a *somente* de nosso controle quanto *absolutamente* nosso. Para realizar isso ele oferece uma simplificação de nossos valores ou o empobrecimento desse mesmo sistema de valores no sentido de atribuir a menos coisas (e relações interpessoais) o conceito de *valor*. Pode ser que ele esteja respondendo aos peripatéticos que, desde seu mestre maior, Aristóteles, aceitam que algumas coisas externas à vida interior do indivíduo sejam necessárias à *eudaimonia* o que tornaria o indivíduo vulnerável à essas coisas podendo, então, ‘perder’ a *eudaimonia*. No entanto, o estoicismo não retira do indivíduo sua interação social, apenas a coloca sob condições específicas, sendo a de ter completa distinção entre aquilo que concerne a mim e aquilo que concerne ao outro. Nas interações técnicas ou profissionais não são difíceis de estabelecer esses limites, mas as emocionais ou mais afetivas, são. E é nelas que o estoicismo defende a mesma postura de interação mínima como a que se tem nas relações técnicas ou profissionais e é justamente nelas, as mais afetivas, que o estoicismo tem que justificar que vale a pena estabelecer essa forma ou postura de relação. Cf. Martha Nussbaum em *A Fragilidade da Bondade*, cap. IV e X.

que estão na base da filosofia de Epicteto, a saber: a ascese do desejo, da ação e a do assentimento²⁵⁷.

Alguns aspectos são necessários para compreendermos a radicalização do conceito de *proaïresis* em Epicteto, aspectos que são descritos em suas falas e que o diferencia do restante dos estoicos antigos e médios²⁵⁸. Vamos salientar de início, como um fator fundamental de entendimento desse termo em Epicteto, que a *proaïresis* faz parte de uma noção ontológico-ética de divisão das coisas existentes em duas: 1) as coisas que estão dentro do âmbito da *proaïresis* e 2) as coisas que estão fora do âmbito da *proaïresis*²⁵⁹. Nas primeiras está o *bem* e o *mal*, na segunda, os *indiferentes*, ou seja, nem *bem* nem *mal*. De duas formas Epicteto coloca essa divisão. Uma delas é o par ἐφ’ ἡμῖν/οὐκ ἐφ’ ἡμῖν (*eph’ hēmin/ uk eph’ hēmin*), literalmente aquilo que está sobre nós (ἐφ’ ἡμῖν) e aquilo que não está sobre nós (οὐκ ἐφ’ ἡμῖν²⁶⁰). É uma expressão idiomática que pode ter alguns

²⁵⁷ RODRIGUES, A. C. O. *O que é a Liberdade para Epicteto?* Prometeus, janeiro - abril 2017, Ano 10, número 22, p. 1-9, p. 6.

²⁵⁸ William O. Stephens coloca que a *proaïresis* em Epicteto é uma forma de resposta que o filósofo de Nicópolis dá à dificuldade que determinismo causal divino estabelece na física estoica. Escreve Stephens, “Além disso, embora a *prohaïresis* pareça ser ela própria uma entidade física, ou então um tipo de movimento do *hēgemonikon*, que é físico, a *prohaïresis* de alguma forma tem o poder causal de produzir julgamentos presumivelmente não físicos (*dogmas*), que funcionam como as proposições (*lekta*, literalmente ‘dizíveis’) às quais a razão (*logos*) concorda. Não está nada claro no relato estoico como o intelecto físico realmente interage com esses *lekta* não físicos que ‘subsistem’, mas não ‘existem’ como os corpos. O *hēgemonikon* e a *psychē* são, afinal, entidades corporais. Na medida em que são corpóreos, entretanto, estão sujeitos ao rígido determinismo estoico que governa todos os objetos corpóreos. Mas se as faculdades que controlam o comportamento de alguém são determinadas por uma causa (a vontade providencial de Zeus) ou causas (a constituição das coisas materiais) além do próprio controle, então simplesmente não há espaço para responsabilidade moral como normalmente a entendemos. A responsabilidade ética parece ser impedida pelo determinismo causal da física estoica. Sugiro que esse problema na física estoica é o que motivou Epicteto a desenvolver seu conceito de *prohaïresis*. Ele toma a liberdade total essencial para a *prohaïresis* em sua tentativa de salvar a responsabilidade moral do determinismo físico completo defendido pelo *Stoa*. É por isso que a volição recebe tanta ênfase neste pensador original do estoicismo tardio”, STEPHENS, W O. *Stoic Ethics: Epictetus and happiness as freedom*. Great Britain: Continuum, 2007, p. 150-1.

²⁵⁹ A palavra “ética” nessa divisão se dá no sentido de *valor*. É uma distinção axiológica entre aquilo que está em minha agência e aquilo que é exterior a ela. O bem (e o mal) se encontram exclusivamente naquilo que está em minha agência. D I.VIII.16, “Se, no entanto, me perguntar o que é o bem no ser humano, não responderei outra coisa do que uma qualidade da *proaïresis* [ὁμως δ’, ἄν μου πῦθάνη τι ἐστὶν ἀγαθὸν τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἔχω σοὶ ἄλλο εἰπεῖν ἢ ὅτι ποιὰ προαίρεσις]. Neste sentido, a *proaïresis* é o princípio – enquanto fundamento - de nosso bem ou de nosso mal.

²⁶⁰ Em RODRIGUES, A. C. O. *Filosofia do Desapego: a Áskesis de desapropriação epictetiana à luz da Kátharsis do Fédon de Platão*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017 está assim, “A locução *eph’ hēmin* combina a preposição *epi* “sobre” com o pronome pessoal locativo *hēmin* “nós”. *Epi* mais locativo significa, em cima, sobre, indicando contato pleno, estático. A combinação da preposição *epi* com o dativo resulta no seguinte significado, segundo o exemplo a seguir, *to ep’emoi* traduz-se assim: no que está sobre mim, isto é, quanto a mim, no que me concerne”, p. 15. E o acento ético desta locução, aponta Rodrigues, está em que “Flavio Arriano parece haver alcançado a compreensão de que a cisão de caráter ético-ontológico, isto é, a separação das coisas em próprias e alheias, era a viga mestra, a pedra angular de todo o sistema filosófico praticado por Epicteto”, p. 15.

significados como aquilo que está ou não no nosso *controle* ou *poder* ou *agência*²⁶¹. Ficaremos aqui com essa última designação, *agência*, pois estamos lidando aqui com *atos*, no caso *atos adequados*²⁶². Tamanha é a importância dessa divisão para a ética da *proaïresis* em Epicteto que tanto os *Discursos* quanto o *Encheirídion* começam pela ênfase nessa divisão e nas coisas das quais estão ou não sobre nossa *agência*. Em D.I.I o título é *Das coisas que estão sob nossa agência e [das coisas] que não estão sob nossa agência* [Περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῶν καὶ οὐκ ἐφ’ ἡμῶν]. E no *Encheirídion* 1.1 começa assim,

²⁶¹ Em conversas com Antônio Carlos de Oliveira Rodrigues, ele afirma que a palavra melhor de tradução que define melhor a ideia do par ἐφ’ ἡμῶν/οὐκ ἐφ’ ἡμῶν seria *aquilo que é elegível/aquilo que não é elegível*. Em sua obra RODRIGUES, A. C. O. *Filosofia do Desapego: a Áskesis de desapropriação epictetiana à luz da Kátharsis do Fédon de Platão*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017 ele escreve que o “[...] sentido mais apropriado ao que Epicteto disse em grego, levando-se em conta a totalidade sistemática de seu pensar, é o que indica pertencimento, competência, alçada, circunscrevendo um campo específico de atribuições que se não observadas geram inevitavelmente a escravidão”, p. 16. Diogo da Luz em seu livro *Páthos: distúrbio passional e terapia em Epicteto*, afirma “A *proaïresis* epictetiana é a capacidade de voltar-se para o bem enquanto alinhado à natureza. Nesse sentido, sua *proaïresis* está muito mais próxima da *haïresis* dos estoicos anteriores, que é uma escolha que visa o bem, sendo diferente da *eklogē*, que é uma seleção dentre as coisas que estão no âmbito dos indiferentes. [...] Dessa forma, optamos por traduzir esse termo por ‘escolha preferencial’ ou ‘preferência’ para ressaltar esse sentido de anterioridade que parece ter sido a ênfase epictetiana”, LUZ, D. da. *Páthos: distúrbio passional e terapia em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 72. Aldo Dinucci e Alfredo Julien, em *O Encheirídion de Epicteto*, nota 1, p. 67, “A expressão *epí hēmín* não possui equivalente direto que possa dar conta de seu significado. Literalmente, poderíamos traduzi-la por “algumas coisas estão sobre nós; outras não”. Henrique Muracho traduz expressão semelhante (*tò epí emoi*) por “no que está sobre mim”, no sentido “de quanto a mim”, “no que me concerne” (*Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Vozes, 2001, p. 573). No caso do *Encheirídion de Epicteto*, a tradução poderia ser “algumas coisas nos concernem, outras não”. Bailly (2000) citando a mesma expressão, acentua a ideia de dependência e de poder que ela expressa, traduzindo-a por “autant qu’il est em mon pouvoir”, enfatizando assim a ideia de controle (cf. Xenofonte, *Ciropédia*, 5,4, 11). A expressão possui imagem concreta e clara, referindo-se a algo que é colocado sobre nós, sustentado por nós, pois nos encontramos embaixo, fornecendo seu apoio. A opção por “encargo nosso” acentua a ideia de responsabilidade que temos quanto a isso que está sobre nós (e do que somos a causa primária). A expressão é diferentemente vertida por diferentes tradutores. Oldfather traduz por “things under our control (2000) White, por “what is up to us” (1983); Gourinat, por “choses qui dépendent de nous” (1998)”, DINUCCI, A.; JULIEN, A. *O Encheirídion de Epicteto*. Edição bilingue, Textos e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

²⁶² A *proaïresis* enquanto atividade no total controle/poder/agência do indivíduo desconsidera totalmente as coisas externas a ele. Escreve Ricardo Salles, “Existe uma concepção modal do que está ‘em nosso poder’ (ἐφ’ ἡμῶν) frequentemente atribuído a Epicteto, segundo o qual uma atividade φ está em nosso poder (ἐφ’ ἡμῶν) apenas se nada externo ‘puder’ impedir nosso realizar φ no sentido modal de que nada externo poderia impedi-lo, mesmo que nada externo realmente o faça”, em SALLES, R. *Epictetus on what is in our power: modal versus epistemic conceptions*. In R. Brouwer & E. Vimercati (eds.), *Fate, Providence, and Free Will*, Brill. O exemplo que Ricardo Salles traz é que se caminho agora e ninguém impede que eu o faça, mas somente pela possibilidade de que alguém possa impedir minha caminhada, então ela não está sob meu controle/poder/agência. Neste artigo ele tenta ir contra essa concepção, aceita por muitos pesquisadores hoje em dia, tais como Bobzien e A. A. Long. Sua alternativa ele chama de *concepção epistêmica* na qual diz que “[...] uma atividade φ está em nosso poder somente se soubermos que nosso realizar φ não será impedido”. Não nos interessa especificamente aqui essa discussão. Vamos pesquisar a *proaïresis* em relação às coisas externas, sem renunciar a sua característica essencial mencionada acima por Ricardo Salles.

Das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa²⁶³.

Então, *eph'hēmin* é o que está em nossa *agência* e *uk eph'hēmin* é o que não está em nossa *agência*. O entendimento dessa divisão das coisas existentes permite que o indivíduo exerça sua avaliação de agência em cada situação. Outra forma de colocar essa divisão ontológica-ética fundamental são com os termos *ta proairetika* (τὰ προαιρετικά) e *ta aproairetika* (τὰ ἀπροαιρετικά), sendo a primeira das coisas concernentes à *proairesis* enquanto nossa *agência* e a segunda das coisas que não são concernentes à *proairesis* enquanto não são de nossa *agência*.

Assim, dessa divisão ontológico-ética que faz Epicteto de forma acentuada em sua ética, vamos à *proairesis* e suas características.

3.1 *Proairesis: suas relações conceituais*

“προαίρεσιν δὲ τί ἐμποδίζειν πέφυκεν; ἀπροαίρετον οὐδὲν, αὐτὴ δ’ ἑαυτὴν διαστραφεῖσα. διὰ τοῦτο κακία μόνη αὐτῇ γίνεται ἢ ἀρετὴ μόνη.” - Epict. D II. XXIII.19.

“O que pode naturalmente impedir a proairesis? Nada do que está fora do âmbito dela, somente ela pode perverter a si mesma. Por essa razão é que a proairesis torna-se o único vício e a única virtude.”

“A proairesis constitui, portanto, a substância de nosso ser moral.” – Giovanni Reale. Storia della filosofia antica, vol. IV, p. 115.

Ao invés de pesquisar esse conceito fundamental na ética de Epicteto de forma geral, percorrendo toda sua obra e selecionando os elementos mais importantes dela²⁶⁴, vamos, ao invés, já separar alguns elementos principais (não todos) que fazem uma relação importante com a *proairesis* e explicá-los em função dessa relação, partindo, portanto, do específico para o geral. Os termos associados à *proairesis* serão explicados

²⁶³ “Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν. ἐφ’ ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ’ ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα”, em DINUCC, A; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012, p. 15.

²⁶⁴ Cf. FONTOURA, F. *A Ética do Bem Viver em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, desenvolvo um capítulo sobre a *proairesis* onde faço um levantamento de algumas partes do discurso de Epicteto e sua significação.

somente no que concerne a ela, e não em sua exaustão, o que deixa em aberto muita de sua descrição ou significação que tem a ver com a escola estoica no geral. No final deste capítulo, junto com a divisão ontológica-ética descrita acima, teremos uma visão geral (não total) desse conceito e aí poderemos dar uma melhor definição do termo em função de sua relação com os *kathēkonta* no capítulo seguinte.

3.1.1 Logos²⁶⁵

No estoicismo em geral, e não diferente em Epicteto, a excelência ou florescimento humano estão atreladas fundamentalmente por um modo de vida consistentemente guiado pela razão (*logos*). No entanto, pode ser que Epicteto tenha diferenciado seu uso um pouco dos estoicos antigos, onde, para eles, *logos* é a lei universal exibida no processo geral das coisas. Epicteto particulariza mais o uso de *logos* dando ênfase nele enquanto faculdade particular do indivíduo, sua *razão*, no entanto, sem separá-lo do *logos* universal da concepção dos estoicos antigos. Essa particularização, frente aos estoicos antigos, é a *faculdade da proaïresis*. Diz Allan Browning,

A faculdade *prohairetica*, ou *prohairese*, então, parece ser o equivalente em Epicteto da Razão nos estoicos anteriores: isto é, é uma característica ou estado do *hēgemonikon* que é característico daquela parte da alma e, portanto, é sua ‘faculdade’, embora permitindo que outras faculdades existam dentro dela²⁶⁶.

²⁶⁵ *Logos* como *razão* no sentido de designar o *princípio* ao qual obedece o processo racional e não somente uma faculdade do ser humano. Para Max Pohlenz, o *logos* estoico tem a função de substituir o conceito de *nous* aristotélico no sentido de que este último, desde Homero, indica “[...] uma função puramente espiritual, distinta da percepção dos sentidos, e com a palavra *logos* [...] a relação do homem com o mundo exterior estava, portanto, conectada desde o início”. Mais adiante, diz Pohlenz, “O *logos* não para no conhecimento, mas também contém o impulso para o trabalho. Só a partir dessa função podemos entender por que *logos* se tornou o conceito fundamental da filosofia de Zenão e teve um significado que o *nous* nunca poderia alcançar”, em POHLENZ, Max. *La Stoa – storia di un movimento spirituale*, p. 53-4. Francesca Alesse escreve, “Representando a estrutura racional da natureza, o *logos* revela ao mesmo tempo o bem e a norma de agir”, em ALESSE, F. *La Prescrizione nell’etica Stoica: un riesame*. In Elenchos – Rivista di Studi sul Pensiero Antico, Ano XXXIV – 2013, Fascicolo 1, Roma: Bibliopolis, 2013, pp. 59-93, p. 60.

²⁶⁶ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*. D. Phil, Trinity, Balliol College, 1998, p. 26.

Para B. L. Hijman Jr – e para muitos pesquisadores de Epicteto – a *proaïresis* pode ser vista como um aspecto do *logos* universal²⁶⁷. Portanto, em Epicteto, a ênfase será no *logos* enquanto *razão* humana e a *proaïresis* é este aspecto, essa potência (δύναμις).

A faculdade da razão (ἡ δύναμις ἡ λογική) que Epicteto fala logo na *Diatribē* I.I, abarca, segundo A. A. Long,

[...] o que chamaríamos de fatos e valores. Ou seja, essa faculdade é nosso meio não apenas de entender e identificar as coisas, e discriminar entre verdade e falsidade, mas também de atribuir significado e valor às coisas²⁶⁸.

Ou seja, a faculdade da razão (*logos*) é a base de avaliação de bens e valores, tanto interiores quanto exteriores, i.é., tanto da ação interna quanto de *atos* externos. É a base da identidade do ser humano²⁶⁹.

É ela, a *razão*, que faz a diferenciação das coisas que são de nossa agência (*proairetika*) e das coisas que não são de nossa agência (*aproairetika*). Diz Cícero em *de off.* I 28, 101 = fr. 87: “Duas são as faculdades naturais da alma: uma é colocada no impulso, que em grego é dito ὁρμή [*hormē*] e que arrasta aqui e ali o homem, a outra é a razão, que faz de guia e ensina aquilo que se deve fazer e aquilo que se deve fugir²⁷⁰”. Diz Stephens,

A vida de acordo com a natureza para os seres humanos adultos normais é a vida da razão, porque a razão é o poder especial com o qual estamos equipados. Se deixamos de atualizar nossas faculdades racionais, exercitando nossa *proaïresis*, de modo a fazer o uso racional adequado de nossas impressões, então deixamos de funcionar como pessoas²⁷¹.

²⁶⁷ Cf. HIJMANS JR, B. L. ἘΠΙΚΤΗΤΟΥ: *notes on Epictetu's educational system*. Assen, Netherlands: Koninklijke Van Gorcum & Comp. N. V., 1959.

²⁶⁸ LONG, A. A. *Greek Models of Mind and Self*. London: Harvard University Press, 2015, p. 183.

²⁶⁹ “Epicteto postula uma conexão integral entre a razão, o *self* e a volição, que é minha tradução de seu termo grego *prohaïresis*”, em LONG, A. A. *Greek Models of Mind and Self*. London: Harvard University Press, 2015, p. 185.

²⁷⁰ CIC. *De Officiis*.

²⁷¹ STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus ana happiness as freedom*. Great Britain: Continuum, 2007, p. 128.

No entanto, como dito acima sobre os estoicos antigos, a *razão* ou *logos* tem mais que um papel específico, ela é o princípio fundamental da realidade, o fundo do qual tudo acontece e do qual tudo se justifica, é o *logos* divino ou *universal*. Stephens coloca que, para Epicteto, seguir a natureza particular, i.é., a natureza humana, no caso do ser humano, é seguir a *razão (logos)*, já que, pela Natureza divina, essa distinção nos foi dada, coisa que não foi dada aos animais não-rationais (*alogos*). Portanto, viver de acordo com a natureza humana é, ao mesmo, tempo, viver de acordo com a Natureza divina ou com a reta *razão (orthos logos)*. Seguir o curso da natureza específica do animal em questão é seguir a Natureza divina também. Não há divisão ou separação. Epicteto segue à risca essa noção. A divindade racional não está destacada do mundo físico²⁷², portanto, natureza/*logos* divino e animal, em Epicteto, estão intimamente ligadas²⁷³. O que ele faz é dar ênfase mais particular a esse *logos*.

A parte divina, o *logos* divino, se estende desde os acontecimentos exteriores à interioridade do indivíduo, à *proaïresis*. Mas a parte mais específica do *logos* é o *hēgemonikon* (ἡγεμονικόν) ou o *princípio governante*, aquele aspecto do *logos* que lidera, que governa²⁷⁴, tendo DL traduzindo por *principal parte da alma*²⁷⁵. Nos *Discursos* de Epicteto, D III.III é o capítulo sobre *qual é a matéria do bem e qual deve ser o principal objeto do seu treino?* [τίς ὕλη τοῦ ἀγαθοῦ καὶ πρὸς τὸ μάλιστα ἀσκητέον;] e Epicteto começa dizendo que é lidar com o seu próprio *hēgemonikon*. Aquilo que o bom e excelente homem tem que lidar, a matéria de sua atenção, é seu princípio governante [τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν], como matéria-prima, como aquilo o qual o ser humano deve ‘colocar a mão’, assim como o médico lida com o corpo e o fazendeiro com sua fazenda. E qual a

²⁷² “O Zeus estoico é uma divindade panteísta, interna ao universo, que gera o mundo físico por dentro, impregnando e dando forma à matéria”, em LONG, A. A. *Greek Models of Mind and Self*. London: Harvard University Press, 2015, p. 175. Essa divindade que envolve tudo é também chamada de *Natureza* e *causa* ou o princípio *ativo*. Epicteto adota uma linguagem que personaliza essa *divindade* – deus ou Zeus - ao invés de chamá-la somente de *Natureza Universal*. Essa é uma das razões de se ler em Epicteto (de forma equivocada) as bases de uma doutrina monoteísta, diferente do panteísmo estoico no geral.

²⁷³ STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus and happiness as freedom*. Great Britain: Continuum, 2007, p. 130-1.

²⁷⁴ Para alguns estudiosos o termo seria equivalente àquilo que hoje chamamos de *mente*. Margaret Graver, “Para explicar essa integração de função, os estoicos postularam o que chamaram de ‘faculdade diretiva’ ou *hēgemonikon*, uma espécie de câmara de compensação à qual as sensações são encaminhadas e em que os comportamentos são iniciados. Este é o equivalente terminológico mais específico no estoicismo para a nossa palavra ‘mente’”, em GRAVER, M. R. *Stoicism and Emotion*. Chicago: University of Chicago Press, 2007, p. 21. O *hēgemonikon* participa do ser humano quando este está desenvolvido em sua razão, a partir dos 14 anos, não participando, então, das crianças ou animais não racionais. Max Pohlenz escreve, “É o *hēgemonikon* a aquele que vê e sente, que reelabora as impressões, que pensa e age”, POHLENZ, M. *La Stoa – storia di un movimento spirituale*. Trad. Vittorio Enzo Alfieri, Itália: Firenze, 1967, p. 173.

²⁷⁵ Cf. DL VII.52.

função dessa vida? Lidar com as impressões externas de acordo com a natureza [τὸ χρῆσθαι ταῖς φαντασίας κατὰ φύσιν]. Mas para isso é preciso estar treinado com a *proaïresis* e sempre ter claro o que está no âmbito dela e o que não está – ou seja, estar atento à sua divisão ontológico-ética. Se seu pai lhe levou todo o dinheiro, não fez mal nenhum a *você*; se seu irmão pegou grande parte de seu campo, não fez mal nenhum a *você*. É com este princípio em mente – a divisão acima mencionada - que o indivíduo deve praticar com ele mesmo [αὐτὸν γυμναστέον]. Essa é a matéria da qual temos que dedicar todos nossos esforços. *Hēgemonikon*, *proaïresis* e *logos* se unem, sendo o *princípio governante* aliado às determinações da divisão ontológico-ética das coisas que são *proairetika* ou das coisas que são *aproairetika*, esta sendo uma ação da *proaïresis* ligada ao *logos* universal.

3.1.2 Natureza²⁷⁶

Esse termo é fundamental na ética estoica e tem suas nuances também em Epicteto. Ele define o *telos* da ética estoica na frase geral “viver de acordo com a natureza [*kata physin*]”. Não entraremos aqui na concepção do termo *natureza* na ética estoica em geral e suas modificações de sentido a partir de Zenão a outros filósofos da escola estoica. Apenas salientaremos que esse termo cobre três áreas inter-relacionadas no estoicismo em geral, segundo A. A. Long: (1) a estrutura e os conteúdos do mundo físico, daí o escopo da nossa palavra “física”; (2) a natureza humana a respeito de nossas faculdades mentais, aptidões e potencialidades (*kata physin*); (3) os valores que concordam ou deixam de concordar com a excelência humana e uma vida florescente²⁷⁷. Diz Allan Browning,

²⁷⁶ De forma geral, no estoicismo, podemos delinear o termo *natureza*, advindo da palavra grega φύσις (*physis*), sob a perspectiva de quatro oposições: 1. *natureza* vs. *convencional* (*physis* vs. *nomos*) onde o que é natural é aquilo que não tem a intervenção humana e onde há a intervenção humana é não-natural, como os artefatos técnicos e as leis humanas; 2. *Necessário* vs. *contingente*, como um corolário da primeira, aquilo que é natural é necessário e aquilo que é da intervenção humana é contingente; 3. *Natural* vs. *supranatural*, onde o reino do natural é o espaço, tempo, matéria e movimento e o reino supranatural está fora ou além do espaço natural e por isso está fora do tempo, é imaterial e sem movimento (imóvel); 4. *Típico* vs. *atípico*, sendo que o natural, dada certas condições, ocorrerá *normalmente* ou *tipicamente* através de sua força interna ou orgânica, sendo a ocorrência *anormal* ou *atípica* uma interferência de algo externo e não natural.

²⁷⁷ LONG, A. A. (trad.). *How to be Free: an ancient guide to the Stoic life – Epictetus Encheiridion and Selections from Discourses*. New Jersey: Princeton University Press, 2018, p. 13. Podemos colocar mais um sentido do termo *natureza*, quem sabe em sua origem cínica, sendo da aquilo que não é determinado pelo costume ou por alguma autoridade.

A natureza determinou o universo moral e também o físico; tudo era para o melhor, era realizado, mesmo se, às vezes, não parecesse assim de uma perspectiva individual. Os estoicos presumiam que os princípios morais eram, se não exatamente fatos observáveis sobre a natureza do mundo, no entanto, de tal forma que era possível discernir como a natureza pretendia que alguém vivesse de acordo com sua natureza, ao refletir sobre o mundo ao seu redor²⁷⁸.

Em Epicteto a noção de *natureza* também é múltipla, segundo Stephens,

Em Epicteto, podemos distinguir cinco significados diferentes da palavra *physis*: (1) espécie, essência, tipo (por exemplo, a “natureza” da pobreza, exílio ou morte); (2) o universo visto como um todo ordenado (*kosmos*) determinado por um princípio de estrutura (*logos*) e lei (*nomos*); a Natureza (em maiúscula), nesse sentido, Epicteto identifica com deus (Zeus); (3) natureza particular, a lei da natureza no organismo individual, tal como foi localizada e particularizada, a constituição de um organismo (por exemplo, a “natureza” de um cachorro, cobra ou árvore); (4) natureza humana, que é propriamente apenas um tipo especial de natureza particular, na medida em que é comum a todos os membros do *Homo sapiens*; (5) conjunto único de características de alguém como indivíduo (por exemplo, a “natureza” de Epicteto como ex-servo e professor talentoso²⁷⁹).

O que nos interessa aqui é do (3) ao (5), sendo o (4) e o (5) nosso maior interesse. A natureza humana tem alguns recursos que permitem sua total liberdade, florescimento, serenidade e avaliação correta do bem e do mal moral. O domínio desses recursos, por *natureza*, é da *proaïresis*, a sede de nossas motivações, julgamentos, escolhas, assentimentos, ou seja, tudo aquilo que é de nossa *agência*. Os itens (4) e (5) da citação acima definem também nossa capacidade de avaliar bens e valores. Esses estão divididos em bem, mal e indiferentes. O bem é essencialmente bom e benéfico, i.é., jamais será algo mal ou prejudicará quem o possui nem a outros²⁸⁰; o mal é essencialmente ruim e jamais será um bem ou beneficiará quem o possui nem a outros; o indiferente não é

²⁷⁸ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*. D. Phil, Trinity, Balliol College, 1998, p. 28.

²⁷⁹ STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus and happiness as freedom*. Great Britain: Continuum, 2007, p. 123-4.

²⁸⁰ Hans von Arnim, livro *Zenão, Ética*, 190 Stobaeus Ecl. II p. 57, 18 W, “[...] eis os bens: a sabedoria [φρόνησιν], a temperança [σωφροσύνην], a justiça [δικαιοσύνην], a coragem [ἀνδρείααν]; enfim tudo aquilo que é virtude ou participa dela. Eis os males: a insanidade [ἀφροσύνην], a intemperança [ἀκολασίααν], a injustiça [ἀδικίααν], a covardia [δειλίααν] e tudo o que é mal ou que participa do mal. Estes são os indiferentes: a vida [ζωήν], a morte [θάνατον], a fama [δόξαν] ou a obscuridade [ἀδοξίααν], a fadiga [πόνον] ou o prazer [ἡδονήν], a riqueza [πλοῦτον] ou a pobreza [πενίααν], a doença [νόσον] ou a saúde [ὑγίααν] e as realidades a estas análogas”.

essencialmente nem bom nem mal e pode beneficiar ou prejudicar dependendo das circunstâncias. Os dois primeiros – bem e mal – são de nossa *agência* (*eph'hēmin*) e o último – indiferentes – não são de nossa *agência* (*uk eph'hēmin*). Essa é uma questão para nós nessa pesquisa, pois é em relação aos indiferentes que tratamos aqui - no caso os *indiferentes preferíveis*, e os *atos adequados* em relação eles – e, para Epicteto, esses estão fora de nossa *agência* (*uk eph'hēmin*), portanto *aproairetika*, portanto não morais. Veremos isso mais adiante.

Vale dizer que a *lei da natureza* não era propriamente uma *lei* com sentido vinculativo que temos hoje em dia, como nos diz Jason Xenakis,

A doutrina estoica da *lei da natureza*, portanto, não é estritamente uma doutrina da lei: ela não envolve nem as leis *da natureza* nem as leis legais e executórias. A lei estoica não pode ser descoberta pela observação de fenômenos ou por pesquisas experimentais e laboratoriais; nem é necessariamente aprovado pelas autoridades legalmente instituídas ou apoiado pela força. “Lei natural” é lei apenas por cortesia²⁸¹.

Portanto, para aquele que queira viver bem, necessita compreender a *natureza* de sua *proaïresis* dentro do escopo maior da natureza como um todo, sendo sua natureza humana que a destaca dos animais *alogos*, sendo sua natureza particular enquanto um organismo de um tal tipo, sendo sua natureza *peçoal* ou suas características que o tornam aquele ser individual no meio de uma sociedade humana e política e, ao mesmo tempo, essa mesma natureza humana, através da *proaïresis*, o identifica com a natureza divina.

3.1.3 Escolhas

É a *proaïresis* então uma faculdade/potência/atividade interna, recolhida no indivíduo, aquela que participa em grande medida das escolhas, por isso é muitas vezes traduzida por *escolha moral* ou *preferência moral*. Muito perto da concepção aristotélica de *proaïresis*²⁸² como *escolha racional deliberada*. Alguns pesquisadores também

²⁸¹ XENAKIS, J. *Epictetus – philosopher-therapist*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969, p. 126.

²⁸² Cf. nota 254. “Aqueles que dizem que a escolha [*proaïresis*] é um apetite [*epithymian*] ou impulso [*thymon*] ou desejo [*bulēsín*] ou uma certa opinião [*doksan*] não parecem falar com precisão; já que a escolha [*proaïresis*] não é algo comum também ao irracional, mas o apetite e o impulso o são; e o homem incontinente age de acordo com seus apetites, mas não escolhendo; o continente, ao contrário, age por

traduzem *proaïresis* como *escolha antes da escolha*, sendo *pro* como “antes” e *hairēsis* como “escolha”, tanto que alguns escrevem o termo assim: *prohairēsis*, para marcar bem a questão anterioridade de uma escolha antes da escolha. Assim o fazem por estar assim em SVF III 173, “προαίρεσιν δὲ αἴρεσιν πρὸ αἰρέσεως [*proaïresin* então escolha antes da escolha] ²⁸³”. No entanto, ela pode ser entendida não como duas escolhas, uma antes da outra, mas como exatamente diz o termo: antes ou à frente da escolha. Antes de escolher fazemos alguns esquemas mentais como das coisas que são positivas e negativas ou as argumentações buscando as causas ou motivos de se fazer tal escolha ou ainda procurando um direcionamento *teleológico* que justifique tal escolha. Isso nada mais é que a *deliberação racional* antes da escolha, mas não uma escolha antes da escolha. Não há duas escolhas. Deliberação enquanto *proaïresis* pode ser isso: os esquemas mentais que utilizamos logo antes da escolha, seja uma escolha de desejo e ação em direção àquilo que deliberamos ou uma escolha enquanto aversão e retirada em direção oposta àquilo que deliberamos²⁸⁴. Consideramos a *proaïresis* como partícipe ativa das escolhas, mas não como uma *faculdade* de escolhas, e nem reduzida a uma faculdade/potência/atividade

escolha [*proairumenos*] e não por apetite”, em *Ética Nicômaco* 1111b 10. Neste sentido, para Aristóteles, a *proaïresis* é especificamente humana. Mais adiante na *Ética a Nicômaco*, “Nem é [a *proaïresis* – a escolha ou eleição], certamente, um desejo [*thymon*], apesar de sua afinidade notória; pois não há escolha do impossível, e se alguém dissesse para escolhê-lo, pareceria um tolo, enquanto o desejo pode se referir ao impossível, por exemplo, a imortalidade. Além disso, desejo também se refere ao que você não poderia de forma alguma realizar por si mesmo, por exemplo, para um determinado ator ou atleta ter sucesso; mas ninguém escolhe essas coisas, apenas aquelas que ele pensa que pode fazer por si mesmo. Por outro lado, o desejo se refere mais ao fim, a escolha dos meios que levam ao fim, por exemplo, queremos ser saudáveis, mas escolhemos os meios para ser saudáveis, e queremos ser felizes e nós dizê-lo, mas não soa bem dizer que o escolhemos, porque a escolha parece referir-se ao que depende de nós [ὄλως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὸ ἐφ’ ἡμῖν εἶναι]”, em 1111b 20-30. Outros termos que acompanha a *proaïresis* em Aristóteles é *bulēsis*, traduzida no mais das vezes por *deliberação* (às vezes por *desejo*, mas um desejo racional, diferentemente do *desejo irracional*, a *thymia*), e *hekusion*, voluntário. Aquilo que é de nossa agência é passível de ser preferível e, portanto, desejado de forma voluntária. Ao *deliberar* sobre algo só se elege ou *escolhe* o realizável, o irrealizável pode-se, no máximo, *desejar* (*thymia*) mas não *escolher*. Pode-se desejar ser imortal, mas não escolher, pois não há meios para isso e a deliberação para a escolha se faz dos meios para fins. E toda *escolha* racional (*proaïresis*) está ligada a uma *deliberação* (*bulēsis*).

²⁸³ Roberto Radice traduz neste excerto *proaïresis* como *escolha de fundo* [*scelta di fondo*], portanto pode estar de acordo com o que pensamos, não sendo uma escolha propriamente dita antes de outra escolha, mas uma parte do processo do esquema de escolha. Sem considerar ainda que essa definição em Crísipo não é a mesma em uso da que Epicteto faz em suas *Diatribes*. Ver explicação no texto em continuação desta nota de rodapé.

²⁸⁴ Richard Sorabji diferenciando o conceito de *proaïresis* de Epicteto com o uso de Aristóteles, enfatiza, “Existe outro contraste importante. Temos uma definição estoica de *proaïresis* preservada em Stobaeus 2.87 Wachsmuth. A *proaïresis* é uma escolha (*hairēsis*) antes de uma escolha (*hairēsis*). Isso não está muito longe do conceito aristotélico de *proaïresis*, que é uma escolha (política) feita antes do tempo para a ação. Mas a ideia de duas escolhas com uma prioridade cronológica para a *proairética* não faz sentido para o conceito de Epicteto, quer pensemos em suas decisões particulares ou em suas decisões para decidir. O conceito de Epicteto parece ter evoluído neste ponto, além de Aristóteles e do estoico que tentou definir o termo”, SORABJI, R. *Epictetus on proaïresis and Self*. pp. 87-98, in MASON, A. S.; SCALTSAS, T. *The Philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 93-94.

de deliberação ou preferência racional frente a escolhas (a *prohaïresis*). Em Epicteto ela é muito mais abrangente do que isso, pois ela participa da esfera da lógica, no sentido de não dar assentimento ao falso e assentir ao verdadeiro, e também na esfera da física ao saber bem desejar as coisas que estão no âmbito da *proaïresis* e recusar as que estão fora do âmbito dela. Portanto, é uma faculdade ou dispositivo interno que abarca uma multiplicidade de campos ou tópicos. Reforçamos apenas que a *proaïresis* é uma faculdade/potência/atividade ou dispositivo interno de avaliação tanto do certo/errado, bom/mau, assentimento/recusa quanto daquilo que consideramos uma representação adequada ou não adequada. Por isso ela é, em Epicteto, o centro de uma relação complexa do ser humano consigo mesmo. Diz Epicteto,

Posso dizer para você – que o homem que não sabe quem ele é, e para que propósito existe, e o que é o mundo, e com quem ele se associa; e quais coisas são boas e más, o que é belo e o que é feio; e não entende o que é o discurso nem a demonstração, nem o que é verdadeiro e o que é falso, e não pode distinguir um do outro; e não manifesta nem desejo, nem aversão, nem escolha, nem propósito em acordo com a natureza; não agirá, não assentirá, não recusará assentimento, não suspenderá o julgamento – em poucas palavras, ele andará por aí surdo e cego, pensando que é alguém, quando na verdade não é ninguém²⁸⁵.

Nesta citação Epicteto junta todas as referências de atividade da *proaïresis* das quais salientamos acima. Ela é uma faculdade/potência/atividade que diz ao indivíduo o que ou em que ele deve acreditar ou não, e como deve agir ou não agir. Não é à toa que alguns autores a referenciam a *proaïresis* como um *eu*. Diz Stephens,

O conceito de *prohaïresis* é central para a ética de Epicteto, porque ele considera essa faculdade de escolha, esse tomador de decisão, esse *locus* de agência moral e autodeterminante, como a própria essência da pessoa²⁸⁶.

Embora discordemos de Stephens sobre a *proaïresis* ser uma faculdade de escolha, concordamos quando ele sugere que Epicteto reserva a palavra *proaïresis* para o que ele, Stephens, dispõe-se a chamar de *eu* (*self*).

²⁸⁵ Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*. New York: D. Appelton and Company, 1904, texto grego em OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. I Discourses Books I and II. London: Harvard University Press, 1956, D II.XXIV.19.

²⁸⁶ STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus and happiness as freedom*, p. 23.

- (i) A doença é entrave para o corpo, mas não para a *proaīresis*, se ela não quiser. Claudicar [mancar] é entrave para as pernas, mas não para a escolha. Diz isso para cada uma das coisas que sucedem contigo, e descobrirás que o entrave é próprio de outra coisa e não teu.
- (ii) “Mas eu acorrentarei você.” “O que dizes, homem? Acorrentar a mim? Minha perna você acorrentará, mas minha *proaīresis* nem mesmo Zeus tem o poder de subjugar”.
- (iii) “Mas o tirano me acorrentará”. “O quê? A sua perna”. “Mas ele cortará”. “O quê? Seu pescoço. O que, então, ele não acorrentará nem cortará? Sua *proaīresis*”.
- (iv) Porque você não é nem carne nem cabelo, mas *proaīresis*.
- (v) Alguém está falando mal de você. Muito bem, o que é isto para você? Que seu pai está fazendo algumas preparações [contra você]. Conta quem? Certamente não contra sua *proaīresis*, não é? Pois, como poderia ele? Mas contra seu corpo sem valor, contra suas posses sem valor? Então você está seguro, pois não é contra você²⁸⁷.

Portanto, essas citações acima de Epicteto dão a ideia tanto de que a *proaīresis* é uma atividade interna e não corporal quanto identifica o *eu* prioritariamente com ela. *Proaīresis* participa das escolhas mas não se restringe a isso. *Proaīresis*, enquanto *eu*, é um conceito psicológico/epistemológico e ético.

3.1.4 *Phantasiai*²⁸⁸

O correto uso das representações (*χρήσεως φαντασιῶν* ou *chrēseōs phantasiōn*) é um tópico que muitas vezes aparece, em Epicteto, como equivalente à *proaīresis* em importância. Em D I.XII.34 ele pergunta, “Pela qual coisa os deuses fizeram o indivíduo responsável? Pela única coisa que está sobre você [ἐπὶ σοί]: o correto uso das *phantasiai* (*χρήσεως φαντασιῶν*)²⁸⁹”. Essa mesma importância ele dá à *proaīresis* em vários

²⁸⁷ (i) *Ench.* 9, (ii) D I.I.23, (iii) D I.XVIII.17, (iv) D III.I.40, (v) D III.XVIII.3.

²⁸⁸ “Os estoicos derivam fantasiosamente a palavra αἴσθησις (sensação) de εἰσθεσις (armazenamento); é, portanto, sensação, estritamente falando, o processo pelo qual a mente é armazenada; mas é também, de um ponto de vista oposto, o processo pelo qual a mente se estende em direção a um objeto externo. Do objeto (αἰσθητόν) procedem ondas que atingem o órgão dos sentidos (αἰσθητήριον); esse impacto é chamado de ‘sensação’ em um sentido mais restrito. Ao mesmo tempo, procede da mente (que é a parte governante ou ‘princípio’ da alma), um ‘espírito’ ou emoção que sai para enfrentar esse impacto; e esse espírito e sua operação também são chamados de ‘sensação’. Como resultado do contato dessas duas ondas, e simultaneamente com ele, é produzido na alma um efeito como a impressão de um selo, e essa impressão é a φαντασία ou ‘imagem mental’”, ARNOLD, E. . *Roman Stoicism*. London: Cambridge University Press, 1911, p. 130-131.

²⁸⁹ OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*.

momentos das *Diatribes*. Ou seja, a capacidade do correto uso das *phantasiai* é uma faculdade completamente sob a agência do indivíduo, portanto *eph'hēmin*, e, assim como a *proaïresis*, é também divina, dada por Zeus ao ser humano. Por isso podemos inferir que são duas faculdades/potências/atividades ligadas de forma substancial, a tal ponto quase intercambiáveis para o uso no tópico da ética. As externalidades (τὰ ἐκτός) são, tanto para o uso das representações quanto para a *proaïresis*, materiais para o exercício dessas faculdades/potências/atividades assim como um atleta que treina com pesos pesados para exercitar-se. O uso das representações serve para o indivíduo alcançar ou diferenciar o *bem* e *mal* aparentes, aquelas coisas que à primeira impressão *parecem* (ou *aparecem*) boas ou más, das coisas reais, por assim dizer. Em D II.XVIII, o capítulo *Sobre como se deve lutar contra as representações*, ele escreve,

Em primeiro lugar, (1) não te deixes arrebatado por sua intensidade [da representação], mas diga: 'Espere um pouco, representação (*phantasia*); deixes que eu veja quem és e do que trata, deixes que eu te ponha à prova'. (2) E, depois, não a deixes avançar pintando o que vier em seguida. Caso contrário, ela te reterá e irá para onde ela quiser; mas, pelo contrário, (3) introduza tu, por ti mesmo, alguma outra representação bela e nobre e expulsa a imunda. E se te habituares a te exercitar desse modo, verás que ombros terás, que tendões, que vigor! Por enquanto, somente argumentinhos e nada mais²⁹⁰.

Diogo da Luz confere a essa passagem de Epicteto os *três estágios da luta contra as representações*, “[..] no primeiro momento, não devemos nos deixar arrebatado pela representação sem perceber do que se trata; no segundo, não permitir que ela nos domine e nos arraste; e, por fim, tratar de introduzir uma representação correta para extirpar o erro²⁹¹”.

Portanto, o *bem* e o *mal* aparentes e a diferenciação do que é realmente um *bem* ou um *mal*, se dá pela formação dos *juízos* após o uso das *phantasiai*. Em um segundo momento, como reitera Voelke²⁹², os *juízos* advindos do correto uso das *phantasiai*, servem para colocar à prova e apreciação essas coisas em termos de valor. Portanto, as *phantasiai* estão também implicadas na formação dos *juízos* e, posteriormente, do assentimento ou não pelo indivíduo. Neste mesmo sentido, o uso das representações está

²⁹⁰ D II.XVIII.23-26.

²⁹¹ LUZ, D. *O Hábito como Exercício Filosófico em Epicteto*. In *Prometheus Journal of Philosophy*, número 27 maio-agosto/2018, p. 81-96, p. 94.

²⁹² Cf. VOELKE, A-J. *L'Idée de Volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973, p. 142 ss.

à serviço da *proaïresis* para as coisas que estão dentro do âmbito dela, pois a *proaïresis* inclina os sentidos e a atenção àquelas coisas que estão dentro do seu âmbito para então utilizar do uso das representações e definir o *bem* ou o *mal*. Em D II.XXIII.10 ss, ele pergunta, “Qual a faculdade que direciona o olhar, a visão e o interesse para um lado ou outro? A *proaïresis*²⁹³”. É ela que ‘abre’ ou ‘fecha’ os ouvidos, i.é., seleciona o que ouvir e o que não ouvir. É ela que leva a razão a inquirir ou não. Os sentidos são servos da *proaïresis*. Sem ela o olho seria cego, o ouvido surdo. O olho pode ver, mas *como* ver é trabalho da *proaïresis*. O indivíduo pode ouvir, mas qual faculdade diz se deve ou não acreditar no que ouve? A *proaïresis*. A boca pode falar, mas qual faculdade avalia quando falar e quando ficar em silêncio? A *proaïresis*. Em D II.XXIII.17, “Qual faculdade cuida de todas as coisas? *proaïresis* [τὸ ἐπιμελεῖται πάντων; προαίρεσις]²⁹⁴”.

Outra coisa que as deixa equivalentes – o correto uso das *phantasiai* e a *proaïresis* - é que Epicteto coloca ambas como *natureza* do *bem* e do *mal* – sendo o bom uso, o bem, e o mau uso, o mal. Diz ele em D II.I.4 “[...] que a natureza tanto do bom quanto do mal repousam no correto uso das *phantasiai*, mas as coisas das quais repousam fora do âmbito da *proaïresis* não admitem nem a natureza do mal nem a natureza do bem²⁹⁵”, estabelecendo, na mesma frase, uma equivalência entre o uso das representações e da *proaïresis*. Neste sentido também, somente a *proaïresis* é capaz de subjugar ou depravar as outras faculdades (e a ela mesma). Mas como? Ao lidar com as coisas fora do âmbito dela. Ao ver, ouvir, falar de coisas e julgá-las como se fossem *proairetika* quando são *aproairetika* e vice-versa. A partir dessa confusão todo o uso das representações estará comprometido²⁹⁶. Por essa razão, diz Epicteto enfaticamente em D II.XXIII.19, é que a *proaïresis* torna-se a única virtude e o único vício [διὰ τοῦτο κακία μόνη αὕτη γίνεται ἢ ἀρετή μόνη].

Diz A. A. Long sobre as *phantasiai* na perspectiva de Epicteto,

²⁹³ OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*.

²⁹⁴ OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*.

²⁹⁵ “ὄτι ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ ἔστιν ἐν χρήσει φαντασιῶν καὶ τοῦ κακοῦ ὡσαύτως, τὰ δ’ ἀπροαίρετα οὔτε τὴν τοῦ κακοῦ δέχεται φύσιν οὔτε τὴν τοῦ ἀγαθοῦ”.

²⁹⁶ Neste sentido, muito parecido com aquela frase “Senhor, dai-me força para mudar o que pode ser mudado; resignação para aceitar o que não pode ser mudado; sabedoria para distinguir uma coisa da outra”. Nesta frase, o erro do indivíduo é que ele, ao não distinguir uma coisa da outra acaba por tentar mudar o que deveria aceitar e aceitando o que poderia mudar. A mesma distinção é necessária em Epicteto, mas no âmbito daquilo que está minha agência e do que não está. Sem essa distinção, todo o resto fica comprometido.

Diferente dos animais não-humanos não somos apenas recipientes e usuários de nossas representações [*phantasiai*], mas ‘estudantes e intérpretes delas’. Nossa natureza é tal que nós modelamos nossos próprios *eus* [*selves*], e corrigir esse automodelamento requer a tarefa interrogativa e reflexiva que tenho descrito, a qual é o trabalho de cada assentimento individual ou *proaïresis* ou caráter moral²⁹⁷.

Neste sentido, Epicteto liga *phantasiai* com *proaïresis* e com o desenvolvimento do *eu* ou do caráter individual, sendo esse um sistema unitário e recursivo.

Como diz Sorabji,

Aprender a dar importância apenas ao *proairetikon* envolve muito questionamento. Você tem que questionar as aparências: o que parece importante é realmente bom ou ruim, como parece? Esse é um dos motivos pelos quais a autoconsciência era vital para Epicteto e outros estoicos²⁹⁸.

Essa relação entre *phantasia* e *proaïresis* é fundamental para o desenvolvimento da personalidade moral em Epicteto, ou entre *epistemologia* e *psicologia*, como coloca Allan Browning,

A epistemologia está intimamente ligada à psicologia. O ‘uso de impressões’ envolve o uso de ‘pré-noções’ (*prolēpsis*) e ‘regras’ (*kanones*) para testar as impressões recebidas. O objetivo é não permitir que qualquer falso julgamento seja instalado permanentemente na *proaïresis* e, assim, impedir o aperfeiçoamento moral²⁹⁹.

Em D II.XXII.43,

‘E quem pode obrigá-lo a concordar com aquilo que lhe parece falso?’ ‘Ninguém.’ ‘E quem pode recusar o assentimento ao que te parece ser verdade?’ ‘Ninguém.’ ‘Aqui, então, você vê que há algo dentro de você que é naturalmente livre. Mas desejar, ou evitar, ou escolher, ou recusar, ou preparar, ou colocar diante de você o que o homem entre vocês pode fazer essas coisas sem primeiro conceber uma impressão do que é lucrativo ou do que não é adequado (*kathēkontos*)?’

²⁹⁷ LONG, A. A. *Stoic Studies*. Los Angeles, EUA: University of California Press, 1996, p. 281.

²⁹⁸ SORABJI, R. *Epictetus on proaïresis and Self*. pp. 87-98, in MASON, ANDREW S.; SCALTSAS, THEODORE. *The Philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 94.

²⁹⁹ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*. D. Phil, Trinity, Balliol College, 1998, p. 1.

3.1.5 Julgamentos

Há em vários lugares nas *Diatribes* a afirmação de que *somos* nossos julgamentos ou opiniões³⁰⁰. *Somos*, no entanto, não em essência, mas como produto, como resultado da atividade da *proaïresis*. Uma das melhores citações sobre a força dos julgamentos no ser humano é o do *Ench.* 5a onde diz, “As coisas não perturbam os homens, mas as opiniões [*dogmata*] que eles têm sobre as coisas³⁰¹”. Junto a essa citação, fortalecendo ainda mais essa noção de que somos nossos julgamentos, em D IV.V.26, diz Epicteto, “[...] a alma de um homem não é outra coisa senão julgamentos [*dogmata*]³⁰²”. Esse é um princípio fundamental de toda ética do bem viver de Epicteto. E ela está também em interseção forte com o uso da *proaïresis* e o princípio ontológico-ético fundamental dela: daquilo que é minha agência, *eph’hēmin*, e daquilo que não é minha agência, *uk eph’hēmin*. Em D I.XVII.27 ele diz “[...] mais uma vez é a sua própria opinião [*δόγμα*] que compele você, ou seja, a *proaïresis* compele a *proaïresis* [*πάλιν οὖν τὸ σὸν δόγμα σε ἠνάγκασεν, τοῦτ’ ἔστι προαίρεσιν προαίρεσις*]³⁰³”. Ele retoma a concepção de que aquilo que é livre por natureza não pode ser atormentado ou perturbado por nada fora dele mesmo, i.é., a *proaïresis* só pode ser perturbada por ela mesma. E finaliza essa concepção da mesma forma que começou, dizendo que é o próprio julgamento que os homens têm das coisas que perturbam eles [*ἀλλὰ τὰ δόγματα αὐτὸν ταρασσει*] e não as coisas mesmas. Por isso é importante ter julgamentos corretos a cada coisa ou situação que se encontrar. Se for ao banho, julgamentos sobre o banho; se for ao almoço, julgamentos referentes ao

³⁰⁰ τὰ δόγματα no plural ou δόγμα no singular, no sentido daquilo que aparece para alguém, opinião, crença; decisão, julgamento. Isso nos leva à contestação de uma frase muito em “moda” na ética, digamos, “popular”, a de que *somos nossas escolhas*. O estoicismo vai dizer que somos aquilo antes de nossas escolhas e que estas são um produto daquilo que verdadeiramente somos, pois toda a ação se dá antes dela: o uso das representações, o julgamento, o assentimento e o impulso.

³⁰¹ “Ταρασσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα.”

³⁰² “ἀνθρώπου δὲ ψυχὴν οὐδὲν ἄλλο ἢ δόγματα”. É fundamentada nesta frase que Albert Ellis, criador da *Rational Emotive Behavior Therapy* (REBT) que depois iria se tornar a TCC (Terapia Comportamental Cognitiva), desenvolve sua terapia, “Etiologicamente falando, as teorias cognitivas geralmente seguem a máxima do filósofo estoico, Epicteto, que afirma: “Os homens não são perturbados pelas coisas, mas pela visão que eles têm delas”. Consequentemente, eles definem raiva (e, portanto, todas as outras reações emocionais) não tanto pela excitação fisiológica ou afetiva, mas por cognições ou avaliações que apontam para a excitação. Para determinar se uma pessoa está com raiva, o teórico cognitivo lida com os pensamentos ou ideias da pessoa, não com seus sentimentos”, em ELLIS, A; GRIEGER, R. *Manual de Terapia Racional-Emotiva*. Trad. María José Catalán Frias y José Domingo González Díez Vol. 2 Editorial Desclee de Brouwer: Bilbao, 1990, p. 140.

³⁰³ OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*.

almoço, e assim por diante. Aliás, diz ele, o que é a filosofia senão o meio de preparar o indivíduo a encontrar as coisas que vêm até ele? No *Ench.* 45 diz Epicteto,

Alguém se banha de modo apressado: não digas que ele se banha de modo ruim, mas de modo apressado. Alguém bebe muito vinho: não digas que ele bebe de modo ruim, mas que bebe muito. Pois, antes de discernir a opinião dele, como sabes que ele age de modo ruim?³⁰⁴

Então, como lidar com as coisas que vêm até nós? Diz ele em D III.X.18 que há, então, “dois princípios que temos que ter à mão, (1) fora da esfera da *proaīresis* não há nada nem bom nem mau; (2) não devemos liderar os eventos, mas segui-los³⁰⁵”. Minha reação aos outros e às coisas externas independe de como me tratam ou acontecem. Devo sempre observar minha ação interna de acordo com a *proaīresis*, pois essa é a minha parte, essa á parte que pertence a mim [τοῦτο γὰρ ἐμόν ἐστιν, ἐκεῖνο δ’ ἀλλότριον]; a única posse que tem o ser humano são os seus julgamentos [δογμάτων: ταῦτα γὰρ ἐστι τὰ ἴδια ἐκάστου] que são resultados tanto do bom uso da *proaīresis* quanto do uso das representações. E são os julgamentos que são a base das ações nobres ou não nobres do indivíduo.

A divisão ontológico-ética do *eph’hēmin/uk eph’hēmin* (ἐφ’ἡμῖν/οὐκ ἐφ’ἡμῖν), i.é., o que é de nossa agência e o que não é de nossa agência, coloca a diferenciação básica das coisas das quais devemos colocar nosso poder de agência das coisas das quais não devemos colocar esse poder. As coisas que não são de nossa agência, pertencem aos outros e são *indiferentes*. As coisas que são de nossa agência pertencem naturalmente a cada um de nós e são de valor moral. Das coisas que são de nossa agência, a maior delas e mais importante (se não a única) são os *julgamentos*, como disse Epicteto na citação acima. Diz Stephens,

Ninguém nunca é verdadeiramente coagido por outro, de acordo com a psicologia da agência de Epicteto, porque são apenas o corpo, as posses e coisas associadas a isso que estão sujeitos à força física, mas nunca os julgamentos da *prohaīresis*³⁰⁶.

³⁰⁴ “Λούτεαι τις ταχέως. Μὴ εἰπῆς ὅτι κακῶς, ἀλλ’ ὅτι ταχέως. Πίνει τις πολὺν οἶνον. Μὴ εἰπῆς ὅτι κακῶς ἀλλ’ ὅτι πολὺν. Πρὶν γὰρ διαγνῶναι τὸ δόγμα, πόθεν οἶσθα, εἰ κακῶς;”

³⁰⁵ “δύο γὰρ ταῦτα πρόχειρα ἔχειν. ὅτι ἔξω τῆς προαιρεσέως οὐδὲν ἐστὶν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν καὶ ὅτι οὐ δεῖ προηγεῖσθαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ’ ἐπακολουθεῖν.”

³⁰⁶ STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus ana happiness as freedom*, p. 26.

Os julgamentos (*dogmata*) são uma posse do ser humano, diferenciado de outras não-posses como os *aproairetika*.

[...] onde quer que eu vá, tudo ficará bem comigo, pois aqui onde estou está tudo bem comigo, não por causa da minha localização, mas por causa dos meus julgamentos (*ta dogmata*), os quais eu levarei comigo; nem, de fato, alguém pode tirar isso de mim, mas são unicamente minhas e não podem ser tiradas de mim; e com a posse delas, estou contente, onde quer que esteja e faça o que fizer³⁰⁷.

Essa concepção sobre os julgamentos afirma ainda mais a ideia da *proaïresis* como *eu* ou como aquilo do qual se referencia a si mesmo quando realizamos julgamentos. É com base neles, os julgamentos, que o *eu* se exterioriza e se mostra. A boa disposição do agente nas escolhas e decisões éticas é a disposição do bem julgar. Mais uma vez diz Epicteto,

[...] apenas o ato que procede de julgamentos corretos é bem feito, e o que procede de julgamentos incorretos é mal feito. No entanto, até que você aprenda o julgamento pelo qual um homem executa cada ato, não elogie nem culpe o ato. Pois um julgamento não é prontamente determinado/discernido [κρίνεται] pelas coisas externas³⁰⁸.

Por isso, para saber a intenção ou a disposição do agente, é necessário ter conhecimento sobre seus julgamentos, perguntar a ele, e não o julgar somente pelos atos ou pelas consequências de suas ações. Os *dogmata* estão inseridos dentro do agente e não nas coisas exteriores³⁰⁹.

Em uma palavra, não é nem a morte, nem o exílio, nem o trabalho, nem qualquer coisa que seja a causa do que fazemos ou do que não fazemos, mas apenas nossas opiniões (*hypolēpsis*) e julgamentos (*dogmata*)³¹⁰.

³⁰⁷ Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*. D IV.VII.14.

³⁰⁸ Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*. D IV.VIII.3-4.

³⁰⁹ Aqui está explícita a ética das virtudes em contraposição à ética das ações, não importando o que deve ser feito, mas a disposição interna do agente.

³¹⁰ Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*. D I.XI.33.

Aquele *eu* que age ou decide não agir, i.é., a atividade da *proaïresis*, tem como matéria seus *juílgamentos*. É por isso que Epicteto afirma que somente a *proaïresis* pode superar a *proaïresis* pois somente um novo juílgamento pode superar outro juílgamento, i.é., a *proaïresis* supera a *proaïresis* ao recolocar um juílgamento no lugar do outro³¹¹. Ou seja, o caráter moral de um indivíduo é revelado por seus juílgamentos. Em D III.II.12, “Pois um ser humano não é algo como uma pedra ou um pedaço de madeira a ser apontado com um dedo, mas quando alguém mostra seus juílgamentos, então mostra-o como um ser humano³¹²”. Por isso, podemos dizer, junto com alguns autores, que compreender os juílgamentos de alguém (seus *dogmata*) é compreender o *interno* desse alguém, sua parte mais íntima, seu *eu*. Em III.I.42-43 diz Epicteto, “[...] faça bela sua *proaïresis*, retire os juílgamentos sem valor”³¹³. Diz Allan Browning,

Nesse sentido, então, os juílgamentos são o *eu*, uma vez que constituem tudo o que é verdadeiramente relevante sobre uma pessoa, e esse caráter relevante transparece na realização de juílgamentos e nas ações que deles decorrem³¹⁴.

Neste sentido, não podemos julgar pelas aparências, nem somente pelos atos, mas pela disposição interna do agente, i.é., seus juílgamentos, por aquilo que ele é enquanto atividade da *proaïresis*. Também vale salientar que para Epicteto o bem e o mal moral estão determinados pelos *juílgamentos* dos quais o indivíduo age, e o lugar do bem e do mal moral são as coisas *proairetika*, aquelas das quais são *eph’hēmin*, portanto a *proaïresis*. Diz ele,

Por que, o que é o que está chorando e suspirando? Um juílgamento. O que é o infortúnio? Um juílgamento. O que são conflitos, desacordo, repreensão (*mempsis*), acusações, impiedade, tolice? São todos juílgamentos, e nada mais, e juílgamentos sobre coisas que estão fora da província da *proaïresis* (*tōn aproairetōn*), como sendo coisas boas ou más. Deixe alguém transferir esses

³¹¹ Stephens escreve, “A concepção de *prohaïresis* de Epicteto (como o que eu gostaria de chamar de *self*) é uma invenção deliberada destinada a abrir espaço para a responsabilidade moral dentro do rígido determinismo material do universo estoico. Esta inovação é a tentativa de Epicteto de salvar a liberdade do *self*, que é uma condição *sine qua non* para a agência voluntária e, portanto, responsabilidade moral”, STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus ana happiness as freedom*, p. 26.

³¹² OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*.

³¹³ “κόσμηι σου τήν προαίρεσιν, ἔξαιρε τὰ φαῦλα δόγματα.”

³¹⁴ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*. D. Phil, Trinity, Balliol College, 1998, p. 110.

juílgamentos para assuntos que estão dentro da província da *proaĩresis* (ta *proairetika*), e garanto que ele será firme e constante, qualquer que seja o estado das coisas ao redor dele³¹⁵.

Portanto, os juílgamentos (*dogmata*) são a parte em Epicteto que afirmam mais veementemente a *proaĩresis* como *eu*³¹⁶, no sentido de uma autorreferência. Esse *eu* que julga e age é a atividade da *proaĩresis*.

3.2 Definição *proaĩresis*

“Não é fazendo ouvir a nossa voz, mas permanecendo são de mente que preservamos a herança humana.” - (1984, George Orwell)³¹⁷.

Vale lembrar que o escopo de nossa decisão por essas relações com a *proaĩresis*, e não por outras, foi o âmbito da divisão ética estoica entre *kathēkonta* e *katorthōmata* e também nossa decisão de delinear essa pesquisa dentro do horizonte dos *kathēkonta*, pois esses são *atos* na realidade fora de nós e é neles que queremos compatibilizar a *proaĩresis*. Isso, como dito antes, deixa de fora alguns pontos importantes da ética estoica que tem mais a ver com os *katorthōmata* - o sábio -, como as relações com a natureza divina, a física-metafísica e o *telos* perfeccionista do *orthos logos*.

Fizemos, então, algumas relações conceituais das quais nos mostram a importância e a abrangência da *proaĩresis* na ética de Epicteto, a ponto tal de chamarmos a *proaĩresis* como a própria ética desse filósofo. Todas as outras potências/capacidades/faculdades estão à serviço da efetivação do bom uso da *proaĩresis* e esta, ao mesmo tempo, de forma recursiva, trabalha para o bom uso dessas potências/capacidades/faculdades. Voelke diz que a *proaĩresis* tem supremacia frente às outras funções em dois níveis: 1) as funções de ouvir ou ver ou as funções inatas ou habilidades técnicas adquiridas seriam funções de

³¹⁵ Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*. D III.III.18-19; cf. também III.V.4. Nesta última frase Epicteto afirma a ideia de Sócrates de que um homem bom não pode ser prejudicado, descrita na frase “ἐμε μὲν γὰρ οὐδὲν ἄν βλάψειεν οὔτε Μέλιτος οὔτε Ἄνυτος [A mim nada pode prejudicar tanto Meleto quanto Ânito]”, na Apologia 30 C-D, sendo que aquele que é bom, que desenvolve sua fortaleza interna, automaticamente vive bem independente das externalidades.

³¹⁶ André-Jean Voelke afirma, “Nós não vamos parar por aqui, porque já sabemos que a *proaĩresis* é julgamento”, em VOELKE, A-J. *L'Idée de Volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973, p. 149.

³¹⁷ Esta frase de George Orwell resume, de certa forma, a ideia epictetiana de “saúde” de cada indivíduo e, conseqüentemente, de toda humanidade.

segundo tipo por serem estritamente limitadas às suas funções e por serem incapazes de julgarem a si mesmas sobre o bom ou mau uso/atividade delas mesmas e nem conhecerem a si mesmas. Somente a *proaïresis* é capaz de julgar o certo/errado dessas habilidades técnicas e somente a *proaïresis* é capaz de conhecer a si mesma ; 2) em relação ao desejo, ao impulso (*tendance*) e ao assentimento – funções superiores -, a *proaïresis* não tem uma relação como as que tem com as habilidades técnicas acima mencionadas, como um dirigente que utiliza de seus servos, mas está como um poder presente no interior mesmo dessas funções superiores, às quais, assim, as dirige³¹⁸. Por isso ela é o centro de referência da *personalidade moral* a qual toma posição frente à realidade³¹⁹. No entanto, dentre essas relações apresentadas acima, podemos tirar alguns pontos fortes que delineiam de forma substancial a *proaïresis* e sua atividade ética aos *kathēkonta*. Para isso vamos tentar definir melhor a *proaïresis*.

Em primeiro lugar não fica claro se a *proaïresis* é uma faculdade/potência/atividade/capacidade ou se a *proaïresis* é uma referência da totalidade daquilo que sou. Nós iremos ficar com a segunda possibilidade e justificaremos porque tratamos a *proaïresis* como um uma referência àquilo que chamamos de *eu*³²⁰ ou *personalidade moral*. Diz Diogo da Luz,

Ainda sobre aquilo que está sob nosso poder (*eph' hēmin*), algo que Epicteto faz questão de salientar é a nossa capacidade moral de eleger uma coisa em detrimento de outra. É a capacidade de assentir a algo sob a perspectiva do que se considera ser o bem ou o mal. Para o filósofo, isso corresponde ao que nós somos de fato, pois não diz respeito somente a uma característica humana, mas também àquilo que constitui o nosso próprio “eu”³²¹.

Uma autorreferência contínua pode ser uma boa noção daquilo que seja um *eu* ou *personalidade moral*, e não é diferente disso quando Epicteto afirma a concepção de

³¹⁸ VOELKE, A-J. *L'Idée de Volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973, p. 152.

³¹⁹ Essa tomada de posição frente à realidade se dá através do correto uso das *phantasiai*, umas das funções/atividades/potências da *proaïresis*. E, através dela, os julgamentos (*dogmata*) sobre os quais assentiremos ou não.

³²⁰ Algumas traduções da *proaïresis* por alguns estudiosos do estoicismo de Epicteto: A. A. Long traduz por *caráter moral* (*moral character*), para André-Jean Voelke *proaïresis* (ele escreve *proahaïresis*) é a faculdade da escolha primordial, “O projeto que orienta nossa existência moral enraíza-se por si mesmo em uma escolha primordial. Esta escolha, Epicteto chama *prohaïresis*”, em VOELKE, André-Jean. *L'Idée de Volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973, p. 142.

³²¹ DA LUZ, D. *Páthos: distúrbio passional e terapia em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p.68.

*proaïresis*³²². Referenciar-se a si próprio continuamente em um espaço de tempo contínuo é trabalho da *proaïresis*. E por que ela faria isso? Em função do aperfeiçoamento moral. Sem essa referência contínua do si mesmo em relação às representações, ao julgamento, aos assentimentos e às paixões ou boas paixões, não há aperfeiçoamento interno nem se desenvolve a personalidade moral.

Sendo a *proaïresis* uma referência a si mesmo e sendo a ética de Epicteto uma ética das virtudes, deve-se ter em conta a situação particular desse indivíduo no contexto e considerar essa circunstância a partir de si mesmo nestas situações. Em D I.II.7 ele diz que para um indivíduo poder avaliar a conduta racional e não racional (*eulogon* e *alogon*) não deve apenas visar as coisas exteriores, mas outra fonte de valor, seu *papel particular* [*kata to prosōpon heautu hekastos*]³²³. Gill usa em seu livro o termo *o eu estruturado* (*the structured self*) e combina com aquilo que pensamos ser a característica complexa da *proaïresis*, i.é., uma unidade particular – voltada ao indivíduo concreto – complexa e estruturada de faculdades, atividades e potências interligadas³²⁴.

Parece que essa ênfase sobre a *proaïresis* a coloca no campo objetivo da interioridade humana, naquilo que efetivamente é *eph'hēmin*, i.é., um núcleo individual e intrasferível do qual seja referido à própria pessoa quando essa se refere a ela mesma e suas capacidades, habilidades, potencialidades mentais, cognitivas, intelectuais e morais. Pode ser que essa seja uma estratégia pedagógica de Epicteto para dar ênfase justamente àquilo que *não é proaïresis*, portanto, àquilo que *não é eu*: corpo, matéria, reputação etc.

³²² A. A. Long considera a *proaïresis* como “[...] o locus do eu (*self*) persistente”, em LONG, A. A. *Stoic Studies*. Los Angeles, EUA: University of California Press, 1996, p. 276.

³²³ Para Epicteto o ser humano é capaz da autorreflexão racional e assim pode se dispor internamente à construção de si mesmo. Diz Richard Sorabji, “Há tal coisa como *self*? Na filosofia analítica, isso tem sido frequentemente negado. Na Alemanha, Nietzsche negou e levantou essa negação a outra geração de negações. Ambas tradições têm sido influenciadas direta ou indiretamente pela negação anterior de David Hume. Os budistas têm estado em conflito por mais de dois milênios com outras escolas indianas na preocupação de suas visões de que não há um *self* contínuo. Assim, há ceticismo em todas essas tradições. Na psicologia e na psiquiatria também, várias escolas têm fragmentado o *self* de seus pacientes ou de todos”, SORABJI, R. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006, p. 17. A. A. Long escreve, “A primeira premissa deste livro é que compreender a nós mesmos - nossas naturezas, capacidades e possibilidades - é a coisa mais difícil do mundo e, ainda assim, infinitamente fascinante, porque não pode ser resolvida por pesquisa empírica. Não há fatos para decidir, de uma vez por todas, se a mente é parte do corpo, se é uma substância espiritual ou um epifenômeno do cérebro. Ainda não sabemos, no sentido científico, o que é consciência”, em LONG, A. A. *Greek Models of Mind and Self*. London: Harvard University Press, 2015, p. 1.

³²⁴ O contraste com outras visões são daquelas das quais considera o *eu* enquanto tendo uma essência fundamental ou que identificam aspectos que se combinam como a razão ou emoção ou *corpo* e *alma*. Percebendo o *eu* como um núcleo estruturado o estoicismo não dá muita margem para a fragmentação ou desestruturação do todo em função de apenas uma parte do *eu*. O que importa são as relações e as ligações entre as faculdades/atividades/potências. Há uma relação de domínio ou de governo, com o *hēgemonikon*, mas é na relação com o todo que ele tem seu valor no sistema estruturado do *eu*.

Ser alguém é *ser* em e no desenvolvimento de seu caráter, de sua excelência, de sua natureza, de sua personalidade, todas referidas ao *aperfeiçoamento moral*. E todas essas excelências resumem-se à interioridade do e no ser humano. Diz A. A. Long,

Filósofos helenísticos compartilhavam um interesse geral em internalizar completamente a felicidade; o projeto deles era fazer a felicidade depender essencialmente do caráter moral e das crenças do agente e, assim, minimizar ou descontinuar sua dependência de contingências externas³²⁵.

Ser é igual a *ser moral*. Um *ser* que é amoral não é *ser*, pelo menos não um *ser humano*³²⁶. A *proaïresis* é a faculdade/potência/atividade/capacidade da qual toda estrutura da qual poderíamos referir a um *eu* ou *personalidade moral* está conectada: seja naquilo que devemos desejar ou não desejar, nas escolhas e recusas ou no assentimento ou não assentimento a uma representação³²⁷.

Em relação íntima com a *proaïresis*, que de certo modo a fundamenta, está o *logos*. Em relação da *proaïresis* com o *logos* Voelke escreve,

³²⁵ Long (1996: 30), in STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus and happiness as freedom*. Great Britain: Continuum, 2007, p. 1.

³²⁶ Assim como Epicteto referencia o *eu* com a *proaïresis*, ele admite que somente o ser humano é *proaïresis* e, portanto, somente o ser humano é dotado das virtudes necessárias ao aperfeiçoamento moral. As virtudes – prudência, coragem, sabedoria e justiça – são virtudes humanas e não de qualquer outro ser. *Aretê*, virtude ou excelência, são atividades do ser humano bom, daquele que efetiva o correto uso das representações, o correto juízo acerca das coisas, o correto assentimento e o correto impulso. O *mau* ser humano não tem virtudes, apenas vícios, portanto o *mau* ser humano não pode nunca ser prudente, corajoso, sábio ou justo. O ser humano *mau*, ao pesar prós e contras ou saber o momento certo de realizar uma maldade ou ato vicioso, não é prudente, pois só os homens *bons* são virtuosos e prudência é uma virtude. A excelência ou virtude (*aretê*), para os estoicos, não está destacada do *bem*, portanto um cavalo que corre bem não será virtuoso no sentido de *aretê*, será no máximo habilidoso.

³²⁷ Allan Browning escreve, “Podemos observar que Epicteto traz para a ideia estoica do *selfe* da identidade humana uma série de ênfases que parecem (se não realmente originais de seu pensamento) representar novos desenvolvimentos no ensino da escola estoica. A diferença fundamental, como observamos, está na identificação explícita e inequívoca de Epicteto do eu humano com a mente, representada pela ‘faculdade racional’ ou *prohaïresis*. Epicteto rejeita a ideia de que o verdadeiro eu possa abranger o corpo em qualquer sentido. Não, como alguns no mundo antigo afirmaram, porque o corpo era uma fonte de corrupção, mas porque estava fora de nosso poder, de acordo com o entendimento de Epicteto desse termo”, em GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*. D. Phil, Trinity, Balliol College, 1998, p. 155. Isso, de certa forma, vai além da *oikeiōsis* no sentido de que há uma *apropriação* do corpo, e isso Epicteto não nega, mas não delimita a real fronteira de nosso *eu*. É a *proaïresis* e não a *oikeiōsis* que delimita a real fronteira de nosso *eu*. Porque o *eu* não é apenas uma questão de ações [ou impulsos] para a vantagem de algo, no caso a sobrevivência, mas o *eu* se dirige ao *bem*. Aqui vemos o *perfeccionismo* radical de Epicteto na perfeita realização do *eu*. E qual o conteúdo desse *eu*? Os *juízos*. Essa é a diferença entre o racional e o não-racional, sendo a *oikeiōsis* no âmbito ainda do não-racional e por isso é preciso ir além dela.

As passagens onde Epicteto identifica o homem [o ser humano] à *proaïresis* não nos deve fazer esquecer que muitas vezes ele afirma junto com toda a tradição estoica que o homem [o ser humano] é *logos*³²⁸.

E sobre a relação da *proaïresis* com o *hēgemonikon*, escreve Voelke,

Todavia, o termo *proaïresis* [*prohaïresis*] enfatiza fortemente um aspecto que os termos *logos* ou *hēgemonikon* não marcam no mesmo grau. Ele assume um significado muito ativo e designa um ato ou o poder ou função que preside a execução desse ato³²⁹.

A própria *alma* (*psychē*) é substituída pela *proaïresis* em Epicteto, coloca Voelke³³⁰. E é sobre ela, a *proaïresis*, que está a divisão ontológica-ética daquilo que é agência nossa (*eph' hēmin*) e daquilo que não é agência nossa (*uk eph' hēmin*). Se ela não é nosso centro de atividade do aperfeiçoamento moral, ela é uma parte deveras importante desse sistema. Sem contar que passa obrigatoriamente por ela o *telos*, qual seja, a *eudaimonia*, a serenidade, a harmonia com a natureza, o bem, a liberdade ou, no nosso caso, os *atos adequados sociais morais de acordo com a natureza*. Por isso que parece que a *proaïresis* é uma faculdade ou complexo de faculdades/potências/atividades/capacidades que estão ligadas entre si perfazendo aquilo que determina a natureza humana em sua essência, não sendo apenas uma faculdade do querer (*βούλησις bulēsis*) ou da escolha ou da preferência ou do exame lógico. É, nas palavras de Gill, um *eu estruturado* ou como coloca Brad Inwood, a *personalidade moral*³³¹ ou como Voelke *pessoa moral* (*personne morale*)³³². Todas as definições dão conta de um poder supremo no ser humano, poder esse que define o *eu* mesmo de cada

³²⁸ VOELKE, A-J. *L'Idée de Volonté dans le Stoïcisme*, p. 154.

³²⁹ *Ibidem*

³³⁰ Cf. VOELKE, A-J. *L'Idée de Volonté dans le Stoïcisme*, p. 153. Também A. A. Long escreve que Isócrates, contemporâneo de Platão e da concepção de que a alma (*psychē*) é superior ao corpo (*soma*), associa, em seus escritos, a força de liderança da alma sobre o corpo. Escreve Long, “Um século depois, os filósofos estoicos usaram a palavra de Isócrates ‘adequado para comandar’ (*hēgemonikon*) como seu nome para a parte principal da alma, o que significava a mente ou intelecto distinto de nossas faculdades sensoriais e funções metabólicas”, em LONG, A. A. *Greek Models of Mind and Self*. London: Harvard University Press, 2015, p. 89. Também vale considerar o que escreveu André-Jean Voelke sobre *hēgemonikon* em Epicteto, “As suas *Diatribes* distinguem habitualmente três funções do *hēgemonikon*, o desejo (*orexis*), a tendência [ou impulso] (*hormē*), o assentimento [*synkatathesis*], que definem ao mesmo tempo os três domínios ou temas (*tópoi*) fundamentais da filosofia”, em VOELKE, A-J. *L'Idée de Volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973, p. 132.

³³¹ Cf. INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. New York: Oxford University Press, 1985.

³³² VOELKE, A-J. *L'Idée de Volonté dans le Stoïcisme*, p. 153.

um. Todas essas atividades/potencialidades/faculdades/capacidades perfazem a *proaïresis*, assim como perfazem uma noção integral de *eu*, mas nenhuma delas sozinha dá conta da integralidade da *proaïresis*. Quando pensamos o *eu* muitas vezes pensamos o *eu* empírico o qual se diferencia do *outro*, do *alheio* em suas características de posição e matéria. Mas o *eu* do qual Epicteto descreve com a *proaïresis* é o *eu*, digamos, *universal*, aquele *eu* que é independente de matéria e posição. Hiérocles insiste que somos uma constituição de mente e corpo³³³, já Epicteto insiste que somos *proaïresis* e não corpo. Isso não torna Epicteto um dualista, mas sua ênfase de importância é na *proaïresis*.

Allan Browning escreve,

[...] os estoicos podem conceber uma variedade de funções mentais (faculdades) ocorrendo dentro da mente ou alma, às quais, não obstante, também podem ser descritas como o trabalho de uma única consciência racional: ela mesma uma “faculdade racional”. Epicteto escolhe chamar essa consciência de *prohaïresis* ou “uso de impressões”, e nossa capacidade humana de ser consciente dessa forma um “poder” ou “faculdade” de usar impressões³³⁴.

³³³ Escreve Allan Browning, “Hiérocles nos diz que o ponto central do círculo é a mente (*dianoia*), e que o primeiro círculo, que contém o corpo e suas partes, ‘quase o toca’. Essa expressão é bastante impressionante. Embora o corpo tenha a relação mais íntima com a mente no centro do círculo, ele é, no entanto, distinto desse centro e, por assim dizer, está em uma relação semelhante, embora mais próxima, à mente como aquela desfrutada pelas várias categorias de outras pessoas. Enquanto o próprio Hiérocles define o *self* como composto, ele abre a porta para a possibilidade de que se possa restringir o *self* à alma e suas atividades, como encontramos em Epicteto”, em GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetu*, p. 118. Assim está em Hiérocles, “πρῶτος μὲν γάρ ἐστι κύκλος καὶ προσεχέστατος, ὃν αὐτός τις καθάπερ περὶ κέντρον τὴν ἑαυτοῦ γέγραπται δianoian· ἐν ᾧ κύκλῳ τό τε σῶμα περιέχεται (rodeia, envolve) καὶ τὰ τοῦ σώματος ἕνεκα παρελημμένα”.

³³⁴ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*, p. 25-26.

Ela parece identificar o indivíduo como agente, como portador de pensamentos, julgamentos, desejos, decisões e emoções, em suma, o *eu*³³⁵ ou a *personalidade moral*³³⁶, i.é., o princípio de sua individualidade. Escreve Allan Browning,

Uma imagem emerge da *prohairesis*, não simplesmente como um ato individual de escolha ou intenção, mas como um estado de espírito contínuo que pode se alterar de acordo com a maneira como age sobre si mesmo ao agir sobre o mundo ao seu redore, portanto, representa o intelectual e estado moral em que a alma individual se encontra³³⁷.

Para Allan Browning a *prohairesis* governa as funções conativas da alma como o impulso, o desejo, a repulsa, a aversão, a preparação, o propósito e o assentimento,

Com exceção do assentimento mencionado por último, essas são as que podem ser chamadas de funções “conativas” da alma: por meio dessas funções, a mente trabalha para expressar nossos desejos e vontades e para iniciar nossas ações. Epicteto insiste que essas funções são governadas pela ‘faculdade que usa impressões’, ou *prohairesis*³³⁸.

E é esse papel abrangente que a *prohairesis* tem em Epicteto que permite a ele dizer que o bem (*telos*) é um certo tipo ou estado da *prohairesis*.

³³⁵ Não há uma relação direta da palavra *prohairesis* com a nossa moderna concepção de *vontade*. Esta última não tem uma palavra para ela em grego, embora há palavras para *desejo* e *querer*. Como afirma Max Pohlenz, “Sua língua [grego] nem mesmo tem uma palavra que corresponda nesse sentido à nossa vontade; a expressão de um homem obstinado em grego é intraduzível, só pode ser para fraseada. Claro, até o homem grego conhece um valor e um desejo, mas sempre tendo em mente um objeto ou atividade procurada ou desejada” (p.252), i.é., o querer e o desejar é sempre intencional, ou seja, voltado a um objeto externo fora de si. Não é uma força interna da *psychē*, como é para nós contemporâneos, que é a fonte do impulso. Para os gregos, o ser humano não tem o impulso a algo exterior por força da vontade interna ou força interna de sua própria *psychē*, mas, o impulso passa pelo conhecimento do bem e a faculdade que têm a agência para valorar, ou seja, emitir um *juízo*, ao objeto externo em referência ao bem (seja o fim último – *kathōmō* - ou o bem conforme à natureza - *kathēkon*), é a *prohairesis*. Cf. Epicteto em D II.XXIII.10 ss, onde ele pergunta, “Qual a faculdade que direciona o olhar, a visão e o interesse para um lado ou outro? A *prohairesis*”. Ela, então, direciona, não a *vontade*, mas o reto conhecimento do bem e do mal o qual gera o *impulso*.

³³⁶ Hijmans Jr. Define a *prohairesis* de *escolha*, mas, diz ele mesmo, em passagens específicas de Epicteto ela passa a ser mais do que *escolha* e pode ser vista como *natureza moral (moral nature)*, em D I.XVIII.8, D I.XXX.4, D I.XIX.8, D IV.V.32, D I.XXIX.1., D II.II.2. Cf. HIJMANS JR, B. L. ἈΣΚΗΣΙΣ: *notes on Epictetu's educational system*. Assen, Netherlands: Koninklijke Van Gorcum & Comp. N. V., 1959.

³³⁷ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*, p. 13.

³³⁸ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*, p. 42.

Para Cosimo Costa a *proaïresis* identifica de forma quase tangível a efetivação tanto da comunhão com Zeus, quanto do *telos* da ética de Epicteto. É nela que se concretiza a liberdade (*eleutheria*) em comunhão com o *logos* humano e divino. Ele diz que a *proaïresis* é quase tangível “[...] porque tudo se derrama nela³³⁹”.

Ela é a responsável ou está no centro do movimento de unificação interna do indivíduo. Escreve Cosimo,

O eu que vê sua capacidade de querer ser implementada, o eu que vê seu status de acordo com a natureza, o eu que sabe fazer bom uso das representações, o eu que sabe como fazer viver o ἐφ’ ἡμῖν καὶ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν, o eu que aprendeu a pagar preços altos³⁴⁰.

Para finalizar, sendo a *proaïresis* um atributo da interiorização, é exatamente ali que devemos procurar exercer todas as virtudes. Não é à toa que Epicteto diz que o material de trabalho do indivíduo é sua mente ou pensamento [γῦν ἐμοὶ ὅλη ἐστὶν ἡ ἐμὴ διάνοια] e que nada fora dela é algo para ele, nem seu corpo insignificante, nem as partes dele, nem a morte, nem o exílio³⁴¹. Onde, então, está o bem [serenidade e florescimento humano]? Em você mesmo e não fora de você [αὐτὸ ἐν ὑμῖν ὄν οὐδ’ ἄν ἕξω].

³³⁹ COSTA, C. *La Paideia della Volontà – unna lettura della dottrina filosofica di Epitteto*, p. 89.

³⁴⁰ COSTA, C. *La Paideia della Volontà – unna lettura della dottrina filosofica di Epitteto*, p. 90.

³⁴¹ No livro sagrado hindu, Bhagavad Gītā, no canto 19 do capítulo II, diz Krishna a Arjuna, “Aquele que pensa, em sua ignorância: ‘Eu mato’ ou ‘Eu serei morto’, procede como criança que não tem conhecimento da verdade, porque o que *É* na realidade, é eterno, e o Eterno não pode matar nem ser morto”. Bhagavad-Gītā, trad. Francisco Valdomiro Lorenz, São Paulo: Pensamento, 1993. Guardada as diferenças de fundamentação teórica, principalmente sobre a física estoica e a metafísica por trás do Bhagavad-Gītā, muitas noções filosóficas têm entre eles um aproximação impressionante: a noção de que o corpo é apenas um instrumento ao verdadeiro *eu* é consonante em Epicteto e a filosofia religiosa hindu (canto 18 capítulo II do Bhagavad-Gītā, “[Krishna falando a Arjuna], “Estes corpos caducos, que servem como envoltórios para as almas que os ocupam, são coisas finitas, coisas do momento, e não são o verdadeiro homem real.”); o domínio dos sentidos (*aisthēsis*), a força do exercício interior (diz o tradutor da obra acima citada em nota 1 do capítulo I de Bhagavad-Gītā, “Também as forças *inimigas* são nossos amigos e mestres, pois por meio delas é que alcançamos a experiência: elas são os degraus pelos quais o homem sobe até ao conhecimento perfeito de si mesmo”, em franca concordância com a *askēsis* epictetiana e concordante com a definição de autotransformação da filosofia antiga na concepção de Pierre Hadot, cf. HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Lorraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, Coleção Filosofia Atual, 2014); o domínio da mente através de práticas diárias (Epicteto constantemente admoestava seus pupilos que sabedoria não era ler muitos livros de Crísipo, mas colocar em prática suas doutrinas. No canto 42 do capítulo II do Bhagavad-Gītā, diz Krishna, “Muitos há que, saciando-se com as letras (ou com o sentido exterior, superficial) das Sagradas Escrituras [*Vedas*] e doutrinas, e não podendo perceber o seu verdadeiro sentido interior, acham grande deleite em controvérsias técnicas a respeito de texto, em definições monstruosas e abstrusas interpretações”. A prática do *yoga* é a união entre a sabedoria filosófica dessa doutrina e a prática mental e corporal que nela está inserida. Saber teórico sem prática não tem valor); a sabedoria divina (canto 28 capítulo II do Bhagavad-Gītā, “[Krishna falando] Aqueles que carecem da Sabedoria Interior, ignoram de onde viemos e para onde vamos; conhecem só aquilo que é transitório”); a parte divina no humano (assim como o estoicismo em geral pensa que o divino permeia

Esse poder de acesso interior às faculdades é o que dá a percepção ou perspectiva de primeira-pessoa ou a visada do mundo através da experiência em primeira-pessoa. A *proaïresis* enquanto *eu* é essencialmente individual. Neste sentido está sempre “com” o indivíduo e torna-se, portanto, *moral*. Charles Taylor escreve sobre a importante mudança na doutrina da *vontade* (*will*),

todas as coisas, no canto 17 do capítulo II do Bhagavad- Gītā, “Sabe que o Ser Absoluto, de que todo o Universo tem o seu princípio, está em tudo, e é indestrutível”); a busca da verdade (ou daquilo que é *real* ao invés de *maya* no Bhagavad- Gītā e outras obras deles, como os *Vedas* ou o *Mahābhārata*. Diz Krishna no Bhagavad- Gītā, “Deixe longe de ti os cuidados mundanos e a avidez de possessões materiais. Concentra-te em ti mesmo, e não te entregues às ilusões do mundo finito”); o domínio das paixões (Diz Krishna, “[aquele que] nele não tem parte a ira, nem o medo nem as paixões; ele merece o nome de sábio”. Em concordância como o estoicismo que vê as *paixões* como reações irracionais da *alma* e, portanto devem ser extirpadas para darem lugar às *boas paixões* ou *eupatheiai*); a hierarquização da natureza superior e inferior, sendo a primeira a *alma* (*kunti* do qual Arjuna é filho e por isso divino) ou a *proaïresis* em Epicteto, pois é nossa parte divina doada por Zeus, e a segunda o corpo ou a matéria (e é no trabalho interior – a *interiorização* – onde se busca e é o lugar da sabedoria, da liberdade e da imortalidade (no caso do Bhagavad- Gītā). Diz Krishna, “Quando um homem chegou a possuir a verdadeira sabedoria espiritual, é semelhante à tartaruga que encolhe para dentro da casa os seus membros”); a busca do estável e firme que está na *mente* ou em relação com a parte divina e não nas coisas sensíveis e mutáveis. Enfim, uma gama de pontos de interseção entre o pensamento estoico e epictetiano (principalmente), e a filosofia ou religião oriental e, principalmente, hindu. Afora outros temas dessas filosofias das quais também são discutidas e pensadas no ocidente como as questões do uno e múltiplo, imortalidade da alma ou não, lógica, teoria do conhecimento, metafísica, etc., a filosofia oriental, no geral, como diz Wing-tsit Chan, “[...] eles não estão muito interessados nos problemas da vida após a morte. Eles estão muito ocupados com os problemas deste mundo. Tanto Buda quanto Confúcio se recusaram a responder a perguntas sobre a vida após a morte: o primeiro explicou que um médico não tem tempo para discussões metafísicas, e o segundo disse que se não conhecemos a vida não podemos esperar conhecer a morte. As filosofias orientais preocupam-se principalmente com o homem”, em WING-TSIT, *C. Filosofia del Oriente*. Trad. Jorge Hernández Campos y Jorge Portilla, México: Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 22-3. Também há um aspecto fortemente cognitivista na filosofia hindu, pois é do *conhecimento* e diferenciação do *real* da *ilusão* que o praticante da filosofia hindu atingirá sua unidade divina novamente. O próprio Bhagavad- Gītā é um tratado religioso-filosófico fundamentado no conhecimento das coisas e sobre essas coisas que Arjuna está a aprender de seu grande mestre, Krishna. Diz Krishna no Bhagavad- Gītā, “Por muito importante que seja a tua reta ação, o primeiro lugar pertence sempre ao reto pensamento”, - as práticas de *yoga* – que significa *união*, i.é., *yogi* é aquele que realizou sua união consciente com a alma divina – servem ao propósito, também, de treinar a *mente* a estar apta a perceber e lidar com essas verdades divinas. No entanto, como diz Krishna no Bhagavad- Gītā, a filosofia do *Yoga* tem como fim último a libertação das cadeias das ações, evidentemente, deste mundo material – canto 39 do capítulo II - Cf. DASGUPTA, S. *Yoga as philosophy and religions*. London: The Mayflower Press, 1924). Outro aspecto bastante afim com Epicteto é o desprezo aos acontecimentos exteriores – à *fortuna* ou *tychē* para o filósofo ocidental. No canto 15 do capítulo II do Bhagavad- Gītā Krishna diz sobre as coisas temporárias e inconstantes que os sentidos (não educados - *apaideutos*, como diria Epicteto) são arrebatados, “O homem que não se deixa mais atormentar por essas coisas, - que se conserva firme e inabalável no meio do prazer e da dor, - que possui a verdadeira igualdade de ânimo: esse, crê-me, entrou no caminho que conduz à imortalidade”, no caso de Epicteto, diria ele, que o conduz à *liberdade*. A grande diferença que se encontra nessas duas filosofias é que em Epicteto ele afirma que a mente ou o humano-divino que se exercita tem capacidade e *pode* compreender e perceber o divino em sua plenitude, contemplar o divino nele mesmo e aqui na terra ou nesta vida, sem necessidade de haver um outro-mundo ou outro-eu além do qual deve dirigir seus esforços e sua ética. No canto 29 do capítulo II do Bhagavad- Gītā, diz Krishna sobre o Espírito ou Ser Eterno, “Mas a mente mortal não compreende esse mistério, nem o conhece em sua natureza verdadeira e essencial, apesar de tudo o que foi dito, ensinado e pensado a seu respeito”. A metafísica por trás de ambas as filosofias é que as separa claramente, mesmo que suas *técnicas de bem-viver* se achem, de alguma forma, ligadas ou muito próximas.

A primeira foi trazida pelos pensadores estoicos. Eles deram um lugar central à capacidade humana de não assentir ou assentir (*choose*). [...] Mais tarde Epicteto desenvolveu uma doutrina similar usando o termo aristotélico *prohairesis*, o qual pode ser traduzido por ‘escolha moral’. [...] O destaque deste poder de escolha ou assentimento é uma das fontes do desenvolvimento da noção de vontade (*will*), e há também uma importante mudança na visada moral ao fazer esta [*prohairesis*] a faculdade humana central. O que é moralmente crucial sobre nós é não apenas a natureza universal ou o princípio racional o qual compartilhamos com os outros, como com Platão e Aristóteles, mas agora também o poder de assentir, o qual é essencialmente em cada caso meu³⁴².

Neste sentido, *prohairesis* contribui para a noção de uma identidade individual comprometida no tempo e na interioridade. Escreve Cosimo Costa,

Certamente a razão é um grande presente, a liberdade é um grande presente, mas a προαίρεσις é o presente dos presentes, é o melhor presente que Zeus deu ao homem, pois está combinado com a razão, a liberdade, a vontade³⁴³.

Toda direção do *bem* é do interno para o externo, nunca ao contrário. A boa disposição interna qualifica a relação com o externo. Em uma má disposição interna não há algo de externo que amenize ou surta efeito no interno, pois a via de relação é sempre única: do interior para o exterior. Conheça-se a si mesmo, cuide de si mesmo pode ser resumido, em Epicteto, conheça e cuide de sua *prohairesis*. Para alcançar o *telos* é necessário que o indivíduo tome conhecimento de sua *prohairesis*, suas características naturais e sua comunhão com o divino. É uma necessidade mas não uma obrigação. Se não o fizer, pois não é um dever, não o faça, mas não reclame de infelicidade, perturbação e angústia³⁴⁴. Como ponto fundamental da essência do indivíduo, a *prohairesis*, o indivíduo necessita, para aproximar-se dela, diz Cosimo,

³⁴² TAYLOR, C. *Sources of the Self: the making of the modern identity*. Massachusetts: Harvard University Press, p. 137. *Assentimento e representação (phantasia)* são dois aspectos novos que o estoicismo trouxe para a “filosofia do *eu*”, se é que podemos chamar assim, fortalecendo a identidade pessoal com as faculdades ou disposições internas do agente. Embora não concordemos com a tradução e a grafia de *pro[h]airesis* (com *h*) de Charles Taylor, a ideia geral sobre a *prohairesis* enquanto *eu*, concordamos.

³⁴³ COSTA, C. *La Paideia della Volontà – unna lettura della dottrina filosofica di Epitteto*. Roma: Anicia, 2008, p. 94.

³⁴⁴ Em *Ench.* 48b1-48b2 “Sinais de quem progride: não recrimina ninguém, não elogia ninguém, não acusa ninguém não reclama de ninguém. Nada diz sobre si mesmo como quem é ou o que sabe. Quando em relação a algo, é entravado ou impedido, recrimina a si mesmo. Se alguém o elogia, se ri de quem o elogia. Se alguém o recrimina, não se defende. Vive como os convalescentes, precavendo-se de mover algum membro que esteja se restabelecendo, antes que se recupere. Retira de si todo o desejo e transfere a repulsa unicamente para as coisas que, entre as que são encargos nossos, são contrárias à natureza. Para tudo, faz

[...] tomar consciência de ter um *eu* que tem em si a capacidade de ser livre, tomar consciência de um *eu* que tem uma razão em si, que, uma vez emancipada, poderá fazer bom uso de representações, de combinar pré-noções com casos únicos, para fazer compreender o ἐφ'ἑμῶν καὶ οὐκ ἐφ'ἑμῶν³⁴⁵.

A *proaïresis* é, portanto, o foco de nossa identidade pessoal. Distingue não somente o ser humano dos animais *alogon*, mas da busca racional da liberdade, felicidade e serenidade. Não é uma identidade com a *razão per se*, mas de um certo uso individual dela, de sua aplicação no uso das impressões e daquilo que está em nossa agência.

Jean-Baptiste Gourinat enfatiza a diferença do estoicismo antigo que Epicteto traz em relação à *personalidade moral* com o termo *proaïresis*.

Ao enfatizar que esses “atos de escolha (*prohairesis erga*)” (I, 22, 10) são o que depende de nós, Epicteto introduz três inflexões principais com respeito ao antigo estoicismo,

O primeiro é o novo papel que confere à *pro-hairesis*. Essa noção desempenhou um papel menor no antigo estoicismo, onde geralmente aparecia apenas como uma forma de impulso prático. [...] Epicteto inverte a relação entre escolha e o que depende de nós: para ele, só depende de nós a nossa escolha. Como resultado, a *prohairesis* se identifica com o meu e se opõe às coisas externas. É a única coisa que é irrestrita e que o próprio Zeus não pode restringir (I, 1, 23). A segunda inflexão é a oposição que ele estabelece entre o que depende de nós e o que não depende de nós. Os antigos estoicos já sustentavam que o assentimento está em nosso poder, mas Epicteto acrescenta os outros atos da alma a ele. E a noção aparece no antigo estoicismo no contexto da teoria do destino para reconciliar o determinismo e a responsabilidade humana. Este não é o papel desta distinção em Epicteto, pois ele nunca fala de destino: serve para distinguir entre o bem e o mal. O que depende de nós e de como o usamos é bom ou ruim, todo o resto é irrelevante. No entanto, a insistência nessa distinção dá a impressão (parcialmente falsa) de que Epicteto insiste mais do que seus predecessores na autonomia humana. A terceira consequência forte é que Epicteto não fala mais do preferível: tudo o que não se relaciona com o exercício dos atos da alma não é da ordem do bem ou do mal e é rejeitado no que não depende de nós. Epicteto parece assim renunciar aos preferíveis que temperavam o rigor do antigo estoicismo: o bem-estar material e a saúde parecem assim rejeitados numa indiferença sem preferência à qual acrescenta “os pais, os irmãos, os filhos, a pátria, aqueles com quem vivemos” (I, 22, 10). No entanto, este rigor só é aparente, porque a articulação entre a disciplina do

uso do impulso amenizado. Se parecer insensato ou ignorante, não se importa. Em suma: guarda-se atentamente como <se fosse> um inimigo traiçoeiro”. Também em *Ench.* 5b “É a ação de quem não se educou acusar os outros pelas coisas que ele próprio faz erroneamente. De quem começou a se educar, acusar a si próprio. De quem já se educou, não acusar os outros nem a si próprio”, em DINUCCI, A.; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto*. Ed. Bilingue. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

³⁴⁵ COSTA, C. *La Paideia della Volontà – unna lettura della dottrina filosofica di Epitteto*, p. 91.

desejo e a do impulso é estreita e dá um novo lugar ao amor aos outros. Somente se dominarmos o desejo e a aversão, poderemos controlar adequadamente o impulso e a repulsão e sermos capazes de nos relacionar com os outros de maneira *adequada*. [...] As relações, sejam naturais (pais, irmãos e irmãs), ou adquiridas ao longo da vida (a família que fundá mos, os nossos amigos, os nossos concidadãos), determinam os deveres que temos perante de outros. Abandonar o desejo e a aversão às coisas externas, portanto, não leva à insensibilidade e inação. Essa é a condição da razoável sensibilidade e do cumprimento de nossos deveres. Pois mesmo que tudo o que é externo a nós seja rejeitado na mais completa indiferença para que não o desejemos, nossas relações com os outros seres humanos determinam as ações que convém realizar por eles, mesmo que não dependam em nós³⁴⁶.

Nesta citação, Gourinat nos mostra a força do termo *proaïresis* em Epicteto e as diferenças que surgem a respeito dessa noção. Logo adiante falaremos sobre os *indiferentes* em Epicteto, mas na citação acima já vemos como a *proaïresis* lida com aquilo que é fora de seu âmbito: “[...] todo o resto é irrelevante”. E também, na parte final dessa citação de Gourinat vemos, o que será tratado com ênfase mais adiante, a relação da *proaïresis* com as relações que o indivíduo tem na sociedade, sejam naturais ou adquiridas.

Finalizando, não é unívoca qual designação que se pode dar à *proaïresis*, se ela é uma *potência*, uma *faculdade* ou uma *atividade*. Trataremos dela como uma combinação de todas essas, uma estrutura, mas com a ideia fundamental de que ela faz parte de nossa *interioridade* e independe das coisas e relações externas. Tentaremos mostrar que ela está ligada intimamente ao *aperfeiçoamento moral* e é por essa ligação (não somente por ela) que ela se liga aos *kathēkonta*³⁴⁷. A sanidade da *proaïresis* está vinculada à noção da diferenciação do *bem* e do *mal* e dos *aproairetika*. Se perde essa sanidade ela coloca o indivíduo no caminho da perturbação e das *paixões*. Perde a capacidade racional de perceber a realidade e de bem avaliar todas as coisas, inclusive os *atos adequados*.

3.3. Proaïresis e os indiferentes

³⁴⁶ GOURINAT, J-B. *Le Stoïcisme*. 5ª ed. Presses Universitaires de France: Paris, 2017, p. 96-98.

³⁴⁷ Estamos aqui fazendo um recorte da ação da *proaïresis* no âmbito dos *kathēkonta*, no entanto, para Epicteto a *proaïresis* é uma faculdade/potência/atividade livre e desimpedida por natureza. Seja pela natureza humana enquanto lugar de absoluta autonomia e autocontrole, ou pela natureza divina por ser uma faculdade/potência/atividade doada por Zeus. Ela, então, tem dupla característica de ser potencialmente inviolável a partir da atenção, exercício e prática do indivíduo (natureza humana) quanto ela tem princípios gerais divinos (natureza divina) dos quais podem e devem ser observados nessa prática.

Um ponto de desacordo inicial entre a *proaïresis* e os *kathēkonta* são as *coisas indiferentes*. Nos *kathēkonta*, é em direção aos *indiferentes preferíveis* que os *atos adequados* estão referenciados, e vimos que, nesta referência, estes *proēgmena* participam da virtude, portanto têm valor moral. Para a *proaïresis* em Epicteto, todos os *indiferentes* são amorais, estando dentro da moralidade apenas aquilo que é *proairetika*, ou seja, aquilo que está no âmbito de nossa agência – *eph'hēmin*. Todas as outras coisas não participam do par bem/mal sendo completamente indiferentes. Neste sentido, parece que Epicteto concorda com Aríston de Quíos e os cínicos colocando que entre a virtude e o vício não existe nada no meio. Para realizarmos a integralização entre essas duas éticas e oferecer uma ética das virtudes estoica temos que passar por essa dificuldade. Vamos ver um pouco melhor a relação entre a *proaïresis* e os *indiferentes* em Epicteto.

Para Epicteto, apenas o *bem* e *mal* estão na agência da *proaïresis* (*eph'hēmin*), portanto *proairetika*. Já os *indiferentes*, não estão na agência da *proaïresis* (*uk eph'hēmin*) e são, portanto, *aproairetika*. Então, como Epicteto trata desses *indiferentes* em relação à *proaïresis*?

Anthony Long coloca que, em relação aos indiferentes, Epicteto se depara com essas questões,

(1) Tais bens convencionais, como saúde e riqueza, são sempre e essencialmente benéficos para nós? (2) Eles são necessários para o florescimento humano [*eudaimonia*]? (3) Eles dependem de nós? (4) Eles são dependentes da mente? E (5) Eles estão em harmonia com a nossa natureza racional³⁴⁸?

Se dissermos “não” para todas essas perguntas então não podemos garantir o florescimento humano ao agir em direção a essas coisas. Essa é a conclusão geral do estoicismo. Também, inversamente, não teremos nenhum prejuízo ao não agir ou não obter essas coisas, pois elas não fazem parte de nossa *agência* interna, da *proaïresis*. Mas então, por que avaliá-las, algumas, como *preferíveis*? Naturalmente preferimos a saúde à doença, dizem os estoicos, então não podemos, de pronto, desconsiderar essas inclinações naturais no ser humano. Essas inclinações naturais nos dizem que algo de valor ou um bem relativo às circunstâncias ou à nossa natureza está em jogo, portanto não é *contra a*

³⁴⁸ LONG, A. A. (trad.). *How to be Free: an ancient guide to the Stoic life – Epictetus Encheiridion and Selections from Discourses*. New Jersey: Princeton University Press, 2018, p.16.

natureza preferir a saúde à doença ou a prosperidade à miséria. A questão é *não* fazer dessa inclinação natural um bem genuíno. Os *indiferentes preferíveis* têm valor relacional e não em si mesmos. Hadot diz,

O que caracteriza “ações apropriadas” é o fato de que elas parcialmente dependem de nós, já que são ações às quais se pressupõe uma intenção moral, e parcialmente elas não dependem de nós, já que seu sucesso articula não somente nossa vontade, mas também a de outras pessoas ou circunstâncias, eventos externos, e em última análise Destino³⁴⁹.

Mas Stephens levanta uma questão interessante acerca do bem genuíno ser apenas uma disposição interna do indivíduo ao dividir as coisas *proairetika* das *apopairetika*,

Mas por que a felicidade deve ser essa satisfação interna? No capítulo 1, observei que podemos facilmente imaginar um capitalista astuto que se destaca por acumular recursos externos. Vamos chamar essa pessoa de Trump. Trump tem um tremendo desejo por coisas externas. Ele é ganancioso por muitos ativos materiais. Ele almeja um poder político impressionante. Ele tem um desejo diabólico por sexo. Ele tem apetite pela comida mais suntuosa e pelo melhor vinho que o dinheiro pode comprar. Ele adora as roupas mais finas e elegantes. Ele se recusa a se contentar com menos do que os móveis mais luxuosos. Ele adora os carros, jatos e iates mais glamourosos e caros do mundo. Agora, e se por algum benefício incrível Trump conseguir adquirir todos esses opulentos interesses externos, encontrar um sucesso político extraordinário, ter sexo em êxtase gratificante sempre que quiser, e puder comprar o que seu pequeno coração desejar, ao menor capricho, no estalar de seu cartão de crédito? Certamente, uma pessoa tão sortuda ficaria feliz desde que seus desejos continuassem satisfeitos momento a momento e ele possa continuar fazendo o que bem entender. Pois o que é que toda pessoa está procurando? Viver em segurança, ser feliz, fazer tudo como ele deseja, não ser impedido, não ser sujeito a compulsão. Enquanto Trump obtém todos os recursos externos que deseja e evita com êxito todos os recursos externos que teme, por que ele deixaria de ser *eudaimon*? Por que Trump não seria o modelo do sábio perfeitamente feliz em vez de Sócrates³⁵⁰?

Uma das repostas apresentadas por Epicteto é que Trump estaria sempre à mercê do medo de não conseguir efetivar seu próximo desejo e assim, estaria à beira de cair naquilo que não queria cair, pois tudo que busca, embora o consiga, *pode* ser impedido por outrem ou por uma externalidade³⁵¹. Isto definiria, segundo nosso filósofo estoico,

³⁴⁹ HADOT, P. *What is ancient philosophy?* Trad. Michael Chase, London: Cambridge, 2002, p. 134.

³⁵⁰ STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus and happiness as freedom*, p. 143-4.

³⁵¹ Antônio Carlos de Oliveira Rodrigues escreve, “E seguir a pegada do desprendimento sucessivo e gradual do corpo e de todos os seus afins é para Epicteto a única via que prepara efetivamente o homem

uma vida baseada na avaliação *errada* de valores, nas quais estão os *aproairetika* e dos quais não estão sobre nossa agência *sempre*. Em D IV.4.35 diz Epicteto

“Oh, quando um homem pode ir para Atenas?” Você está perdido. Este desejo, se não realizado, deve necessariamente torná-lo infeliz; se satisfeito, vaidoso e orgulhoso do tipo errado de coisa; novamente, se você é impedido, você sofre um infortúnio, caindo naquilo que não deseja. Desista, então, de todas essas coisas. “Atenas é bela”. Mas a felicidade (*eudaimonein*) é muito mais bela, a tranquilidade (*apathē*), a liberdade de turbulências (*atarakhou*), não tendo seus próprios negócios sob o controle de ninguém³⁵².

Aqui Epicteto mostra que mesmo que algo for atingido ou realizado não cessará a possibilidade de infortúnio, pois é um desejo fora do âmbito da *proaīresis*. Ao mal desejar tanto faz se o que o indivíduo deseja seja realizado ou não, ele já está fora do caminho da tranquilidade, da serenidade, da virtude³⁵³.

Você negligenciou e arruinou tudo o que há em você, aquela parte pela qual desejamos, evitamos, escolhemos e recusamos. Negligenciado como? Não sabe da natureza (*ousia*) do bem, para o qual é feito, e do mal, e do que é seu (*ti idion*) e o que pertence a outro (*ti allotriōn*)³⁵⁴.

A base da avaliação moral de bens e valores é o reconhecimento e diferenciação daquelas coisas que são essencialmente benéficas, i.é., *sempre* boas, daquelas que são essencialmente más, i.é., *sempre* prejudiciais. Se a avaliação chegar à conclusão de que

para o acolhimento sem reservas do que acontece conduzindo-o por isso à plena liberdade, digo, ao curso livre, à felicidade”, em RODRIGUES, A. C. O. *Filosofia do Desapego: a Askesis de desapropriação epictetiana à luz da Kátharsis do Fédon de Platão*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 77. A ideia aqui é de que a condição fundamental para a *eudaimonia* ou a *euroia* (serenidade) é a *liberdade*. E *liberdade* do quê? Dos *medos*, que advêm do mau uso das representações e avaliações daquilo que é um bem/mal e daquilo que é um indiferente. Viver sob a égide do *medo* é ser não livre. Neste caminho, o do *medo*, não é possível qualquer aproximação à *eudaimonia* ou à *euroia*.

³⁵² D IV.IV.35.

³⁵³ Parece que viver de acordo com a natureza ou seguindo a natureza é uma ideia de *fluxo* e por isso a serenidade (*euroia*) ou *bom fluxo de vida* pode ser considerado o *telos* (ou um deles) no estoicismo. Estar de acordo com a natureza, fazendo uma metáfora, é como estar em um rio, ou melhor, no rio “correto”, i.é., no *fluxo* correto. E uma vez neste fluxo, embora as vicissitudes da vida balancem o barco, tudo o que se faz nele está correto, pois está no “lugar”, no fluxo correto. No entanto, uma vez no fluxo errado, tudo o que se faça lá é vicioso, mesmo as boas ações, pois na vega -se no fluxo errado o que torna tudo o que está nele, errado também.

³⁵⁴ Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*. D III.XXII.31-2.

não são nenhuma e nem outra, a próxima avaliação é como lidar com eles, os *indiferentes*.
Escreve Allan Browning que para Epicteto,

Além da frustração associada ao fato de não conseguirmos adquirir o objeto de apetência, Epicteto está preocupado que, nas ocasiões em que adquirimos o objeto de apetência errado, alguma coisa externa, ficaremos “inchados com a coisa errada” (4.4.35). O sucesso que tivemos naquela ocasião particular (que não pode ser garantido) alimentará um falso juízo sobre o próprio objeto de apetência, que será perigoso no futuro e atrapalhará nosso desenvolvimento³⁵⁵.

No entanto, há valor naquilo que é *aproairetika*, mas não da mesma forma que as coisas que são *proairetika*, diz Epicteto, afirmando a doutrina dos *indiferentes preferíveis* e, conseqüentemente, os *atos adequados*. Mas como ele faz isso? Em Epicteto, D II.V.20-21,

Pois um homem deve por todos os meios lutar para mostrar suas habilidades em consideração a alguns dos materiais externos [*indiferentes preferíveis*], contudo sem fazer do material uma parte de si mesmo, mas somente esbanjando suas habilidades em relação a ele, seja o que ele for³⁵⁶.

Agir em direção aos indiferentes preferíveis é ter ações adequadas. Respondemos, então, a muitas coisas em função dessa tendência de buscar os indiferentes preferíveis, como a sociabilidade, o amor ao próximo, a participação política, servir ao país, entre outras. Todas são escolhas adequadas – porém nem boas nem más. Em D.II.V.15 diz ele a respeito das coisas externas (*ta ekstos*),

Isso é o que você verá jogadores [de bola] habilidosos fazendo também. Nenhum deles se preocupa com a bola como algo bom ou ruim, mas sim com lançá-la e pegá-la. Conseqüentemente, a forma tem a ver com isso, a habilidade com isso, e a velocidade e a graça; onde eu não consigo pegar a bola mesmo se eu estender minha capa, o especialista a pega se eu jogar. No entanto, se pegarmos ou jogarmos a bola com pressa ou com medo, que diversão resta, e como um homem pode ser firme ou ver o que vem a seguir no jogo?

³⁵⁵ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*, p. 51.

³⁵⁶ D II.V.20-21.

A bola em si não tem valor, é um *indiferente*, mas serve de material para as habilidades do jogo, que é o que verdadeiramente interessa ao jogador: exercitar a si mesmo – sua *proaïresis* - em função do jogo da bola.

Os *indiferentes* são coisas externas à *proaïresis*. Mas o que são “coisas externas” para Epicteto?

São os materiais para a *proaïresis*, ao lidar com eles ela encontrará seu próprio bem ou mal. Como vai encontrar o bem? Se não admira (*mē thaumasēi*) os materiais [*hylas*]. Pois os julgamentos [*dogmata*] sobre os materiais, se estiverem corretos, tornam a *proaïresis* boa, mas se forem tortos e errados, tomam-na má³⁵⁷.

Portanto, aqui há uma ligação entre *kathēkonta* e *proaïresis*, pois o primeiro se torna material para o segundo. Mas em que sentido? Somente na produção individual de seu próprio aperfeiçoamento moral? Sim e não. Sim, é inalienável o processo do aperfeiçoamento moral individual, no entanto, como ele disse no *Ench.* 30, os *atos adequados* (*kathēkonta*) são medidos pelas relações que o indivíduo possui³⁵⁸. Se é um pai, que aja como tal. Se é um filho, que aja como tal. Mas e se a outra parte da relação for mau comigo? Responde Epicteto, “Não examine o que ele faz, mas o que te é dado fazer, e a tua escolha estará segundo a natureza [*kata physin*]³⁵⁹”.

Há, portanto, uma dualidade na lida das coisas externas (os *indiferentes*) em Epicteto? Pois ao mesmo tempo em que despreza quase absolutamente todas elas, inclusive o próprio corpo, de alguma forma ele *tem* que lidar com elas e a as coloca como valor relativo às circunstâncias ou papel social e ao mesmo tempo as valoriza enquanto materiais para a *proaïresis*. Como então tratar dessas coisas? Diz ele, “Apenas na medida em que não agir impensadamente (sem cuidado da razão) sobre eles³⁶⁰”. A *virtude* (*aretē*) está na correta seleção e modo de se colocar frente a essas coisas. O “uso” do indiferente, é resultado da correta seleção feita pelo indivíduo. Agora, embora os *indiferentes* não

³⁵⁷ Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*. D I.XXIX.2-3.

³⁵⁸ *Ench.* 30, “Τὰ καθήκοντα ὡς ἐπίπαν ταῖς σχέσεσι παραμετρεῖται”, sendo σχέσις o termo para *relação* ou *relacionamento* no sentido de uma condição ou estado alterável, portanto, circunstancial.

³⁵⁹ DINUCCI, A; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição bilingue, Textos e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012. Ainda em *Ench.* 42, diz Epicteto, “Agindo de acordo com isso [com o insulto do outro a você], serás gentil com quem te insulta. Diz, pois, em cada uma dessas ocasiões: “Assim lhe [ao outro] parece”.

³⁶⁰ Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*. D III.X.16.

tenham valor moral intrínseco, portanto não estão dentro das coisas concernentes à *proaīresis*, é importante cuidar da maneira como os tratamos, pois isso concerne à *proaīresis*³⁶¹. Por isso, diz Stephens,

Portanto, meus olhos devem ser tomados em consideração em prol da minha *prohaīresis*, porque é a *prohaīresis* que usa todas as outras faculdades e partes do corpo como instrumentos para alcançar os fins que se propõe. Assim, todos os órgãos corporais e suas habilidades particulares têm valor instrumental, não moral³⁶².

O mesmo ocorre com as coisas externas. A maneira como devo usar ou lidar com os *indiferentes* participa ativamente da noção de *bem/mal* vinculado à *proaīresis*, portanto não devo tratá-los como não importantes ou agir arbitrariamente. Ou seja, não há duas fontes de avaliação, uma para as coisas morais – *proairetika* – e outras para as coisas não-morais ou indiferentes – *aproairetika*. É uma fonte única de avaliação, e esta é a

³⁶¹ A respeito do valor dos indiferentes no estoicismo em geral, vale conferir SVF I 192, “Das coisas dotadas de valor [ἀξίαν ἔχόντων], algumas têm muito outras têm pouco. Igualmente, daquelas coisas sem valor algumas são em parte e outras absolutamente. Aquelas que têm um valor consistente são ditas *preferidas* [προηγμένα] e aquelas que têm um não valor absoluto são ditas *não-preferidas* [ἀποπροηγμένα]. É dita *preferida* [προηγμένα] aquela coisa, que por sendo *indiferente* [ἀδιάφορον], é de nossa seleção [ἐκλεγόμεθα] sob a base de um raciocínio discriminante [κατὰ προηγούμενον λόγον], assim é pelo que é não-preferido [τῷ ἀποπροηγμένῳ] e por exemplos de valor semelhante. Uma vez que os bens [ἀγαθῶν] em si têm o máximo valor [μεγίστην ἀξίαν], em nenhum caso podem ser ditos *preferidos* [προηγμένον]; todavia, o *preferido* [προηγμένον], que há um valor e um lugar de segundo nível [τὴν δευτέραν χώραν καὶ ἀξίαν], em certo modo tem alguma coisa de comum com a natureza do bem [τῶν ἀγαθῶν φύσει]. Em um palácio nenhum dos preferidos seria rei, mas seriam um dos dignitários a ele diretamente subordinado. Se fala dos *preferidos* não porque estes contribuem em qualquer medida à *eudaimonia* ou porque eles se beneficiam com isso, mas pelo fato que nós somos constrangidos a fazer a eles uma seleção, seus opostos sendo rejeitados [ἀποπροηγμένα]”. As coisas *indiferentes* são uma categoria ontológica, ao lado das coisas *boas* e das coisas *más*. Na citação acima quando está “Aquelas que têm um valor consistente são ditas *preferidas* [προηγμένα]”, pode-se pensar que esses *indiferentes* têm valor em si, somente não um valor como um *bem*, que tem o máximo valor – “Uma vez que os bens [ἀγαθῶν] em si têm o máximo valor [μεγίστην ἀξίαν], em nenhum caso podem ser ditos *preferidos* [προηγμένον]”. Mas a diante na citação está escrito que os *indiferentes preferidos* têm valor de segundo nível, como um dignitário em *relação* ao rei. Uma relação de subordinação, no sentido de que só há valor em um *indiferente* por estar associado relativamente a algo que tenha valor, no caso aqui da citação, o *bem* (*agathon*). Selecionamos um *indiferente preferido* não pelo seu valor em si, mas por um princípio racional discriminante que tem como atribuição de valor outra referência que não o próprio *indiferente preferido*. A justificativa para entendermos que os *indiferentes* não têm valor em si, nem mesmo um valor menor em comparação ao *bem*, é que estes não contribuem “em qualquer medida à *eudaimonia*”, nem a aquele que o possui se beneficia com ele. Somente se tiver relacionado ao *bem* ou à *virtude*. E somente assim teriam os *indiferentes* a ver com a natureza do *bem*. É neste sentido de valor relativo a algo fora dele que tratamos os indiferentes e os *kathēkonta* neste trabalho, no nosso caso, em relação à *proaīresis*.

³⁶² STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus and happiness as freedom*. Great Britain: Continuum, 2007, p. 49.

proaïresis. É ela que coloca valor tanto para diferenciar o par *bem/mal* dos *indiferentes* quanto na decisão de como usar as coisas *aproairetika*.

No entanto, a reação de Epicteto ao fato de que os *indiferentes*, enquanto coisas externas à *proaïresis*, não têm valor moral difere dos outros estoicos anteriores na medida em que ele os considera como parte de um todo. Aí que reside, em parte, essa aparente dualidade no trato dele com os *kathēkonta*. Em D II.V.24 ele considera *natural* que um pé, que faz parte do todo de um corpo e que seja assim considerado, esteja limpo, mas também, considerando as circunstâncias – que é o parâmetro de avaliação dos *atos adequados* -, que ele pise na lama ou até seja cortado em função do bem de todo o corpo (como para fugir de uma prisão de um tirano, por exemplo)³⁶³.

A inovação de Epicteto é concentrar-se em como o uso de elementos externos pode ser de acordo com a natureza (e razão) ou contrário à natureza (e razão), e isso é determinado pelo contexto em que o objetivo para o qual eles são usados³⁶⁴.

Portanto, o valor dado aos *indiferentes* é somente em relação com a *proaïresis* mesmo estando esta em relação circunstancial com outras coisas externas ou com o papel social. Em *Sobre a afeição familiar (philostorgia)*, D I.XI.17, Epicteto faz a relação de um bem (*kalon*) com aquilo que é natural (*kata physin*) sendo que ele está falando da *afeição familiar* como um todo (marido/mulher, pais/filhos, irmão/irmã). Se essa relação familiar é natural então ela é boa. Aqui, para reconhecer um valor basta, entre duas coisas, ver qual delas está de acordo com a natureza. Se a outra estiver contra a natureza, a que está de acordo com ela é o bem. E se, além de estar de acordo com a natureza, tiver justificação racional (*eulogiston*), ali está o adequado e o bem. A conformidade à natureza e justificação racional fazem parte daquilo que são *os atos adequados* ou os *kathēkonta*.

³⁶³ Essa relação *parte/todo* é uma constante no estoicismo, com mais ênfase no estoicismo romano. Epicteto, refletindo a ortodoxia da escola, considera o ser humano uma parte do todo divino e só assim o considerando é verdadeiramente um ser humano. E nessa relação, o *todo* está em hierarquia suprema de valor e norma às partes. Diz ele, em D II.V.24-25, “O que você é? Um homem. [...] Mas se você considera você mesmo como homem e como parte de um todo, e por causa do todo é apropriado para você agora estar doente, e agora fazer uma viagem e correr riscos, e agora estar em falta e na ocasião morrer antes de sua hora, por que que está, então, aborrecido?” Um ser humano destacado do *todo divino* (ou da *polis*) não é mais um ser humano, apenas por homonímia. Esta perspectiva corrobora com a ideia de que a ética é fundamentada por uma física (ou metafísica) e, portanto, a parte só tem sentido se tiver, primeiramente, a perspectiva do todo do qual ela é parte.

³⁶⁴ STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus ana happiness as freedom*. Great Britain: Continuum, 2007, p. 74 como nota 1.

Neste caso deste capítulo das *Diatribres*, Epicteto lida com o oficial que abandonou sua filha quando esta estava com febre e doente e disse que havia sido uma escolha e ação natural, como vários pais fazem. A questão de Epicteto são duas, 1) mostrar que o que é natural não pode ser mau e que, portanto, ele não agiu de acordo com a natureza (“Pois, pelo seu estilo de raciocínio, deveríamos dizer também que os tumores são produzidos para o bem do corpo, apenas porque ocorrem e, resumidamente, que errar está de acordo com a natureza, apenas porque, praticamente, todos nós, ou pelo menos a maioria de nós erra”); e 2) que a ação dele enquanto pai de abandonar a filha não é uma justificação racional, e sem isso ele se afasta de um bem ou de uma boa atitude ou de um ato adequado. Esse abandono da filha não foi nem natural nem justificável racionalmente. Portanto, foi um erro. Neste sentido, o oficial não pode nem validar suas emoções de *afeição familiar*, pois não foi isso que sentiu quando abandonou sua filha doente, ao contrário, estava duvidoso e perturbado. Quem corretamente está de acordo com a natureza e tem uma justificação racional para tal escolha ou ato terá a emoção correspondente, ou seja, uma correta ou boa emoção, um *eupathos*³⁶⁵. Quem tem *afeição familiar* não abandona os seus. O argumento ganha mais peso quando Epicteto dá o exemplo de outras pessoas que também têm *afeição familiar* e não abandonaram a menina, como a mãe e a enfermeira. Aqui o resultado material da ação conta e não apenas a correta disposição interna, e esta, a materialidade dos atos, é outra característica dos *atos adequados*. Epicteto vai vincular esse enredo do oficial com aquilo que é sua ética, a *proaïresis*, no sentido de que o oficial fugiu porque assim considerou em si mesmo fazer. O motivo (aquilo que *move*, τὸ κινῆσάιν) não é nada externo, aliás, *nunca* é, para Epicteto, mas apenas as opiniões e as decisões que ele cria, ou seja, uma atividade da *proaïresis*. Portanto, é como a *proaïresis* lida com as coisas é que é importante, que é o material para o aperfeiçoamento moral.

A principal citação de Epicteto a esse respeito está em D II.V.4-9,

[...] a principal tarefa na vida é esta: distinguir as questões e pesá-las umas contra as outras e dizer para si mesmo: “as coisas externas não estão sob minha

³⁶⁵ *Eupatheiai* (εὐπάθειαι) são emoções ou sentimentos racionais, que sejam resultado de um correto uso das representações e da *proaïresis*. As boas emoções acabam por levar ao prazer, mas não se atinge as boas emoções pela ligação, primeiro, com os prazeres, ainda mais se forem prazeres exteriores, sejam materiais ou corporais. As boas emoções estão ligadas intimamente à concepção de bem e este em ligação profunda com nosso eu, pois só na autorreflexão podemos chegar à fonte do bem, que está conectada à ligação entre nossa natureza humana racional e a natureza cósmica. Boas emoções são manifestações de conquistas profundas que têm a razão como guia, enquanto prazeres são conquistas mais superficiais e que tem a falta do bom ou correto uso da razão como parâmetro.

agência; a *proaïresis* está sob minha agência. Onde devo procurar o bem e o mal? Dentro de mim, naquilo que é meu”. Mas àquilo que é de outro, nunca empregue as palavras “bom” ou “mal” ou “benefício” ou “prejuízo” ou qualquer coisa do tipo. O que então? Esses elementos externos devem ser usados de forma descuidada? De modo nenhum. Pois isso, contrariamente, é para a *proaïresis* um mal e, portanto, contra a natureza (*para physin*). Eles devem ser usados com cuidado, porque seu uso não é indiferente e, deveríamos agir com firmeza e paz de espírito, porque o material é indiferente. Pois naquilo que o material é indiferente, ninguém pode me atrapalhar ou me obrigar. Onde posso ser impedido e compelido, a obtenção dessas coisas não estão em minha agência, e não é boa nem má, mas o uso que faço delas é bom ou ruim, e isso está sob minha agência. Na verdade, é difícil unir e combinar essas duas coisas - o cuidado de alguém dedicado às coisas materiais e a firmeza de quem as desconsidera, mas não é impossível. Caso contrário, a felicidade seria impossível³⁶⁶.

Nesta citação acima temos duas perspectivas dos *indiferentes* em Epicteto. A primeira é a ênfase no *conhecimento* das coisas que são *eph'hēmin* e das coisas *uk eph'hēmin*, a segunda é sobre como devemos nos comportar ou agir em relação às coisas externas. Na primeira parte da citação não podemos desconsiderar a forte ênfase intelectualista em Epicteto, herança de Sócrates, seu maior exemplo. Embora Epicteto fale de ações e dê exemplos de ações para quase todas as suas concepções de bem-viver, o que está por trás delas é a correta disposição interna do agente, ou seja, seus julgamentos. As ações são somente uma confirmação dessa disposição interna (ou não). Então, podemos pensar que o *aperfeiçoamento moral* em Epicteto está vinculado ao entendimento ou o conhecimento cada vez maior das questões que devem nortear as ações para que sejam corretas ou retas. No início do capítulo IV das *Diatribes, Sobre o Progresso*, ele diz,

Aquele que está aperfeiçoando (*prokoptōn*), tendo aprendido dos filósofos que o desejo (*oreksis*) é para as coisas boas e a aversão é para as coisas más, e também aprendido que a serenidade (*euron*) e a tranquilidade (*apathe*) não são alcançadas por um homem, a não ser que ele consiga não falhar em obter o que deseja e não cair naquilo que queria evitar, tal pessoa excluiu completamente o desejo de si mesmo e adia ele, e emprega sua aversão apenas às coisas que envolvem as coisas concernentes à *proaïresis* (*ta proairetika*)³⁶⁷.

³⁶⁶ Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*.

³⁶⁷ Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*. D I.IV.1.

Este é o papel dos filósofos, ensinar o *conhecimento* dessas coisas e é neste aspecto que os alunos realizam ou não seu aperfeiçoamento³⁶⁸. Neste sentido, podemos entender porque Jacob Klein coloca os *indiferentes preferidos* e, em certa medida os *kathēkonta*, pela relação intrínseca entre eles, como atos epistêmicos ou de justificação de crenças e não atos físicos propriamente³⁶⁹. Vimos a relação de *preceitos* e *atos adequados* realizada por Sêneca. Aqui Klein vincula mais fortemente a justificação de crenças ao ato propriamente dito, como vimos também na questão da justificação interna dos *kathēkonta*. Mas em Epicteto essa maneira epistemológica de justificação de crenças tem um peso ainda maior. Neste sentido, nos leva a encarar o *aperfeiçoamento moral*, em Epicteto como um “laboratório” epistêmico de justificação de crenças que tem a ver com o entendimento da totalidade do plano da razão divina, à qual contém também a humana, portanto com a correta disposição interna de juízos. Progredir moralmente é ter as justificações epistêmicas corretas junto ao longo do desenvolvimento da racionalidade no ser humano. Os materiais para esse progresso são tanto as coisas *indiferentes preferíveis* quanto os *atos adequados* em relação a elas. No início da vida, na infância até a adolescência aos 14 anos³⁷⁰, os *kathēkonta* servem como normas estabelecidas para o ato correto, mas à medida que o indivíduo vai crescendo e amadurecendo seu *logos*, vai procurando não somente agir corretamente, mas entender as justificações por trás dos atos, as justificações que estão na ordem da natureza divina atrelada à natureza humana. Esse é o caminho para os *katorthōmata*. Aperfeiçoamento moral é o uso dos *kathēkonta*

³⁶⁸ A questão discutida se a passagem do vício para a virtude se dá em níveis ou em graus, parece que comporta uma diferença, a de conhecimento intelectual e ações. Na primeira, se dá em níveis, já a segunda é apresentada de uma vez. No entanto, isso coloca a questão de uma possível *akrasia*, i.e., fraqueza entre pensamento e ação ou entre o conhecimento e a sua prática. No entanto, se considerarmos, entre um e outro, a influência poderosa das *phantasiai tracheia*, i.e., das impressões rudes ou fortes, podemos considerar o erro ainda uma questão de *conhecimento* (ou falta dele) na ação das *representações* dessas impressões. Há o conhecimento em graus, mas ainda não firme e estável e por isso pode ser influenciado negativamente por impressões fortes e não haver uma devida análise sobre elas, o que poderá levar ao erro da ação. Para Epicteto, o progresso no conhecimento tem a forte inclinação para a efetivação deste e não divide enfaticamente *conhecimento* de *ação*. Mais abaixo no livro IV da *Diatribes Sobre Progresso* ele diz, “Quem está fazendo progresso? Aquele que lê muitos tratados de Crísipo? Não é a virtude mais do que isso – ganhar conhecimento sobre Crísipo? Se é isso, progresso é confessadamente nada mais do que o conhecimento de muitos trabalhos de Crísipo” (D I.IV.7-9), conclusão da qual ele não concorda. Pois logo em seguida ele diz, ““Pegue o tratado *sobre a escolha* e veja como eu o dominei”. Não é que eu esteja olhando, servo, mas como você age em suas escolhas e recusas, seus desejos e aversões, como você faz as coisas, e se aplica a elas, e se prepara, se você está agindo em harmonia com natureza nele, ou fora de harmonia com ele. Pois se você está agindo em harmonia, me mostre isso, e eu direi que você está fazendo progressos”, e, D I.IV.14-15.

³⁶⁹ Cf. KLEIN, J. *Make Sense of Stoic Indifferents*. pp. 227-281 in INWOOD, B. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XLIX, New York: Oxford University Press, 2015.

³⁷⁰ SVF I 149 “A razão em senso completo se manifesta em nós [ὁ τέλειος ἐν ἡμῖν ἀποφαίνεται λόγος] à idade dos quatorze anos, como a firmaram Aristóteles, Zenão [o estoico], Alcmeone o pitagórico”.

enquanto material para a consideração interna das justificações das crenças a respeito da natureza humana e divina de acordo com as circunstâncias, com a natureza humana e em referência a si mesmo, no caso de Epicteto, à *proaïresis*. O assentimento e o impulso subsequentes devem confirmar essas crenças e justificações. Jacob Klein escreve,

Se o valor dos indiferentes depende de sua contribuição instrumental para a virtude, claramente não pode ser racional perseguir indiferentes à custa da virtude. Portanto, uma leitura instrumental exclui a perspectiva de conflitos e trocas entre virtude e indiferentes da mesma maneira que os estoicos enfatizam³⁷¹.

Nesta citação Klein está dando, nas palavras dele, a perspectiva de outro pesquisador, Glenn Lesses, do qual ele discorda mais adiante no texto³⁷². Embora a citação tenha salientado os *indiferentes*, na mesma proporção é válido para os *kathēkonta* já que os primeiros são materiais para o segundo.

Já na segunda parte da citação acima de Epicteto (citação da nota 366), o modo como devemos nos comportar ou agir em relação às coisas externas, o valor de um indiferente para Epicteto está sobre o resultado da ação em cima daquilo que é adequado (ou não), pois a ação é um espelho para a disposição interna do indivíduo, e isso concorda com o que Damianos disse antes sobre a ação dos *kathēkonta* ser uma ação materializada no mundo, não apenas judicativa. Tal coisa não é de nossa agência, i.e., é um *indiferente*, no sentido de ser sem importância moral para nossa *eudaimonia* ou *sereno fluxo de vida* caso não atinjamos aquilo que pretendíamos ou caiamos naquilo que fugimos, exatamente por não ter valor intrínseco ou separado de alguma referência de valor, no caso, a

³⁷¹ KLEIN, J. *Make Sense of Stoic Indifferents*. pp. 227-281 in INWOOD, Brad (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XLIX, New York: Oxford University Press, 2015, p. 243.

³⁷² A discussão sobre a instrumentalização dos indiferentes em função do desenvolvimento da virtude, portanto da *eudaimonia*, tem como foco a linha os indiferentes com as virtudes, como em Cic. *De Fin.* 3.45, “[O valor das vantagens materiais] é como a luz de uma lâmpada eclipsada e obliterada pelos raios do sol; como uma gota de mel perdida na vastidão do mar Egeu; um centavo adicionado à riqueza de Croesus ou um único passo na estrada daqui para a Índia. Tal é o valor dos bens corporais que é inevitavelmente eclipsado, oprimido e destruído pelo esplendor e grandeza da virtude como candidato estoico ao bem maior”, portanto não as separando em dois tipos de bens ou valores, ou as colocar em diferentes tipos de valores e bem e não as compatibilizando, como escreve Klein, “Como alternativa, os estoicos podem argumentar que saúde e riqueza são bens apenas quando conjugadas com a virtude. Nessa interpretação, os estoicos compartilhariam uma visão às vezes atribuída a Sócrates e evidentemente aceita por Antíoco: que, embora apenas a virtude seja suficiente para a felicidade, a virtude e os bens externos juntos produzem um grau maior de felicidade, por menor que seja. Isto é, o homem virtuoso é feliz, mas o homem rico virtuoso é mais feliz, mesmo que apenas porque sua riqueza garanta uma maior margem para a virtude”, p. 241.

*proaïresis*³⁷³, mas podemos e até devemos tentar realizar algo, agir em direção a algo que seja um *indiferente*, mas não garante que consigamos o resultado ou que ele seja exatamente como pretendíamos³⁷⁴. É o tal como dizemos hoje em dia, de “dormir com a consciência tranquila” ao ter feito tudo o que estava dentro de sua agência. Como diz Stephens,

O bem e o mal residem exclusivamente na tentativa: (1) de formar o *dogma* que o motiva e nos estimula a agir; e (2) colocar nosso melhor esforço na ação. O sucesso ou fracasso resultante não tem peso moral para o agente³⁷⁵.

A questão é que o *ato adequado* aqui é interno, não é, portanto, diretamente social como os *kathēkonta*, pois a fonte de avaliação do valor está vinculado à *proaïresis* e o campo de ação dela é a interioridade humana. Pois viver segundo à *proaïresis* é viver segundo a natureza, i.é., conforme a visão estoica geral do *telos* sobre o florescimento humano. Diz Stephens,

³⁷³ Tad Brennan lembra que a noção de indiferentes estoica tem a inspiração em Platão, mas adverte também da diferença entre essas concepções. Enquanto em Sócrates, em algumas passagens, ele diz que a riqueza, por exemplo, às vezes participa do bem, às vezes participa do mal e às vezes não participa de nenhum deles, “[...] os estoicos nunca diriam que a riqueza às vezes é boa, ou que às vezes participa do bem, ou que é boa se for usada corretamente. A riqueza nunca é, de qualquer forma, um bem; é sempre e em todos os casos um indiferente. Pois, entre outras coisas, se essa porção de riqueza nessa ocasião realmente era boa, isto é, realmente beneficia va seu possuidor, então um agente teria motivos para sentir que a perda de que a riqueza naquela ocasião, ou o fracasso em obtê-la naquela ocasião, realmente foi uma perda de algo genuinamente bom; e essa não é uma conclusão que os estoicos apoiariam”, em BRENNAN, T. *The Stoic Life: emotions, duties and fate*. New York: Clarendon Press, 2005, p. 120. Continua ele que “[...] é muito diferente dizer, como Sócrates, que a riqueza é uma coisa boa, quando usada corretamente, e dizer, como os estoicos, que o uso correto da riqueza é uma coisa boa”. Quando colocamos que os *indiferentes* têm valor referente somente à *proaïresis*, aceitamos que eles não têm valor algum mesmo quando relacionado a ela, a não ser um valor instrumental em relação a uma *preferência natural* (*kata physin*).

³⁷⁴ FONTOURA, F. *A Ética do Bem Viver em Epicteto*, pp. 127-150, in. NEIVA, A; MATTOS, M. S (orgs). *XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS*. Vol. 1 [recurso eletrônico], Porto Alegre: Editora Fi, 2015. “Outra arte que pode parecer como paradigma da arte de viver é a chamada arte *estocástica* (*stokhastikē*). Nela estaria a arte da medicina onde se busca um objetivo distinto da prática da própria arte, no caso, se objetiva a saúde, mas na qual um excelente médico pode não conseguir alcançar por seus próprios meios. Isso quer dizer que mesmo as melhores práticas e conhecimentos sobre a medicina podem não garantir a saúde de um paciente, pois para isso o médico depende de fatores externos, no caso, do próprio paciente e seus comportamentos. Precisa que ele coopere, que siga as orientações, que não abandone o tratamento, e outros fatores externos à arte do médico em si. O objetivo de um excelente médico seria então, segundo essa arte, fazer o melhor que pode dentro daquilo que está sob seu controle, mas não, efetivamente, manter ou restaurar a saúde”, p. 142-143.

³⁷⁵ STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus ana happiness as freedom*. Great Britain: Continuum, 2007, p. 59. “E assim, para o estoico, a excelência realmente pode ser encontrada em jogar o melhor que se possa nas circunstâncias”, diz Stephens. É o elogio ao esforço, não ao resultado. “A ideia em todas essas analogias é que a pessoa deve participar da atividade em questão e fazer o que está ao seu alcance, ou seja, o que lhe incumbe, no contexto dessa atividade, sem se preocupar com o término dessa atividade, o comportamento de outras pessoas, ou quaisquer assuntos que não sejam aquele em que ela está envolvida”.

O que distintamente caracteriza o estoicismo de Epicteto, no entanto, é que essa vida de acordo com a razão envolve (1) fazer consistentemente o julgamento correto sobre o que está em seu poder e o que não está, ou seja, onde o bem está localizado e (2) decidir qual a atitude ou ação devida [adequada] a ser adotada em circunstâncias particulares, ou seja, o julgamento correto sobre o que pertence ao papel de alguém nessas circunstâncias (*to kathēkon*). Para Epicteto, é isso que significa obter uma educação³⁷⁶.

Ou seja, Epicteto afirma que há duas formas ou ordens de valor gerais, os *kathēkonta* e os *katorthōmata*, como Zenão, mas somente uma fonte de valoração ou referência tanto para diferenciar o par *bem/mal* dos *indiferentes* quanto valorar os *indiferentes preferidos* dos *indiferentes não preferidos*³⁷⁷, e essa é a *proaïresis*. É por isso que ele afirma tanto a individualidade do aperfeiçoamento moral da *proaïresis* quanto em lidar corretamente com os *atos adequados* em relação à vida social do indivíduo. O que parece uma dualidade no filósofo estoico é que um é o valor dado pela *proaïresis* àquilo que é incondicionalmente bom e produz diretamente o florescimento humano pois está vinculado à natureza divina e ao todo cósmico; o outro é o valor condicional ou circunstancial, estabelecido pela natureza humana e validado pela *proaïresis* e que está vinculado aos atos adequados de acordo com a situação social do indivíduo. No entanto, como ele não faz distinção entre natureza divina e natureza humana, não há, na perspectiva dele, nenhuma dualidade.

Epicteto aceita a doutrina dos *indiferentes preferidos*, mas a coloca em relação estreita à *proaïresis* e à sua divisão ontológica-ética daquilo que está na agência do indivíduo (*eph' hēmin*) e daquilo que não está em sua agência (*uk eph' hēmin*)³⁷⁸.

³⁷⁶ STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus and happiness as freedom*. Great Britain: Continuum, 2007, p. 5.

³⁷⁷ DL VII.105: “Das coisas indiferentes [ἀδιαφόρων], como eles expressam, alguns são preferidos [προηγμένα], outros não-preferidos [ἀποπροηγμένα]. Aqueles que têm valor [ἀξίαν], eles dizem, são preferidos, enquanto aqueles que têm valor negativo [ἀπαξίαν], ao invés de positivo, são não-preferidos”. Aríston de Quios discorda radicalmente dessa teoria dos *indiferentes preferidos*, “Para Aríston de Quios a saúde e todos os bens similares não vão computar entre os indiferentes preferidos, porque proclamar a saúde como um indiferente preferido significará dar a ela o valor de um bem, e reduz a diferença somente a uma questão terminológica”, em Hans Von Arnim, *Os Discípulos de Zenão*, 360 Clemens Alex. Stromat. II p. 179 Sylb., Vol. I p. 497 Pott, em RADICE, R. *Stoichi Antichi: Tutti i Frammenti – Raccolti da Hans von Arnim*. Milão: Bompiani, 2002. Para Aríston, nada por natureza é preferido ou não-preferido, mas somente pelas circunstâncias particulares, i.é., nenhuma coisa ou outra é absolutamente preferida sempre e não-preferida sempre e o conceito de natureza não é um padrão para tal avaliação. Finaliza assim a citação acima referida, “[...] assim também nos intermediários entre a virtude e o vício não há uma razão natural para referir uma a outra, mas, ao invés, uma razão ditada pelas circunstâncias”.

³⁷⁸ Sobre o valor dos indiferentes preferíveis, em Zenão, Sedley faz uma analogia “Isso é como dizer que a única coisa que importa para um jogador de xadrez é ser um grande mestre e que, embora as peças de xadrez

Mas se toda fonte e avaliação das coisas internas e externas está vinculada à *proaīresis* e esta é inalienavelmente individual, assim como o florescimento humano, Epicteto não estaria defendendo uma ética do individualismo? Em que as coisas externas, inclusive os outros e as relações sociais, teriam valor apenas em relação à *proaīresis*, i.é., ao próprio indivíduo? Pois, como coloca Allan Browning,

Outras pessoas não podem ter nada a ver com o verdadeiro interesse de alguém, que é o bem, e é um erro acreditar que elas têm alguma influência no estado interno do eu. Considerar meu irmão como um bem é tão hostil ao meu melhor estado quanto considerar minha casa ou minha reputação como um bem: embora a relação de meu irmão exija de mim certos *kathēkonta* que minha casa não exige, permanece o caso de que ele não é mais parte de mim, nem um objeto de interesse próprio (ou autoprojeção) do que é³⁷⁹.

Mas então, por que agir em direção aos outros? Por que a *proaīresis* deve se “expandir”? Por que uma vida solipsista judicativa não atinge totalmente a *eudaimonia* e a *serenidade*³⁸⁰?

no tabuleiro possam ser classificadas umas contra as outras em termos de seus valores relativos, esses valores são irredutivelmente diferentes em espécie de, e nunca poderia ser pesado contra, o valor de ser um grande mestre. No entanto, a analogia pode continuar, você nunca se tornará um grande mestre se não começar aprendendo os valores relativos das peças no tabuleiro”, em SEDLEY, D. *The Stoic-Platonist Debate on kathēkonta*. in IERODIAKONOU, K. *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999, p. 131. Essas peças são os indiferentes preferíveis dos quais os *atos adequados* estão direcionados.

³⁷⁹ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*, p. 123.

³⁸⁰ A questão do individualismo da construção do caráter moral em Epicteto é saliente, mas ele está confirmando uma teoria estoica geral que é a da *oikeiōsis*, embora ele não a explicita em seus discursos. Diz Troels sobre o naturalismo originário da *oikeiōsis*, “[...] há uma coisa, e somente uma coisa, que todos os animais (inclusive os humanos) consideram valiosa por natureza, a saber, o eu mesmo que lhe é próprio. Há também outras coisas que podem considerar-se valiosas por natureza (a própria constituição, a própria saúde, o conhecimento, as ciências), mas as considera valiosas porque se julga que têm uma relação *fática* com o eu mesmo do animal, que é o único que se ama de uma maneira *não* derivada. [...] um dos ensinamentos mais importantes da *oikeiōsis* é que somente há um fato básico *valorativo*, a saber, o amor de si mesmo”, em ENGBERG-PEDERSEN, T. *El Descubrimiento del bien: oikeiōsis y kathēkonta en la ética estoica*, pp. 152-190, in SCHOFIELD, M; STRIKER, G. (comps.). *Las Normas de la Naturaleza: estudios de ética helenística*. Argentina: Manantial, 1993, p. 160-161. No entanto, esse naturalismo individualista na *oikeiōsis* tem duas perspectivas, segundo Troels, “[Em função da *oikeiōsis* e suas duas perspectivas] O estoico se preocupará por adquirir para si as coisas primárias que conforme à natureza requiere para manter-se vivo e em uma condição física apropriada [a *oikeiōsis* da autopreservação e das crianças]. Mas também se preocupará para que as outras pessoas com quem viver obtenham essas coisas. Isso claramente lhe dá tantas coisas que fazer (deveres) como as que tem que fazer, por exemplo, o homem moralmente bom de Aristóteles. O estoico também terá de se casar e criar filhos. E com respeito a seus filhos se preocupará por inculcar-lhes os princípios da sabedoria (Cícero, *Fin.* III 65). Isto exigirá, por exemplo, que se dedique à filosofia, e poderá comunicar sua sabedoria em forma poética (como o fez Cleantes) ou em cartas exortatórias (como Sêneca), cuidando sempre de falar aos demais da maneira que resulte *para eles* mais adequada. Em suma, o estoico que viu a luz terá uma vida rica e variada, mesclando-se e comprometendo-se com outros e tratando de propagar o bem”, em ENGBERG-PEDERSEN, T. *El Descubrimiento del bien: oikeiōsis y kathēkonta en la ética estoica*, pp. 152-190, in SCHOFIELD, M;

4. INTEGRALIZAÇÃO ENTRE *PROAĪRESIS* E *KETHĒKONTA*: APERFEIÇOAMENTO MORAL E ATOS ADEQUADOS SOCIAIS ENQUANTO ÉTICA DAS VIRTUDES ESTOICA

Kathēkonta são atos enquanto a *proaīresis* é um *eu* que age, porém os *kathēkonta* de Hiérocles tem também uma concepção de um *eu*, no entanto um *eu* mais geral. Essas concepções diferentes de *eu* determinam as concepções de *telos* em cada uma dessas éticas³⁸¹. Escreve Kamtekar,

Hiérocles, em todo caso, não deixa o sujeito moral individual trancado em sua própria cidadela privada (que, para Reydams-Schils, os estoicos romanos, nunca é em qualquer caso uma mera “torre de marfim”), mas sim aliado de cada pessoa neste esforço ético a seus companheiros mais queridos em virtude: irmãos e parentes aqui, o cônjuge anterior, e amigos, com os quais o vínculo não é baseado em sangue, mas exclusivamente no *logos*, como afirma Hiérocles, embora ele se associe a este vínculo, como vimos, a relação conjugal também, assim como Mussônio [Rufus]³⁸².

Essa concepção de *eu* difere da de Epicteto. O *eu* em Epicteto está mais explícito, porém não livre de complexidades e confusões conceituais, até pelo fato de não ter sido ele que escreveu nada e suas aulas eram fundamentalmente orais. Já o *eu* de Hiérocles está mais pressuposto e não construído como fez Epicteto, mas difere substancialmente do *eu* deste último. Se pensamos em *natureza* como partícipe ou fundamento da ética estoica no geral, o que não é diferente para nenhum destes dois filósofos que trouxemos aqui, o conceito de *natureza humana* é fundamental que seja desenvolvido. Obviamente que essa natureza humana não está desvinculada da *natureza cósmica* e essa também deve ter suas características fundamentais explícitas no desenvolvimento do conceito de *natureza humana*. Estamos quase nas considerações finais e não aprofundaremos essa

STRIKER, G. (comps.). *Las Normas de la Naturaleza: estudios de ética helenística*. Argentina: Manantial, 1993, p.183.

³⁸¹ *Kathēkon* em Epicteto tem o uso “comum” e não técnico com em Hiérocles e outros estoicos. Para ele, cada ação é motivada por aquilo que o indivíduo considera *kathēkon*, adequado, razoável, vantajoso. Tanto que ele usa também, no mesmo sentido, *oikeion erga* (ação apropriada) ou *preontos* (conveniente) ou *prosēkontōn* (convenientemente).

³⁸² KAMTEKAR, R. *Aidws in Epictetus*. In *Classical Philology*, Vol. 93, No. 2. (Apr., 1998), pp. 136-160, p. 125.

questão, mas temos que delinea-la no que concerne às éticas acima desses filósofos para efetivarmos nossa compatibilização e integralização das éticas. De forma geral, podemos dizer que a base do *eu* em Híerocles está no conceito de *oikeiōsis* enquanto a de Epicteto está na *proaïresis*. Escreve Allan Browning,

Oikeiōsis é a base de uma abordagem ética da vida humana, mas isso não pode ser alcançado na versão de Epicteto da doutrina pela projeção de nossa individualidade em pessoas e coisas externas a nós, como o encontramos em Híerocles e nos relatos dos primeiros estoicos: o *eu* de Epicteto não vai tão longe³⁸³.

As concepções de *eu* dos *kathēkonta* e da *proaïresis* são fundamentalmente diferentes o que leva a éticas com pressupostos e caminhos distintos e, portanto, como dissemos no início deste trabalho, incompatíveis, pelo menos em uma primeira impressão.

Os *kathēkonta* enquanto *atos* têm implícito um *eu* que age, enquanto a *proaïresis* é a explicitação desse *eu*. Neste sentido, é a *proaïresis* que tem que dar conta dos *kathēkonta* e por isso temos que perguntar como a ética da *proaïresis* se compatibiliza com a ética dos *kathēkonta*. Quais pontos de aproximação e contato? Como os *kathēkonta* podem ser considerados *atos morais* e, portanto, do âmbito da *proaïresis*? Como a *proaïresis* pode “absorver” os *indiferentes preferíveis* como objetos de *atos adequados* dentro de seu âmbito moral e assim “expandir” para círculos além dela? Quais as justificações tanto dos *kathēkonta* quanto da *proaïresis* e como elas podem interagir?

Vamos começar a respeito das *justificações* das éticas acima mencionadas. Sobre a justificação da *proaïresis* do 1) porque ela deve se “expandir” para absorver os *indiferentes preferíveis* como parte de seu âmbito e, complementando, 2) por que uma vida solipsista judicativa não atinge totalmente a *eudaimonia* e a *serenidade*?

Em 1) já vimos que a *proaïresis* já lida com os indiferentes preferidos sem precisar considera-los no âmbito daquilo que é *eph'hēmin*, lidando com eles de forma instrumental para o exercício do correto uso dela mesma e de seu aperfeiçoamento moral. Por que então insistimos de que ela, a *proaïresis*, pode tratar deles, os *kathēkonta*, como se fossem *proairetika*? Porque se queremos salientar e afirmar uma ética social no estoicismo de Epicteto não basta que haja ações que reflitam no social, - já que a ética estoica não é uma

³⁸³ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*. D. Phil, Trinity, Balliol College, 1998, p. 110, p. 124.

ética das ações, mas do indivíduo -, mas que essas ações estejam dentro daquilo que é o próprio aperfeiçoamento moral individual. Não pode ter apenas uma via, mas uma via dupla: o aperfeiçoamento moral está tanto vinculado à sua interioridade e exercício das técnicas do bem viver na vida mental judicativa, desenvolvendo assim as virtudes, quanto o exercício das virtudes sociais, das quais só tem sentido em ações no mundo exterior, sendo esse mundo também uma fonte de valor para a construção da personalidade moral. É importante salientar que a “expansão” da *proaïresis* continua sendo na esfera da vida judicativa e, portanto, não aceitará os *aproairetika* enquanto *proairetika*, mas, em sua própria esfera moral, da vida mental judicativa, considerará os atos adequados sociais enquanto de valor para o aperfeiçoamento moral interno dela, da *proaïresis*.

O que escrevemos acima nos leva a 2) - por que uma vida solipsista judicativa não atinge totalmente a *eudaimonia* e a serenidade? – e uma das respostas está na essência da natureza divina, onde nem Zeus realiza seus desejos sem esses participarem, de algum, modo, ao interesse ou bem comum,

Mas quando Zeus deseja ser “portador da chuva” e “doador de frutas” e “pai dos homens e dos deuses”, você pode ver que ele não pode realizar essas atividades ou ganhar essas nominações, se ele se não for útil para o comum (*to koinon*)³⁸⁴.

Se é adequado viver de acordo com a natureza divina, então, por consequência, é *adequado* agir como Zeus age e sempre procurar o interesse comum junto com nossos desejos e ações individuais. A natureza divina naturalmente dá o impulso ao ser humano para isso e, mais uma vez, é adequado ao indivíduo agir conforme a sua própria natureza (*kata physin*). Aqui Epicteto associa os comportamentos adequados sociais humanos com os comportamentos adequados divinos a Zeus,

Onde, então, devemos colocar “o bem”? A que classe de coisas vamos aplicá-lo? Para a classe de coisas que estão sob nossa agência [*eph' hēmin*]? – Então, não é a saúde, uma coisa boa, um corpo saudável e a vida? E nem mesmo filhos, pais ou país? - E quem toleraria se você negar isso? Portanto, vamos transferir a designação “bem” para essas coisas. Mas é possível, então, quando um homem sustenta danos e não obtém coisas boas, que seja florescente (*eudaimonein*)? - Não é possível. - E pode ele manter os devidos comportamentos em direção à sociedade (*pros tus koinōnus*)? Ele não pode³⁸⁵.

³⁸⁴ Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*. D I.XIX.12.

³⁸⁵ Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*. D I.XXII.11-14.

Uma vez seguido esse impulso natural, achamos nosso correto desempenho nas relações sociais e participamos do *todo* de forma a fortalecer tanto o *cosmopolitismo* quanto a *simpatia*.

Em função dessa associação dos atos adequados humanos com Zeus ou com o padrão divino, embora para Epicteto não havia uma divisão entre natureza divina e humana, sua justificação acaba sendo metafísica. No entanto, continua ele logo em seguida,

[...] e, em geral, ele constituiu a natureza do homem racional, de maneira que ele não pode obter nada de seus próprios interesses, se ele não contribui com algo para o interesse comum (*to koinon*). Portanto, não se pode mais ser considerado antissocial (*akoinōnēton*) para um homem fazer tudo por si³⁸⁶.

Em outra camada de seu pensamento, após a justificação divina para o correto ou bom uso da *proaïresis* e sua expansão ao social, não há uma divisão entre o fazer individual e a consideração aos outros, pois embora o trabalho de aperfeiçoamento moral da *proaïresis* é obra inalienável do próprio indivíduo, isso não impede que ele gere frutos sociais. Em D II.XXII.15ss, diz ele,

É uma regra geral - não se deixe enganar - que todo ser vivo não é para nada tão devotado quanto para seu próprio interesse. [...] Por sua natureza ama-se nada mais do que seu próprio interesse. [...] Por esse motivo, se um homem reúne em uma escala seu interesse e retidão, e o que é honroso, país e país e amigos, todos estão seguros; mas se ele coloca seu interesse em uma escala, e nos outros amigos, país e parentes e a própria justiça, todos esses últimos são perdidos porque são superados por seu interesse. Pois onde se pode dizer “eu” e “meu”, desse lado a criatura deve forçar sua inclinação³⁸⁷.

Aquilo que o indivíduo considera “meu”, se corretamente avaliado, é de agência da *proaïresis*, mas uma *proaïresis* que se inclina somente para aquilo que é seu sem contar a consideração com os outros torna-se uma *má proaïresis*. É um ato adequado desempenhar virtuosamente as relações sociais de acordo com a sua própria natureza

³⁸⁶ Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*. D I.XIX.13-15.

³⁸⁷ OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*.

(*kata physin*). Mas, essa ênfase na *proaïresis* e somente naquilo que é *eph' hēmin*, embora não despreze as relações e atos sociais, diz Stephens,

O estoico que arrisca sua própria vida para resgatar seu filho que está se afogando, no entanto, não o faz porque a vida do filho é um bem que exige sua proteção, mas porque a proteção do filho é uma das funções apropriadas dos pais, e o desempenho das próprias funções é necessário para preservar a condição correta de sua vontade [*proaïresis*] e ser feliz (*eudaimon*)³⁸⁸.

Portanto, beneficiar os outros, seja quem for, é uma ação de autointeresse e esse autointeresse está justificado pela vinculação à natureza divina que dá o padrão moral do ato. Isso não entra em contradição com os *atos adequados sociais* já que o trabalho ou objetivo da filosofia é

[...] não falhar no desejo; não cair naquilo que queriam evitar; sem inquietação, sem medo, sem perturbação passar pela própria vida, junto com seus associados, mantendo os relacionamentos naturais e os adquiridos, como filho, pai, irmão, cidadão, esposa, vizinho, companheiro-viajante, governante e governado³⁸⁹.

Em D II.VII.3 ele diz, “Se, então, devo expor-me ao perigo por um amigo, e se é adequado (*kathēkēi*) até morrer por ele, qual necessidade tenho eu da adivinhação³⁹⁰”? Pois a própria relação entre amigos já é o padrão de avaliação moral e não é necessário ir a um oráculo perguntar. *Ser* amigo é comportar-se ou ter *atos adequados* para manter o nome amigo na correta *designação*. E realizar isso é estar diretamente associado à natureza divina que nos coloca o padrão moral do correto uso da *proaïresis*. Neste sentido, a justificação do *ato adequado* em Epicteto está duplamente fora do âmbito da consideração direta com os outros, uma pelo fato de ser justificada metafisicamente e outra pelo fato de ser justificada pela relação em si e sua normatividade natural

³⁸⁸ STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus and happiness as freedom*. Great Britain: Continuum, 2007, p. 87.

³⁸⁹ Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*. D II.XIV.8.

³⁹⁰ Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*. D II.VII.3.

independente do outro em questão³⁹¹, ou seja, pela designação do *nome* e de sua *significação*.

Em seguida, se você é um senador de uma cidade, lembre-se de que é um senador; se você é jovem, lembre-se de que é jovem; se velho, que você é velho; se pai, que você é pai. Para cada uma dessas designações (*onomatōn*), quando devidamente considerada, baliza os atos que lhe são apropriados (*ta oikeia erga*)³⁹².

Ou seja, os *atos adequados* “surgem” do conhecimento de nossa relação com a *proaïresis* e com a natureza divina e com a correta designação dos nomes, e não diretamente das relações sociais. No entanto, essa relação com ênfase na natureza divina é *kata physin*, i.é., tem a ver com a natureza humana em si. Em *Ench.* 49 ele diz, “Mas o que é isso que quero? Conhecer a natureza e segui-la”³⁹³. A dubiedade de *natureza* e, portanto, de fontes de valores diferentes em Epicteto, só acontece se tentarmos separar a natureza divina da humana, o que para ele era inconcebível. Em uma camada de seu pensamento a *proaïresis* tem uma relação direta com as relações sociais do indivíduo e isso tem a ver com seu aperfeiçoamento moral, no entanto, em uma camada anterior, na justificação, ela está associada à metafísica e à designação correta do nome em questão independente das relações sociais ou externas. Obviamente que há um individualismo radical em Epicteto no sentido de formar-se a si mesmo, seu caráter e sua determinação para a autonomia e autossuficiência. Não há uma construção relacional da individualidade ou do *eu*. Somente após o início individual de sua construção moral é que as relações sociais tomam valor justamente por estarem em contato, primariamente, com esse *eu*. Ou seja, o centro de avaliação do bem e do mal é sempre o *eu*, a *proaïresis*. O social ou as coisas externas ou indiferentes (os *kathēkonta*) são secundários na formação da individualidade e da autossuficiência da *proaïresis*. Essa tensão entre uma *proaïresis* inalienavelmente individual sem afetação das coisas externas e o correto ato adequado social em Epicteto, pois o segundo só tem valor em função do aperfeiçoamento moral

³⁹¹ Lembremos que há alguns exemplos nos *Discursos* sobre a qualidade da relação que vem do outro para conosco não poder interferir em nossa ação ou reação a esse indivíduo. “A natureza lhe deu um pai e não um bom pai”, diz ele Epicteto em seus *Discursos*. Em função de manter a vinculação com a natureza devemos agir de forma independente de como o outro nos trata.

³⁹² Tradução de LONG, G. *Discourses of Epictetus*. D II.X.10-12.

³⁹³ DINUCCI, A.; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição bilingue, Textos e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

individual do primeiro, pode ser resolvida, - e esta é nossa tese -, com a associação da *proaïresis* com os indiferentes preferíveis e os atos adequados em relação a eles, no sentido que coloca Hiérocles.

A *proaïresis* estabelece os *indiferentes preferíveis* enquanto material para o aperfeiçoamento moral individual, sendo a consideração aos outros secundária, porém necessária. Na relação da *proaïresis* com os *indiferentes* em Epicteto ela tem duplo significado, 1) pela determinação divina da qual *naturalmente* fazemos parte de um todo e 2) em função de nosso aperfeiçoamento moral individual pelo bom uso da *proaïresis*.

No primeiro caso (1), a teleologia-teológica nos leva a sermos “forçosamente” altruístas, pois é um fato natural do mundo assim sermos constituídos em relação ao todo divino. E cada uma das partes, outros indivíduos, também é assim constituído. Então, agir em direção a eles é fomentar essa ligação do todo. A natureza divina nos inclina neste sentido, portanto é *adequado* agir em direção aos outros e promover relações mais amplas e de maior âmbito com todos. De alguma forma, essa determinação natural da natureza divina, pode forçar a *proaïresis* a se expandir e alimentar a *simpatia*.

No segundo caso (2), nosso aperfeiçoamento moral pelo bom ou correto uso da *proaïresis* também tem justificação divina pelo fato de ser a natureza divina o padrão desse bom ou correto uso. Sobre a expansão do *eu* no estoicismo, diz Mary Margaret McCabe,

A primeira estratégia implementa o que chamarei de princípio de extensão: somos encorajados a pensar em nada como algo estranho para nós, no sentido de que pensamos em tudo como nós ou os nossos. O argumento funciona em uma analogia grosseira com partes do corpo: assim como eu posso ver que meu dedo do pé sou eu ou meu, também posso ver que o que está ao meu lado também que sou eu ou meu, e assim por diante até o mais distante Misiano. Isso pode ser caracterizado como um apelo à simpatia; nesse caso, a simpatia é tomada literalmente - sentimos, juntos e ao mesmo tempo, o que os outros sentem. Tal simpatia literal seria conveniente (na suposição da física estoica) a um mundo que é um todo material e unificado. Sentimos, somos afetados, continuamente, com os sentimentos e afetos do resto do todo material. Em tal visão, o eu (o “ego” do egoísmo) é algo cujos limites são variáveis, à vontade, ou pelo menos por treinamento; e seu alcance ético é estendido da mesma maneira³⁹⁴.

³⁹⁴ MCCABE, M. M. *Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism*, pp. 413-443, p. 415. In: SALLES, R. *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought Themes from the work of Richard Sorabji*. Great Britain: Clarendon Press, 2005.

Outra estratégia para a expansão do *eu* em relação aos outros, portanto a expansão aos *atos adequados sociais*, é o que McCabe chama de *argumento de identificação*,

[...] somos encorajados a pensar em mais alguém como se fosse nós mesmos. Não há diferença moral - podemos aprender a ver - entre mim e o Misiano mais distante. Cada um de nós é um eu exatamente da mesma maneira, e igualmente com direito a consideração. Portanto, devo fazer minhas distribuições éticas com base em algum tipo de princípio de imparcialidade, e não com base no egoísmo estendido³⁹⁵.

Essas estratégias da autora são em relação ao *eu* de Hiérocles nos desdobramentos da *oikeiōsis* que é uma noção de *eu* diferente da de Epicteto. Mas na compatibilização que estamos propondo, essas estratégias da autora podem ecoar na *proaīresis* no sentido de considerar alguns *aproairetika* como *proairetika*. Pode, então, supostamente, considerar coisas que estavam inicialmente fora do âmbito da *proaīresis* como coisas relativas à sua atenção e ação, sendo estas os *indiferentes preferíveis* e os *atos adequados* em relação a eles. O caso de nossa atenção e ação em relação aos nossos filhos é um bom exemplo, pois aí mostra como podemos e é *adequado* estender nossa noção daquilo que é nossa agência independente de ser algo externo à *proaīresis*. Assim, embora nosso

³⁹⁵ MCCABE, M. M. *Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism*, pp. 413-443, p. 415. In: SALLES, R. *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought Themes from the work of Richard Sorabji*. Aqui ela resume suas duas estratégias para a *oikeiōsis* e como a consideração aos outros pode acontecer em dois estágios ou fases (ou interpretações) da *oikeiōsis*. A sua discussão é sobre egoísmo/altruísmo e a concepção de *oikeiōsis* como fundamento para a justiça, no estoicismo. Portanto a relação do *eu* com os outros. No primeiro, *egoísmo estendido*, “[...] o *eu* é fluido, algo cujas bordas podem ser estendidas indefinidamente até os limites do cosmos - ou pelo menos até os limites da raça humana. Somos imaginados como sentados dentro de nós mesmos e empurrando as bordas para fora; e o centro é imaginado como sendo o particular, parcial em relação a cada *self*”. Já no segundo, na *identificação*, “[...] em contraste, o *self* é diferenciado: portanto, deve ser algo determinado, com limites limitados descritos pela consciência que temos das partes do nosso corpo. Podemos reconhecer sua replicação em outro lugar; e, ao fazê-lo, somos imaginados como olhando para ele de um ponto de vista externo ou imparcial”, MCCABE, M. M. *Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism*, pp. 413-443, p. 432-3. In: SALLES, R. *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought Themes from the work of Richard Sorabji*. Great Britain: Clarendon Press, 2005. De qualquer forma, entendemos, como Tad Brennan, que de forma geral, o entendimento da *oikeiōsis* passa pela noção de preocupação/interesse, “Proponho que o que significa aceitar algo como *oikeion* é que alguém o trate como um objeto de preocupação (*concern*)”, BRENNAN, T. *The Stoic Life: emotions, duties and fate*. New York: Clarendon Press, 2005, p. 158. Neste sentido, não importa se a *oikeiōsis* é dupla ou não – *oikeiōsis* individual e social – pois no sentido daquilo que é de preocupação/interesse do indivíduo tanto faz se é seu próprio processo de aperfeiçoamento do caráter moral ou a consideração a outro. Ambos têm a mesma força vinculadora.

aperfeiçoamento moral e o correto ou bom uso da *proaïresis* tenha justificação divina ao invés de social, devemos “expandir” o *eu que age* em relação aos outros.

Mas para justificarmos a conexão de uma *proaïresis* mais “aberta” ou “expandida”, para tentarmos fugir daquela tensão entre *proaïresis* e *atos adequados sociais* apenas como instrumento para a própria *proaïresis*, temos que ter em conta a justificação dos *kathēkonta*. A justificação deles está fundamentada tanto na natureza humana quanto nas circunstâncias das relações sociais. Portanto, é uma justificação não metafísica³⁹⁶. O fato de colocar os *atos adequados* vinculados ao ser humano ordinário ou comum, retira dessa ética questões metafísicas e dá um horizonte de justificação mais “palpável”, no entanto, sem desconsiderar, como pano de fundo, a teoria “correta” de justificações racionais e o correto uso da *proaïresis*, e não apenas o foco nos atos em si. A correta disposição interna do agente, seus juízos anteriores aos atos, é que é o padrão de valor de cada ato. Para chegar a esses juízos é necessário considerar a natureza do animal em questão e suas circunstâncias sociais. No entanto, a vinculação entre juízos e atos precisa da materialização destes, pois não basta o indivíduo ter os corretos juízos internamente se não os materializar em atos. É através da materialização dos atos que eles se tornam *adequados* ou não. Juízos sem atos ou atos sem os corretos juízos não formam os *kathēkonta* enquanto atos morais, somente essa vinculação é que os coloca com valor moral na vinculação com a *proaïresis*. Dentro da participação de atos morais, Hiércles já coloca que para tais atos são necessárias algumas virtudes como a honra, a boa vontade e a reciprocidade. Essas virtudes são sociais e perfazem o desenvolvimento do aperfeiçoamento moral individual, portanto podem se vincular ao correto uso da *proaïresis*.

Em relação aos *indiferentes preferíveis*, os *kathēkonta* são atos em direção ou em relação a *coisas* que são chamadas de *indiferentes preferíveis*. Essas *coisas* têm a característica de serem naturalmente a favor ou conforme à natureza do animal em questão, portanto é *preferível* e *adequado* agir em direção a elas. O valor dos *proēgmena* estão na vinculação à natureza humana, na justificação racional, e nas circunstâncias das

³⁹⁶ No entanto, no tratado *Elementos de Ética* (Ἠθικὴ Στοιχείωσις) de Hiércles, o fundamento da ética e dos atos adequados é a *oikeiōsis* e esta é tanto biológica quanto divina. Portanto, não escapamos, também dessa forma, de fundamentar a ética estoica e os atos adequados pela metafísica estoica. Mas já no tratado *Sobre os Atos Adequados* não há essa fundamentação metafísica, mas uma *teleologia* da própria relação que ele identifica, como, por exemplo, entre pai e filho. A *natureza* da relação em si é o padrão de valor, mas esse padrão pode ser “construído” pela própria imanência da relação e de seu contexto. O que também não está assim explícito neste tratado. Portanto, fica aberto à interpretações e pesquisas relacionais.

quais se encontram. É moralmente valioso ter atos adequados em relação aos *indiferentes preferíveis* considerando o horizonte dos *kathēkonta* como um todo, retirando deles os atos perfeitos (*katorthōmata*). Eles favorecem o indivíduo que age e a comunidade dos seres racionais em que ele está envolvido, i.é., estabelecem a ligação e a vinculação moral da comunidade na qual o indivíduo está envolvido já que, por natureza, ele é comunitário. É, digamos, a parte social da *proaïresis*.

E como se efetiva a ação da *proaïresis* em relação aos *kathēkonta*? Epicteto faz uma relação entre *proaïresis* e *kathēkonta*³⁹⁷, como já vimos, mas também faz uma divisão técnica nos pares de termos *hormē/aphormē* (impulso e o refrear do impulso) em direção aos atos adequados (*kathēkonta*) e *oreksis/ekkliseis* (desejo e recusa) em direção ao bem/mal. Em III.II.1-2 ele diz,

Existem três campos de estudo nos quais o homem que vai ser bom e excelente deve primeiro ter sido treinado. O primeiro tem a ver com desejos (*orexis*) e aversões, para que ele nunca deixe de conseguir o que deseja, nem caia no que evita; o segundo com casos de impulso (*hormas*) e de recusa (*aphormas*), e, em geral, com atos adequados (*kathēkon*), para que ele possa agir de maneira ordenada, por boas razões, e não descuidadamente; a terceira, com a prevenção de erros e precipitações no julgamento e, em geral, sobre os casos de assentimento.

É por isso que Diogo da Luz escreve,

Seguidor fiel da teoria do Pórtico, Epicteto também seguiu nesse posicionamento [que a razão está presente no impulso e que não existem impulsos irracionais que possam se eximir da ausência de um domínio sobre eles], mas parece que ele inovou ao separar o desejo (*orexis*) do impulso (*hormē*), diferenciando-se dos estoicos anteriores que consideraram o desejo sob a perspectiva do impulso. Fazendo isso, Epicteto destacou a diferença entre o conveniente [adequado] (*kathēkon*) e o bem (*agathon*) em sua filosofia, relacionando o primeiro ao impulso (*hormē*) e o segundo ao desejo (*orexis*)³⁹⁸.

Portanto, impulso (*hormē*) é o movimento para as ações adequadas, e desejo (*oreksis*) é o movimento para o bem/mal, portanto, este segundo, um movimento

³⁹⁷ Nos *Discursos* e no *Encheirídion*, o termo *kathēkonta* no sentido dado por Hiérocles não faz parte do vocabulário técnico de Epicteto. O termo equivalente que está nos *Discursos* é *philostorgia* (φιλοστοργία) em D I.XI.17, mas que tem uma ênfase maior na *afeição* ou *afetividade*. A relação mais estreita é com os *indiferentes preferíveis* em Epicteto.

³⁹⁸ DA LUZ, D. da. *Pāthos: distúrbio passional e terapia em Epicteto*, p. 62.

proairético. Tanto impulso quanto desejo envolvem o uso da razão, sendo o primeiro, em relação aos *kathēkonta* e quem o faz leva a uma vida adequada, e a segunda, em direção aos *katorthōmata* e quem o faz leva uma vida feliz, porque livre de restrições contra a natureza³⁹⁹. Escreve Diogo da Luz,

Basicamente o tópico do impulso está relacionado ao trato com as coisas e com as pessoas. A forma como nos relacionamos com o meio é o lugar do impulso, sendo a partir dele que Epicteto trata das formas corretas de conduta. Como ele mesmo diz: “que [o impulso] seja submetido à razão, que não seja fora de momento, fora de lugar, fora de qualquer outro comedimento”. Esse comedimento nas ações – a palavra em grego utilizada (*summetría*) significa “comensurabilidade/simetria” – se refere à medida natural, que é a medida de referência. Por isso, os impulsos devidamente ajustados à medida são aqueles que a escola estoica chama de convenientes, ou em conformidade com a natureza, *kathēkonta*⁴⁰⁰.

Em função disso, escreve Allan Browning,

Outras pessoas e seus interesses não devem ser objeto de *oreksis* [desejo], sendo externos a nós e fora de nosso poder, mas devemos exercer impulso para a manutenção de nossas relações com eles. Ao fazer isso, julgamos que eles não são os bens, é parte da maneira como “usamos a impressão” no exercício do impulso e esse julgamento correto, que é o que faz a diferença entre a resposta à impressão ser um apetite ou um impulso, contribuirá para o nosso próprio bem, o melhor estado da alma⁴⁰¹.

Neste sentido, a *oreksis* (desejo) tem a ver com a natureza universal e, por isso, é o exercício do campo da física e o ser humano tem que achar seu único bem enquanto ser universal e divino. Mas o impulso (*hormē*) são muitos e têm a ver com as coisas externas e a lida com o mundo, portanto faz parte da ética, e, por isso, deve levar em consideração o animal ou ser individual do qual é e suas características particulares, sendo as circunstâncias sociais uma delas. Mais uma vez Epicteto considera os atos adequados em sua ética e, embora, para ele, nossas relações e papéis sociais são ações externas que não estão inteiramente sobre nossa agência, elas representam, por assim dizer, a face que o *eu*

³⁹⁹ Se levarmos essa distinção entre duas éticas ou duas maneiras de realizar o *telos* podemos pensar em duas maneiras de bem-viver, uma sendo a vida adequada e prudente e outra uma vida feliz e livre.

⁴⁰⁰ DA LUZ, D. da. *Páthos: distúrbio passional e terapia em Epicteto*, p. 64.

⁴⁰¹ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*, p. 54-55.

se apresenta ao mundo e determinam nossos deveres em relação a ele. Por isso, diz Allan Browning, “[...] continua a ser o caso que, pelo menos no que diz respeito a fazer julgamentos apropriados sobre outras pessoas e questões externas, temos certos deveres na manutenção dessas relações e os papéis que as acompanham⁴⁰²”.

É por isso que Epicteto define os *atos adequados* em relação aos *indiferentes preferidos* como passíveis de honra,

A substância da mão é mera carne, mas o importante (*proēgumena προηγούμενα*) são as obras da mão. Agora, os atos adequados (*καθήκοντα*) são de três tipos; primeiro, aqueles que dizem respeito à mera existência (*πρὸς τὸ εἶναι*), segundo, aqueles que dizem respeito à existência de um tipo particular (*πρὸς τὸ πιδιὰ*) e, terceiro, preferidos (*προηγούμενα*). Assim também no caso do homem, não é sua substância material que devemos honrar (*τιμᾶν*), seus pedaços de carne, mas as coisas principais. Quem são esses? Os deveres de cidadania, casamento, geração de filhos, reverência a Deus, cuidado dos pais, enfim, desejo, repulsa, escolha, recusa, o bom desempenho de cada um desses atos, ou seja, de acordo com a nossa natureza (*ὡς πεφύκαμεν*)⁴⁰³.

4.1 Conclusão da integralização entre as éticas dos *kathēkonta* e *proaïresis*

Os *kathēkonta* não têm valor moral em si e por isso são, no máximo, *adequados* segundo a natureza (*kata physin*) e às circunstâncias, tendo como referência de *adequação* algo fora do ato em si. Portanto, não podem ter valor em si e precisam, para tornarem-se morais, uma outra referência de valor, no caso, o ser que age ou a *proaïresis*, e é este o padrão de referência. Esses atos adequados são *materiais* para a *proaïresis*, que tem valor em si, para ela exercitar seu aperfeiçoamento moral. Nesta relação com a *proaïresis* eles adquirem valor moral em referência a ela, mas não há ainda uma integralização, apenas um uso instrumental dos *kathēkonta* pela *proaïresis*. Para haver uma *integralização* ou uma *fusão* entre elas é necessário que a *proaïresis* expanda para além de seu próprio limite e considere os *kathēkonta* além de um uso instrumental. Para isso, uma vez que os *kathēkonta* fazem parte da relação com a *proaïresis* é necessário que esta considere seu

⁴⁰² GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*, p. 110.

⁴⁰³ D III.VII.24-27.

aperfeiçoamento moral também no exercício das ações sociais fora de seu âmbito ontológico-ético inicial – *eph'hēmin* – e desenvolva virtudes *sociais* no seu aperfeiçoamento moral. Virtudes tais como, colocou Hiérocles, a boa vontade, a honra, a reciprocidade e a justiça. Sendo virtudes, sociais ou individuais, segundo o estoicismo, ao desenvolver uma, desenvolve-se todas as outras. Mas como se dá essa relação de integralização entre *proaïresis* e *kathēkonta*?

Um indivíduo metafisicamente justificado em suas ações de seu aperfeiçoamento moral desenvolve um poder interno de estabilidade independente das forças ou coisas externas a ele, sejam advindas da *fortuna* ou de outras pessoas. Esse é o objetivo da ética da *proaïresis* em Epicteto: estar completamente invulnerável às ações das coisas *aproairetika*⁴⁰⁴. De certa forma, o caráter não depende das circunstâncias, mas é o que

⁴⁰⁴ Para muitos pesquisadores o *telos* de Epicteto é a *liberdade* (*eleutheria*), sendo o indivíduo sereno ou levando um sereno fluxo de vida *porque* livre. Nas *Diatribes*, o mais longo capítulo de todos os livros é *Sobre a Liberdade* (*peri eleutherias*), o primeiro capítulo do livro IV. Se considerarmos o passado de servidão que teve Epicteto, não é de admirar que sua maior lição se desse sobre a *liberdade*. No entanto, não sobre a liberdade do corpo ou política, mas a *verdadeira liberdade* (*alētheiais eleutheria*), aquela exemplificada por Diógenes, o cínico ou por Sócrates. Um pequeno resumo desse grande capítulo das *Diatribes* vamos deixar aqui, pois, como recorte de pesquisa não investigamos a *liberdade* em Epicteto diretamente e poderia ser realizada uma relação entre essa *liberdade* e os *atos adequados* e, principalmente em relação à providência divina, no entanto, não é do escopo dessa pesquisa. Mas vale deixarmos aqui uma nota sobre tão importante conceito em Epicteto, conceito este que hoje em dia está muito vinculado à ideia de ir-e-vir ou de relação política. Em D IV.I.1, “É livre [ἐλεύθερος] aquele que vive como quer, que não está sujeito à compulsão, nem ao obstáculo, nem à força, cujos impulsos [οἱ αἱ ὀρμαί] são desimpedidos, cujos desejos [αἱ ὀρέξεις] alcançam seu fim, cujas a versões não caem no que eles queriam evitar”, em suma, aquele que bem se exercita nos três tópicos, física, ética e lógica. Em D IV.I.3-4, “Portanto, não existe homem mau que viva como quer e, consequentemente, nenhum homem mau é livre [ἐλεύθερος]”, neste sentido, seguindo a concepção socrática que ninguém erra ou vive mal voluntariamente, Epicteto afirma que nenhum homem mau, é livre, pois estar no erro é o contrário da liberdade. Ele não é livre pois acaba caindo nas paixões, tais como medo, tristeza, aflição (cf. nota 350 sobre Trump). Mais adiante, por hipótese, Epicteto chama alguém que é cônsul de servo, do qual este responderia: “O que mais vo cê [Epicteto] pode esperar além de uma surra? Por que, como sou um servo?”, diz ele, “[Pois] Meu pai era livre, minha mãe era livre; ninguém tem uma escritura de venda para mim. Mais do que isso, sou um membro do senado e amigo de César. Já fui cônsul e possuo muitos servos” (D IV.I.7-8). O ponto aqui não é a liberdade política ou material, mas a liberdade de não ser sujeito à compulsão e obstáculos dos seus desejos, ou seja, desejos contrários à razão, portanto, contrários à natureza. Neste sentido, não é César que dá a verdadeira liberdade ao indivíduo, ele dá no máximo a liberdade política e de ir-e-vir. Para conseguir essa liberdade não faz o indivíduo algo do qual vai contra seu querer, seu desejo? Neste momento, exatamente aí, virou servo. Não tem que beijar os pés de César, mesmo não sendo esse seu desejo? Não foi a jantares ou encontros dos quais não gostaria de ter ido? Então porque chama a você mesmo de livre ainda?, pergunta Epicteto (D IV.I.21). E qual o resultado dessa pretensa liberdade política que tanto os homens valorizam? As paixões: medo, preocupação, perturbação. Logo em seguida Epicteto faz a comparação dessa liberdade política com o adestramento de um leão em uma cela: “Homens trançam leões domesticados em uma gaiola, e os trazem e alimentam, e alguns os levam com eles. E ainda assim, quem chamará tal leão de livre? Não é verdade que quanto mais suavemente vive o leão, mais ele vive servilmente? E que leão, se tivesse bom senso e razão, se importaria em ser um desses leões?” (D IV.I.25-29). A procura da liberdade não está nas coisas externas, pois são todas indiferentes à *proaïresis*. Diz alguém que quer ser liberto no sentido político, “Se eu for liberto”, diz ele, “imediatamente tudo é felicidade, não prestarei atenção a ninguém. Falo com todos como um igual e como um na mesma posição na vida, vou aonde eu quiser, vou de onde eu quiser, e onde eu quiser. - Então ele é emancipado, diz Epicteto, e, imediatamente, não tendo lugar para ir e comer, ele procura alguém para lisonjear, para alguém em cuja casa jantar. Em seguida, ele ganha a vida com a

prostituição e assim suporta as coisas mais terríveis, e se ele consegue uma manjedoura para comer, ele cai em uma servidão muito mais severa do que a primeira; ou mesmo se ele ficar rico, sendo um vulgar, ele se apaixonou por uma menina, e é miserável, e lamenta, e anseia por sua servidão novamente” (D IV.I.34-38). Controlar a si mesmo, ser agente de sua própria personalidade moral, i.é., *autarkeia*. Mas qual é o padrão para saber ou avaliar aquilo que vai obstaculizar ou impedir o impulso ou o desejo do indivíduo? Como saber que estou sendo servo ou livre? Por que ser amigo de César é um erro na questão da verdadeira liberdade? Por que a liberdade política ou do ir-e-vir não é a verdadeira liberdade? Somente porque essa liberdade é passível – em qualquer momento futuro – de ser impedida ou obstaculizada? Se a serenidade está atrelada à amizade e aos poderes de César, se deixar de ser amigo dele ou os poderes de César irem contra o indivíduo, deixará ele de ser sereno? Se sim, servo. Se não, livre. E ainda tem os acontecimentos externos, “Pois mesmo antes desses mestres pessoais, temos mestres na forma de circunstâncias, e esses são muitos. Portanto, é necessário que também aqueles que têm autoridade sobre alguma dessas circunstâncias sejam nossos mestres” (D. IV.I.59). Aquele que tem poder sobre nós, como César, não é por ele mesmo que temos amor ou medo, mas pelas vantagens das quais ele pode oferecer ou pelo dano que pode realizar em nós. Quem pode fornecer para nós a vantagem da liberdade do bem desejar, da escolha e da recusa ou do assentimento ou não assentimento? O que faz um indivíduo ser livre de compulsão externa? Assim como aquele que toca harpa necessita do conhecimento para bem tocá-la, na arte de viver é necessário o conhecimento de como viver [οὐκοῦν καὶ ἐν τῷ βίῳ ἢ ἐπιστήμῃ τοῦ βίῳ -D IV.I.63-64]. E o princípio fundamental é que somente aquilo que está no âmbito da *proairesis* está sobre nossa agência e é bom ou mal e tudo o que está fora do âmbito dela, é indiferente, portanto, nem bom nem mau. A liberdade é resultado ou é exercida somente naquilo que temos completa e total agência. Temos algo assim em nós, em nossa natureza humana? Algo que não está sob compulsão externa de ninguém mais? Está seu corpo e integridade dele sobre sua total agência? Não. Seu corpo pode ser objeto de poder ou impedimento por um corpo maior ou mais forte do que o seu. E as coisas materiais? Estão sob sua total agência? Ou podem ser disputadas por outros e você perder ou não conquistar as coisas materiais? A vida de seus amigos ou entes queridos, estão sob sua total agência? Mas então, o que sobra dentro de minha total agência? “Ninguém pode fazer você assentir [συγκαταθέσθαι] com o que é falso, pode? - Ninguém. - Bem, então, na região do assentimento você está livre de obstáculos e restrições. Venha, alguém pode forçá-lo a ter o impulso [ὀρμησαι] a algo que você não quer? - Ele pode; pois quando ele me ameaça com a morte ou com prisões, ele me obriga a ter o impulso [ὀρμησαι]. - Se, entretanto, você despreza a morte e a prisão, você presta mais atenção a ele? - Não. - É, então, seu trabalho/sua atividade [ἔργον] desprezar a morte, ou não é seu próprio ato? - É meu. - Portanto, é impulso seu, ou não? - Sim. - E recusar alguma coisa? Isso também é seu. - Sim, mas suponha que eu decida dar uma caminhada e a outra pessoa me atrapalhe. - Que parte de você ele vai atrapalhar? Certamente não é o seu assentimento [συγκατάθεσιν]? - Não; mas meu pequeno corpo. - Sim, como faria com uma pedra. - Concordo, mas não prossigo para dar minha caminhada. - Mas quem lhe disse: “É sua própria atividade/trabalho [ἔργον] dar um passeio sem obstáculos”? Quanto a mim, disse-lhe que a única coisa desimpedida era o desejo [ὀρμησαι]. Alguém pode forçá-lo a querer [θέλεις] o que você não quer? - Ninguém. - Ou para um propósito ou plano, ou, em uma palavra, para lidar com as impressões [φαντασίας] que vêm a você? - Não, nem isso” (D IV.I.69-75). Todas essas atividades são da *proairesis*. Deseje ou tenha o impulso somente para aquilo que está no âmbito da *proairesis*. Portanto, diz Epicteto, “Uma vez preparado e treinado [ἄσκησιν] desta maneira para distinguir o que não é seu do que é sua própria posse, as coisas que estão sujeitas a impedimento daquelas que estão livres delas, considere estas últimas como sua preocupação e as primeiras como nenhuma preocupação sua, diligentemente para manter seu desejo [ὄρεξιν] fixo no último, e sua aversão dirigida ao primeiro, então você tem mais alguém a temer? - Ninguém” (D IV.I.81-82). A questão da vulnerabilidade à perda é enfatizada aqui. A questão moral é aprender a responder àquilo que realmente tem valor e, para Epicteto, ao que é invulnerável à perda ou ao impedimento. É, em grande sentido, a liberdade em Epicteto, um exercício de desapego – Cf. RODRIGUES, A. C. O. *Filosofia do Desapego: a Áskesis de desapropriação epictetiana à luz da Kátharsis do Fédon de Platão* -, “Não coloque seu coração neles, e eles não serão necessários para você. Não diga a si mesmo que eles são necessários, e não serão. Isso é o que você deve praticar de manhã à noite. Comece com as coisas mais insignificantes, as mais expostas a danos, como uma panela ou uma xícara, e então avance para uma túnica, um cão insignificante, um mero cavalo, um pedaço de terra; daí para você mesmo, seu corpo e seus membros, seus filhos, esposa, irmãos. Olhe para todos os lados e lance essas coisas para longe de você. Purifique seus julgamentos [τὰ δόγματα], por medo de que algo do que não é seu possa ser preso a eles, ou crescer junto com eles, e possa lhe causar dor quando se soltar. E todos os dias, enquanto você está se treinando, como faz no ginásio, não diga que está “perseguido filosofia” (na verdade, uma frase arrogante!), mas que você é um servo apresentando seu emancipador no tribunal; pois esta é a verdadeira liberdade” (D IV.I.111-114), sendo os exemplos máximos dessa filosofia da liberdade/desapego tanto Diógenes, o cínico, quanto Sócrates. Para finalizar, a frase muito discutida e combatida no estoicismo

fica de “firme” e constante apesar das circunstâncias. No entanto, como vimos em algumas citações de Epicteto, essa *autarkeia* não é desvinculada de seus papéis sociais e suas relações no mundo. É *racional* ter e manter as relações sociais e é através de *atos adequados sociais* que o indivíduo mostra toda sua força de caráter e personalidade moral, i.é., a força de sua *proaïresis*. As justificativas de uma correta *proaïresis* estão na vida mental ou nos juízos que este indivíduo se esforça para manter saudável, i.é., em conformidade com a natureza, divina e humana, e é a partir de um indivíduo com uma *proaïresis* robusta, forte, vigorosa – da qual é sua responsabilidade assim realizar a si mesmo – que os atos sociais ganham valor de vinculação à moralidade e tornam-se não somente adequados, mas *virtuosos*. Através de atos virtuosos a vinculação deles leva o indivíduo a expandir-se em relação aos círculos sociais, do mais estreito e próximo ao mais largo e distante. Neste movimento de expansão desse *eu robusto*, a *proaïresis* – ou o *eu estruturado* como coloca Gill – os vínculos sociais tornam-se virtuosos em cadeia estabelecendo assim um “ambiente” de moralidade e conformidade à virtude. Esse “ambiente” tem níveis e graus de moralidade, efetivando, assim, o aperfeiçoamento moral social vinculado ao aperfeiçoamento moral de cada indivíduo. Os atos estabelecem um primeiro momento de ações adequadas em função ou de preceitos – como colocou Sêneca – ou de um ambiente moral já estabelecido pelos outros antes do indivíduo – sua família, por exemplo -, mas à medida que vai crescendo e maturando seu *logos*, vai estabelecendo, junto aos atos, tanto as justificações *corretas* quanto a firme diferenciação entre o que é de sua agência (*eph'hēmin*) do que não é de sua agência (*uk eph'hēmin*), e assim vai aumentando o seu aperfeiçoamento moral e o da sociedade como um todo. As virtudes sociais vão estabelecendo morada no que a *proaïresis* estabelece como *eph'hēmin*. Ao mesmo tempo em que o indivíduo está desenvolvendo seu aperfeiçoamento moral *proairético*, digamos assim, está em relações sociais das quais expande-se e volta ao seu eixo *proairético* e é exatamente esse movimento de abertura e volta ao eixo que completa seu aperfeiçoamento moral. Ao expandir seu eixo *proairético* ele o expressa através de *atos* e quando volta ao seu eixo, usa os “resultados” deles como material de avaliação de

de Epicteto, “Pois a liberdade não é adquirida satisfazendo-se com o que deseja, mas destruindo o seu desejo.” (D IV.I.175) – [οὐ γὰρ ἐκπληρώσει τῶν ἐπιθυμουμένων ἐλευθερία παρασκευάζεται, ἀλλὰ ἀνασκευῆι τῆς ἐπιθυμίας – grifo nosso]. A *epithymia* é um desejo, anseio, apetite contrário à razão, mas não irracional. Não há, como em Platão, uma parte irracional da alma, mas há o mau uso da razão. O *desejo* que deve ser eliminado é a *epithymia* e não a *oreksis*, pois o último é obra da *proaïresis* onde ela escolhe o bem ou mal moral, e o primeiro é um impulso inadequado porque contrário à razão e somente este é que deve ser eliminado.

seu aperfeiçoamento interno, de sua correta disposição interna e, se preciso, vai corrigindo essa disposição.

Uma perfeita moralidade está fora do escopo dos *kathēkonta* enquanto justificado pela natureza humana, sendo uma perfeita moralidade somente os *katorthōmata*, via acessada somente pelo *sábio*, essa figura quase mitológica da ética estoica. O *telos* individual de cada indivíduo pode ser as *ações perfeitas* (*katorthōmata*), mas mesmo que ele não alcance isso, estando no aperfeiçoamento moral de seu *eu moral*, ele eleva, aos poucos, o nível ético e moral de sua comunidade através do correto uso de sua *proaïresis* em relação aos atos adequados sociais. Os *kathēkonta* realizados por um indivíduo mínimo ou um quase *alogon*, não melhora o nível de aperfeiçoamento moral nem dele nem de sua comunidade por não estar vinculado corretamente às justificações próprias da moralidade e por não ter ainda a noção de diferenciação mínima do que é de sua agência do que não é de sua agência, como seria o caso das crianças (até 14 anos) e os animais. Os *proēgmena*, as *coisas* às quais os *kathēkonta* se direcionam, em si, não têm qualquer valor, apenas referenciado a algo que tenha valor. A *proaïresis* é a referência mais alta de valor que eles podem ter, pois o correto uso da *proaïresis* é o mais exigente padrão de bem que o ser humano pode chegar⁴⁰⁵. A *proaïresis* enquanto um *eu que age* de forma *autárquica* não tem nenhuma valia social direta se o indivíduo, na construção de seu caráter ou personalidade moral, se isolar em seus exercícios dos campos de estudos do estoicismo – física, ética e lógica – e tratar apenas de seu próprio aperfeiçoamento moral destacado do social. Diferentemente dos epicuristas os quais se afastaram da vida social em seu jardim, o estoico vive a vida social e não a recusa, ao contrário, participa ativamente dela. Por isso tem que aprender a lidar com as representações, com a lógica do assentimento e com a escolha e a recusa éticas. Ao participar da sociedade seria um contrassenso procurar somente seu benefício próprio e “lutar” contra a corrupção que essa vida social provoca. O estoico aceita que o desenvolvimento de seu aperfeiçoamento moral é completamente autônomo das vicissitudes externas, mas, como participante da vida social, através das corretas representações, quer ativamente cumprir com seus papéis

⁴⁰⁵ Não será por acaso que o próximo “passo” do *eu*, após Epicteto, foi a vinculação dele com um Deus e lugar extramundano no cristianismo? Não será por acaso que, após Epicteto, na história do *eu*, ele começou a desenvolver seu enfraquecimento até tornar-se, digamos, um *eu mínimo*, não mais autárquico e passível de seu próprio autodirecionamento? Onde religiões, sociedades, normas e até o inconsciente freudiano foram sistematicamente retirando poder desse *eu* e o colocando como mero objeto determinado por qualquer coisa que não se ele mesmo ou que venha dele mesmo? Não será o materialismo reducionista do cérebro a última fronteira de enfraquecimento desse *eu*, onde o que sobra são reações físico-químicas como determinantes desse *eu* já totalmente enfraquecido?

sociais da melhor forma possível. Isso fortalece a *simpatia* e o *cosmopolitismo*. Um estoico isolado do social não é um estoico. Ele pretende, além de fazer parte ativa do social, cumprir o melhor que pode suas funções sociais e isso o coloca em consideração aos outros. Esse é o ensinamento de Zeus aos homens, conforme citação de Epicteto acima, pois nada Zeus faz para si sem ser benéfico para os outros. Epicteto nos mostra em seus *Discursos* toda forma de interações que o ser humano tem no mundo e, a partir dessas interações, praticar a ética da *proaïresis* através desses atos adequados a cada *profissão*. Ao mesmo tempo em que a estruturação autárquica da *proaïresis* não depende de nada externo ao indivíduo, é através dessas relações com o mundo e com os outros que ela desenvolve a si mesma, e que desenvolve as virtudes sociais, na integralização entre *proaïresis* e *kathēkonta*. É uma forma de dialógica⁴⁰⁶, podemos dizer, entre os *atos adequados* exercidos pela *proaïresis* e o mundo social que o circunda⁴⁰⁷.

Os *kathēkonta* enquanto *atos adequados sociais com valor moral relativo à proaïresis* não são metafísicos tanto em suas justificações quanto em suas consequências ou teleologia. Já o *eu que age* – a *proaïresis* – tem justificação metafísica, no entanto, não procurando, através de suas justificações metafísicas, a um outro-mundo ou a uma transcendência a este mundo, mas uma teologia imanente. Então, ao mesmo tempo em que ela dá uma abrangência teológica e divina na integralização das duas éticas – o que não poderia ser diferente considerando a relação estoica com o conceito de *natureza* – afirma também as ações e valor dessas ações no humano e nesta vida vinculadas ao indivíduo comum e ordinário, ou seja, todos nós. Por um lado, a *proaïresis* transcende os *kathēkonta* enquanto atos adequados, pois dá a eles o *status* de valor moral que eles não têm por si, por outro lado os *kathēkonta* expandem o escopo daquilo que é *eph'hēmin* e possibilitam a *proaïresis* estender seu aperfeiçoamento moral expandindo a vida mental judicativa às virtudes sociais.

Então, entre *proaïresis* e *kathēkonta* a relação se integraliza em Epicteto, pois, como escreve Allan Browning,

⁴⁰⁶ O termo *dialógica* tem mais referência ao diálogo ou ao “jogo” de diálogos do que o termo *dialética*, embora esse último também se refira a *conversa* carrega, também, uma noção de disputa e tensão. Para Platão *dialética* é um método de ascensão às ideias e ao mundo das formas.

⁴⁰⁷ Cf. DA LUZ, D; FONTOURA, F. *Os kathēkonta estoicos na pandemia*. Pp. 109-125, in PONTEL, E; CORREIA, F. C; TAUCHEN, J; MASS, O. P; PERIUS, O. (Orgs.). *Diagnóstico do tempo: implicações éticas, políticas e sociais da pandemia*. Porto Alegre/RS: Ed. Fundação Fênix, 2020.

No contexto de uma relação, portanto, um papel é a parte da relação que nos pertence: o que está do nosso “lado” por assim dizer e, portanto, sobre o qual temos controle [agência]. Esse aspecto “subjetivo” da maneira como exercemos papéis parece ser evidenciado com mais clareza no relato de Epicteto. Quando comparamos seu relato com o de Hiércles, descobrimos que o último geralmente se refere ao *prosopa* de outros. Determinamos nossas obrigações para com outras pessoas considerando suas funções: seu *status* e relação conosco. Epicteto, entretanto, concentra-se em nossos próprios papéis e em nosso próprio desenvolvimento deles, como parte de nosso autodesenvolvimento⁴⁰⁸.

Os papéis sociais representam a extensão da *proaïresis* no sentido de sua atividade mental em relação aos atos adequados sociais, mas não como a *oikeiōsis* em Hiércles que se estende além da mente e da vida judicativa. Os outros, para Epicteto, acabam sendo o material para a *proaïresis* se efetivar corretamente, como já vimos acima, mas eles têm valor em referência ao papel social em função da justificação metafísica da *proaïresis* onde esses papéis naturais e adquiridos foram dados por Zeus na medida em que também as circunstâncias sociais que se encontram são resultado da providência. Kamtekar, escreve,

Epicteto invoca um conjunto de noções para fornecer tal padrão para autoavaliação e guia para ação apropriada [adequada]: *πρόσωπον* (papel, 1.2; Ench. 17), parte de uma pessoa no cosmos (2.5.24-27, 2.6.10), nome de alguém (2.10, 4.12.16), a profissão (2.10.4; cf. 3.15.1-13; Ench. 29-30; 3.22.1-12, 86-91), as relações naturais e adquiridas (3.2.4) e “quem” ou “o quê” um é (2.10; 3.1.24-26)⁴⁰⁹.

Considerando os papéis sociais, uma pessoa ainda no início de seu aperfeiçoamento moral pode usar como avaliação de suas ações adequadas a compreensão de seu papel social ou o nome que ele, a relação social, carrega.

Julia Annas escreve,

⁴⁰⁸ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*, p. 110, p. 144.

⁴⁰⁹ KAMTEKAR, R. *Aidws in Epictetus*. In *Classical Philology*, Vol. 93, No. 2. (Apr., 1998), pp. 136-160, p. 147. Continua Kamtekar, “Esse uso normativo dos papéis ou naturezas de uma pessoa parece basear-se na doutrina de Panécio, conhecida por nós no *De Officiis* de Cícero, segundo a qual cada pessoa tem quatro papéis: primeiro, um papel universal como criatura racional, segundo, um papel individual na medida em visto que ele é dotado de qualidades físicas e mentais particulares, um terceiro papel dado por suas circunstâncias, e um quarto dependendo de sua escolha de profissão”, p. 148.

Epicteto nos diz para refletir sobre dois tipos de consideração. Em primeiro lugar, devo lembrar que sou um ser humano, cuja função própria é raciocinar; na medida em que faço isso e, portanto, compartilho da razão universal, sou um cidadão do universo e, como tal, devo pensar em termos de toda a comunidade moral da qual faço parte, não privilegiando meus próprios interesses apenas porque eles são meus, nem meus próprios compromissos só porque são meus. Em segundo lugar, devo lembrar que estou inserido em vários contextos sociais. Tenho vários papéis sociais e relacionamentos, e estes me envolvem em obrigações e deveres que devo cumprir. Como ser social, tenho, quando reflito sobre isso, uma rede conectada de obrigações que devo cumprir com o melhor de minha capacidade⁴¹⁰.

Essas duas perspectivas de pertencimento – o cidadão do mundo e o cidadão particular com suas relações particulares – parece que dão duas perspectivas também de comprometimentos que se desdobram nos papéis naturais e adquiridos ou papel cósmico e particular. No entanto, vimos que em Epicteto essa divisão está unida pela mesma fonte: Zeus, pois os papéis naturais são dados por ele desde o nascimento, e os outros que adquirimos são, de alguma forma, trabalhos da providência divina, i.é., também ligados a Zeus. Para Epicteto, para realizar o que é adequado é necessário investigar em sentido amplo a natureza cósmica, as circunstâncias e tudo sob a perspectiva da *proaïresis* e suas características ético-ontológicas. Neste sentido, Epicteto une a ética dos *katorthōmata* com a dos *kathēkonta*, o que, como escreve Annas, coloca no ser humano ordinário um peso maior,

O estoicismo [principalmente o de Epicteto] impõe uma exigência difícil, possivelmente mais difícil do que a exigência de se desfazer de seus compromissos sociais para interesses mais amplos - a exigência de que você viva o ideal em sua vida mundana e comum, e faça a diferença pela maneira como a vive⁴¹¹.

Portanto, os *kathēkonta*, através dos papéis sociais ou *prosōpon* em Epicteto, representam a *proaïresis* “expandida” em sua vida moral judicativa. Mas em que sentido? Não que *proaïresis* compreenda agora as coisas externas ou crie vínculos externos para fundamentar seu próprio valor. Mas, ainda dentro da esfera judicativa, onde é fundamentalmente e necessariamente – para Epicteto – a esfera da moralidade, que a *proaïresis* articula a si mesma para considerar esses vínculos com os atos adequados que

⁴¹⁰ ANNAS, J. *Epictetus on Moral Perspective*. pp. 140-152, in MASON, A. S.; SCALTSAS, T. *The Philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 149.

⁴¹¹ ANNAS, J. *Epictetus on Moral Perspective*, p. 152.

ligam a adequação deles com as corretas justificativas do *eu* que age em relação às características divinas dessa *proaïresis* e às virtudes sociais às quais ela efetiva.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro da divisão histórica da ética na escola estoica, acompanhando o antigo o médio e o novo estoicismo (ou estoicismo romano), foi-se desenvolvendo nuances diferentes da ética no que tange os atos adequados e o desenvolvimento de uma noção de *eu*. Essas diferenças se mostraram tanto em Hiérocles quanto em Epicteto mesmo sendo os dois da geração do estoicismo novo (ou romano). Na busca de uma integralização dessas duas teorias éticas dentro da escola estoica para uma perspectiva também integralista do aperfeiçoamento moral do indivíduo, uma que tem como padrão de valor os atos sociais e se justifica a partir deles, e outra que tem como padrão de valor a própria vida judicativa interna do indivíduo independente das coisas externas a ele, percebemos que, apesar das diferenças entre elas, podemos estabelecer um horizonte de sentido onde elas podem se integralizar e agregar, uma a outra, as características de uma ética vinculada tanto ao desenvolvimento da personalidade moral do indivíduo quanto considerar este nas relações sociais que tem no mundo e fazer disto também um valor para o seu desenvolvimento ou progresso de sua personalidade moral. Esse conjunto é a proposta de uma ética das virtudes estoica em alternativa à ética das virtudes aristotélica. Pelo fato de Epicteto não diferenciar explicitamente a natureza humana da natureza divina, a *proaïresis* é a noção de *eu* mais perfeccionista que um ser humano não sábio pode chegar, e por isso, muitas vezes, se confunde com ele. O horizonte do sábio é os *katorthōmata*, mas o horizonte do *eu* da *proaïresis*, graças aos *kathēkonta*, é o do homem comum, no entanto, em sua máxima robustez de personalidade moral, em seu ideal de vida ordinária. Os *kathēkonta* estabelecem o padrão de valor a partir do indivíduo ordinário, comum, que vive sua vida no horizonte de um *logos* que tem como virtude principal, não a *sabedoria*, mas a *prudência*⁴¹². Neste horizonte inserimos a ética da *proaïresis* de Epicteto para dar a esses atos a imagem de um *eu que age* mais específico. Embora, de início, essa ética da *proaïresis* parecer incompatível com a ética dos *kathēkonta*, estabelecemos algumas

⁴¹² Lembrando que para os estoicos somente o agente moral tem virtude, portanto a prudência é uma virtude somente para o ser humano e que está na senda da moralidade. As coisas, animais, produtos de atividades humanas, o vicioso e o ser humano mau (o tirano, por exemplo), não são nem participam de qualquer virtude.

ligações entre elas que são suficientes para justificarem a integralização de uma ética estoica, i.é., uma ética unificada: atos adequados sociais em função de um ser ético que age e este tornar-se ético na medida que avalia o adequado e o não-adequado também em função de suas relações sociais. Neste sentido, os atos não têm valor em si nem o agente, mas somente quando se compõem em uma ética só. Essa ética unificada ou integrada tem algumas características que transcendem a cada uma delas em separado. Continua sendo uma ética das virtudes e, neste sentido, focada no agente, no entanto, esse agente tem *atos* que se tornam *adequados* não somente na construção de sua própria personalidade moral, mas enquanto *atos adequados sociais*. Coloca, assim, o agente vinculado diretamente à sua relação com a *polis* e o *cosmos* e com os outros deste ambiente e além dele. Assim, as relações que ele estabelece são tão importantes quanto sua vida judicativa interna própria e são, não apenas material para seu próprio desenvolvimento, mas são necessárias para esse desenvolvimento. Um indivíduo sem referência externa, a si mesmo não se referencia. Misturam-se, então, seu desenvolvimento individual com a relação com os outros, criando uma interdependência entre eles. Não são apenas as consequências ou a universalização que dão valor moral aos atos, nem somente fazer o que melhor pode internamente independente das coisas externas, como o arqueiro que faz melhor uso de sua técnica mas erra o alvo em função do vento que soprou após ele jogar a flecha. Na verdade, tudo interessa, de forma composta: suas corretas justificativas racionais anterior aos atos, a materialidade ou ações de suas intenções e escolhas no mundo externo, a abrangência que esses atos terão na comunidade, a capacidade de ter uma “boa leitura” das circunstâncias sociais a qual está inserido, um correto conhecimento de sua natureza humana e de suas potencialidades e limites, uma capacidade cada vez maior de diferenciar o que é de sua agência daquilo que não é de sua agência, e o desenvolvimento de virtudes sociais. Assim escreve Charles Taylor,

O perigo não é o controle despótico real, mas a fragmentação - isto é, um povo cada vez menos capaz de formar um propósito comum e executá-lo. A fragmentação surge quando as pessoas passam a se ver cada vez mais atomisticamente, em outras palavras, como cada vez menos ligadas aos seus concidadãos em projetos e lealdades comuns. Eles podem de fato se sentir ligados em projetos comuns com alguns outros, mas estes vêm mais a ser agrupamentos parciais do que toda a sociedade: por exemplo, uma comunidade local, uma minoria étnica, os adeptos de alguma religião ou ideologia, os promotores de algum interesse⁴¹³.

⁴¹³ TAYLOR, C. *The Ethics of Authenticity*. Massachusetts: Harvard University Press, 2003, p. 112-13.

Essa maneira de ver o indivíduo, como fragmentado à sociedade, dificulta a apropriação⁴¹⁴ deste a qualquer coisa que não seja de proveito ou conveniência a ele mesmo e a seus valores diretos. Encara o mundo e os outros que estão fora de seu âmbito apenas como instrumentos para seu fim particular ou de seu pequeno grupo. E qual é o problema disso? Não há coesão social abrangente. É este o resultado da integralização dos *kathēkonta* com a ética da *proaïresis*, uma forma de coesão social a partir do aperfeiçoamento moral de um indivíduo socialmente implicado e comprometido. Pensamos que nossa tese sobre a ética estoica nos convida a pensar uma ética unificada abrangente entre papéis sociais e indivíduo moralmente autônomo em seu aperfeiçoamento moral.

Não estamos aqui tentando modificar a ética da *proaïresis* em Epicteto, mas completar seu curso de aperfeiçoamento moral com aquilo que ela já aponta nos seus *Discursos*, mas que fica à sombra do perfeccionismo moral que ele propõe ao indivíduo. E fazemos isso dentro da própria escola estoica com a noção ética dos *atos adequados*. Ao mesmo tempo, não estamos tentando alterar os *atos adequados* em Híerocles, mas dar a ele uma personificação robusta de um *eu* que tem *atos adequados*.

Em relação à ética aristotélica, esta não tem justificação metafísica, ela é imanente. Pois para Aristóteles a *eudaimonia* está atrelada ao humano, à natureza humana enquanto humana. É uma ética do bem imanente, ainda mais que no início da ética escreve ele que o bem está definido como função ou fim. Já a proposta da ética estoica tem justificação metafísica, no mínimo no conceito de *natureza*. Embora seja uma ética prática e vinculada aos atos sociais, os *kathēkonta* já têm uma justificação metafísica mitigada na *oikeiōsis*, que embora seja os desdobramentos da natureza humana é um desdobramento vinculado à natureza divina. Mas principalmente a *proaïresis* em Epicteto, dando, este termo, um caráter transcendente à ética estoica pela relação intrínseca e explícita com Zeus. A ética estoica é uma ética das virtudes, dos atos adequados, social, mas tem justificação

⁴¹⁴ O termo estoico para *apropriação* é *oikeiōsis* e este vale também para a apropriação não somente de sua natureza específica ao entorno do qual nasce, cresce e se desenvolve, i.é., a *prōton oikeion*, mas como conceito simpatético e cosmopolita como nos círculos concêntricos de Híerocles no seu tratado *Sobre Atos Adequados*. O desdobramento a ser efetivado racionalmente pela *prōton oikeion* é a *apropriação* daquilo que está além da estima e valor natural e próximo ao indivíduo e estender essa estima e valor para *apropriar-se* daquilo que, à primeira impressão, não está dentro do seu âmbito de interesse, valor e estima. É a velha questão do comportamento desleixado daquilo que é público em favor daquilo que é privado, sendo este último considerado mais *seu* do que o que é de outros também.

metafísica em sua totalidade. E essa é uma das grandes diferenças da ética das virtudes aristotélica da ética das virtudes estoica. Mas qual é a vantagem de ter uma justificação metafísica? Podemos pensar que uma ética das virtudes somente voltada à imanência pode “escorregar” para um subjetivismo já que o foco dela é no agente. Sem um direcionamento que o leve para além dele mesmo ou de um direcionamento que o faça considerar no máximo sua comunidade mais próxima, pode também essa ética ser apenas efetiva em pequenas comunidades onde todos se conheçam e mantenham as excelências sempre em alta. Além dessa comunidade ser restrita, uma ética das virtudes necessita que todos ou quase todos sejam virtuosos, e é preciso contar com isso para que ela se efetive. Não é à toa que Aristóteles, no final de sua ética, faz uma defesa das leis e dos deveres sociais como um tipo de amálgama para uma sociedade maior⁴¹⁵. Fazer o bem em uma comunidade aristotélica depende das circunstâncias, da ação ou influência da comunidade no agente virtuoso e da excelência do indivíduo. Já em uma ética que tem uma transcendência, leva o indivíduo a ser bom não apenas em função daquelas circunstâncias ou daquela comunidade, mas em função do *bem* que liga toda a sociedade humana. Ela coloca o indivíduo além das circunstâncias, das ações adequadas pragmáticas e próximas e da virtude individual ou social restrita. Em uma situação extrema, a ética das virtudes aristotélica não transcende às circunstâncias próximas e à excelência do indivíduo nessas circunstâncias, voltando-se, no máximo, para a finalidade última, que embora não esteja explícita diretamente nas circunstâncias pode ser considerada uma transcendência imanente, pois é a finalidade última do ser humano enquanto natureza humana. Uma ética transcendente, que é metafisicamente justificada, como a estoica, coloca como “guia” do indivíduo virtuoso algo que está além dele e de suas potencialidades estritamente humanas, um *bem maior* ou princípio universal como o *cosmopolitismo* ou a *simpatia*. Ao agir de forma adequada na ética estoica, o indivíduo fortalece não apenas suas virtudes ou sua comunidade, mas um “reino” moral, nas palavras kantianas. Mas não um reino que subsiste em si sem a presença do humano, mas ao contrário, que só a partir do humano existe. A *simpatia* estoica é um conceito ético que une todos os seres humanos *qua* humanos e que justifica suas ações em função da conexão transcendente que temos uns com os outros. Essa conexão é *boa* por si, pois por natureza divina fomos assim feitos.

⁴¹⁵ Ética a Nicômaco, 1180^a “E não basta seguramente ter tido a educação e vigilância adequadas na juventude, senão que é preciso na maturidade praticar o que se aprendeu antes, e acostumar-se a isso, e também para isso necessitamos leis e, em geral, para toda a vida, porque a maior parte dos homens [seres humanos] obedecem melhor à necessidade que à razão, e aos castigos que à bondade”, ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Julián Marías.

Quando se rompe a virtude na ética aristotélica, entra a questão da justiça onde o indivíduo vicioso rompe com o elo social e deve reparar ou retribuir os outros indivíduos ou a sociedade. Quando se rompe a virtude na ética estoica, o indivíduo corrompe com toda uma dinâmica transcendente que vincula todos os seres humanos uns com os outros, seja a razão, a força do nome *irmãos* ou nossa natureza comum. A ética estoica justificando-se metafisicamente parece que liga não somente a ação adequada ao indivíduo e à sua comunidade local, mas fortalece a ética humana no geral, aquilo que nos liga enquanto humanos. Por isso a virtude estoica é intrinsecamente humana, pois a corrupção da virtude impede, ou pode impedir se assim continuar, do ser humano manter-se eticamente conectado com toda sua raça através da força de um *bem maior*⁴¹⁶.

Esta não é a única forma de ver a ética estoica, nem a mais correta, mas é uma forma de compor esse vasto material – mesmo que incompleto – sobre essa escola filosófica que mais durou em atividade no mundo greco-romano e que ressoa até hoje. Nesta composição entre *kathēkonta* e *proaïresis* acabamos por colocar uma ética estoica mais ampla do que apenas as éticas separadas que seus filósofos defenderam durante sua história. Obviamente que ela é passível de críticas e revisões, pois essa é a característica dos escritos gregos antigos onde, como fonte primária, temos poucas coisas escritas diretamente dos filósofos estoicos, sem contar a dificuldade de traduzir ou interpretar univocamente os termos ou conceitos gregos antigos fundamentais na escola. A partir dessa composição que fizemos dessas duas éticas, temos ainda dificuldades a pesquisar como, primordialmente, as definições e práticas dessas definições dos termos gregos aqui apresentados. Importante sempre vermos as práticas desses conceitos na história da escola, para não transformarmos a pesquisa filosófica em filológica. Por isso, para o bem

⁴¹⁶ No livro *Ética: conceitos-chave em filosofia*, Dwight Furrow escreve sobre a responsabilidade moral sem metafísica, citando P. F. Strawson, “Strawson argumentou que, se quisermos considerar as pessoas responsáveis por suas ações, não precisamos saber como a ação efetivamente foi produzida no universo físico. O que interessa é que nossas atitudes para com as ações de outras pessoas expressem o que nos importa em nossos relacionamentos com elas. As atitudes reativas de elogio e repreensão são reações naturais a como os outros nos veem e a como muitas de suas ações nos interessam, dado que ambos somos participantes em um relacionamento particular. [...] Ser uma pessoa é existir com outras pessoas e ser tanto capaz dessas atitudes reativas [elogio e repreensão] quanto ser um alvo delas. O conceito de responsabilidade moral é completamente definido por essas atitudes reativas e pelo modo como a usamos. Assim, elas não estão baseadas em nenhuma razão independente e externa do quadro da vida social humana. Elas são simplesmente parte de nossa natureza social e não precisam de justificção ulterior”, p. 170-171. Nesta concepção, independentemente de haver ou do agente saber sobre um princípio universal ou além das relações humanas em si, tudo se resolve na particularidade dessas relações e de seu contexto. No entanto, nem sempre o contexto ou a particularidade das relações podem dar sempre as corretas ou melhores justificções racionais ou motivos para o bem da relação em si, e é aí que entra um princípio universal ou metafísico, não necessariamente religioso ou completamente transcendente.

da atividade de pesquisa acadêmica, mantemos nossas definições e traduções em aberto para discussão e atualizações.

Em relação ao público em geral, que tem uma visão da ética estoica como uma ética individualista e “fria”, o que parece ser inclusive uma perspectiva nos pesquisadores acadêmicos no resto do mundo, tentamos mostrar que é pela perspectiva do social e da relação com o social que ela se estabelece, pelo menos no horizonte dos *kathēkonta* esses atos adequados sociais acompanham toda ética estoica desde Zenão. Esta perspectiva com ênfase no estoicismo social é uma forma brasileira de pesquisar o estoicismo e a filosofia de Epicteto⁴¹⁷. Como diz Irvine,

Como os estoicos valorizavam a tranquilidade e porque apreciavam o poder que outras pessoas têm de perturbar nossa tranquilidade, podemos esperar que eles tenham vivido como eremitas e nos aconselhem a fazer o mesmo, mas os estoicos não fizeram isso. Eles pensaram que o homem é por natureza um animal social e, portanto, que temos o dever de formar e manter relacionamentos com outras pessoas, apesar dos problemas que elas possam nos causar⁴¹⁸.

Ou seja, o bom desenvolvimento do humano é tanto racional quanto social. É por isso que Browning escreve,

Nossa vida ética requer algo mais: uma compreensão e reflexão sobre o aspecto racional da natureza especificamente humana e a orientação de nossas vidas para o aproveitamento desse verdadeiro eu. Esta ação moral correta e alcançada diante de nossos semelhantes fluirá naturalmente da disposição adequada assim alcançada⁴¹⁹.

Obviamente que, como uma ética das virtudes focada no agente ela dá uma ênfase muito grande no indivíduo mais do que nos atos, mas esse não é o fim de sua ética, apenas uma justificação inicial, que tem no conceito de *oikeiōsis* em Hiérocles, e de *proaīresis* em Epicteto, os elementos fundamentais da ética estoica. É a partir de um *eu* que age que ela se estabelece, vinculando, assim, as justificações no indivíduo, mesmo sendo este

⁴¹⁷ Cf. o Grupo do Pórtico sobre pesquisas sobre o estoicismo e Epicteto em <http://www.seer.ufs.br/index.php/Epict>

⁴¹⁸ IRVINE, W. B. *The Ancient Art of Stoic Joy*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 128-129.

⁴¹⁹ GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*, p. 124.

fundamentado na natureza divina. Pode-se discutir os padrões de valor, as justificações metafísicas e sua teleologia, e serão discutidas inclusive para uma boa postura filosófica, mas esperamos ter mostrado que a discussão sobre uma ética estoica individualista sem consideração aos outros só pode ser realizada por aqueles que têm uma visada superficial da ética estoica como um todo.

Finalizando, trazemos uma nota relevante da ética contemporânea que tem como pressuposto – mesmo que seja para o utilitarismo – a noção que Hiérocles e os estoicos já tinham na sua época. No livro *Manual do Altruísmo Eficaz*, Peter Singer, para justificar este movimento mundial, cita W. H. Lackey - historiador, ensaísta e teórico político irlandês – que

[...] descreveu os interesses humanos como um círculo em expansão, que começa com o indivíduo, depois abrange a família e “logo o círculo... inclui primeiro uma classe, depois uma nação, e depois uma coligação de nações, em seguida, toda a humanidade e, finalmente, a sua influência é sentida nas relações do homem [sic] com o mundo animal⁴²⁰”.

Não sei se o filósofo australiano sabia da existência desses mesmos círculos em Hiérocles ou se atualizou essa imagem com a de W. H. Lackey por conter nela também os animais, mas o fato mostra que essa analogia feita por Peter Singer na contemporaneidade coloca a emergência e atualidade de uma ética ampliada tanto pessoal quanto para uma ação efetiva como o altruísmo eficaz e essa ética pode ser a estoica, onde sua abrangência vai além da comunidade local. No entanto, a ampliação do círculo moral por Peter Singer através do utilitarismo não considera como peso moral os valores pessoais ou subjetivos do agente moral, enfatizando a imparcialidade enquanto princípio ético. Deve-se considerar o bem-estar agregado de cada ação independente disso ser contra ou a favor dos valores pessoais do agente moral. Ou seja, a fonte de avaliação não é o caráter ou personalidade do agente, mas justamente a imparcialidade frente a isso. Por isso, muitas vezes, o utilitarismo pode colocar a dicotomia entre o bem dos outros ou bem próprio. A ética estoica, enquanto uma ética das virtudes, não aceita essa dicotomia e propõe que o bem dos outros é um bem para o indivíduo e o seu bem ou aperfeiçoamento moral está vinculado ao comprometimento social.

⁴²⁰ CAREY, R. *Manual do Altruísmo Eficaz*. Trad. Celso Vieira, José Oliveira, Luís Campos e Thiago Tamosauskas, Centre for Effective Altruism: Oxford, 2016, p. 5.

Finalizamos, então, com uma proposta de ética estoica que pode ser colocada, no mínimo, no mesmo patamar da ética aristotélica no que tange ao desenvolvimento da personalidade moral e, mais abrangente no que tange à vida social desse indivíduo moral.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

- AB ARNIM, I. *Stoicorum Veterum Fragmenta: Vol. I Zeno et Zenonis Discipuli*. Alemanha: Stereotypa, 1905.
- _____, I. *Stoicorum Veterum Fragmenta: Vol. II Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*. Alemanha: Stereotypa, 1903.
- _____, I. *Stoicorum Veterum Fragmenta: Vol. III Chrysippi Fragmenta Moralia Fragmenta Successorum Chrysippi*, Alemanha: Stereotypa, 1903.
- _____, I. *Quo Indices Continentur: Vol IV*. Alemanha: Stereotypa, 1924.
- ALESSE, F. *Panezio di Rodi: testimonianze*. Trad. Francesca Alesse. Napoli: Bibliopolis, 1997.
- AOIZ, J; DEYVIS, D; CELLI, Blas Bruni. *Elementos De Etica, Extractos De Estobeo Y Glosas De La Suda De Hierocles El Estoico*. Edición bilingue griego-espanhol, trad. Javier Aoiz, Deniz Deyvis, Bruni Blas Deniz, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2014.
- BOTER, G. *The Encheiridion of Epictetus & its Three Christian Adaptations*. Danvers: Brill, 1999.
- BURY, R. G. (trad.) *Sextus Empiricus – in four volumes – I Outlines of Pyrrhonism*. Harvard University Press: London, 1926.
- CHERNISS, H. *Plutarch Moralia Vol. XIII Part II*. London: Harvard University Press, 1976.
- CICERO. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Trad. H. Rackham, London: The Loeb Classical Library, 1931.
- _____. *De Officiis*. Trad. Walter Miller, London: The Loeb Classical Library, 1928.
- DINUCCI, A; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto*. Ed. Bilingue. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- _____, A; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto*. 3ª ed. Textos e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2017.
- DIOGENES LAERTIUS. *Diogenes Laertius: Live of Eminent Philosophers*, Trad. R. D. Hicks, Vol. II, Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- GALENI, C. *De Placitis Hippocratis et Platonis: libri novem*. Vol. I. Trad. Iwanus Mueller, Lipsiae: Typis B. G. Teubneri, 1874.
- GUMMERE, R. M. *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales - Vol. III*. Toronto: Loeb Classical Library 1925.
- IOPPOLO, A. M. *Aristone de Chio e lo Stoicismo Antico*. Napoli: Bibliopolis, 1980.
- KIDD, I. G. *Posidonius: III. The translation of the fragments*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1999.

- LONG, G. *Discourses of Epictetus*. New York: D. Appelton and Company, 1904.
- OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. I Discourses Books I and II. London: Harvard University Press, 1956.
- _____, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. II Discourses Books III and IV, the manual and fragments. London: Harvard University Press, 1952.
- POMEROY, A. J. (ed.). *Arius Didymus: Epitome of Stoic Ethics*. Atlanta/Georgia: Society of Biblical Literature, 1999.
- PLUTARCH. *Moralia Vol VI. 439A-523B*. Trad. W. C. Helmbold, London: Harvard University Press, 1962.
- _____. *Moralia Vol. XIII part II*. Trad. Harold Cherniss, Pennsylvania: Loeb Classical Library, 1976.
- RADICE, R. *Stoichi Antichi: Tutti i Frammenti – Raccolti da Hans von Arnim*. Milão: Bompiani, 2002.
- RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*. Trad. David Konstan, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- WINSTEDT, E. O. *Cicero – Letters to Atticus – Vol. I*. New York: Loeb Classical Library, 1919.
- Outras fontes*
- ALESSE, F. *La Représentation De Soi Et Les Différentes Formes De L'appropriation Chez Hiéroclès*. In. ÉLÉMENTS D'ÉTHIQUE, COL. VI, 29-IX, 10.
- _____, F. *La teoria delle forme di appropriazione nello stoico ierocle*. In: ALESSE F.; ARONADIO, F.; DALFINO, M. C.; SIMEONI, L.; SPINELLI, E (eds.). *Studi Di Filologia E Storiografia Filosofica In Memoria Di Gabriele Giannantoni*, Roma: Bibliopolis, 2008.
- _____, F. *Prohaïresis in Philo of Alexandria*. In. INOWLOCKI, Sabrina; DECHARNEUX, Baudouin. *Philon D'Alexandre: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Bruxelles: Brepols, 2007.
- ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, 1993.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Julián Marías, Madrid: CEPC, 1959.
- _____. *Metafísica. Vol. II*. Trad. do grego Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine, 3ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- ARNOLD, E. Vernon. *Roman Stoicism*. London: Cambridge University Press, 1911.
- BELOE, W. *Attic Nights of Aulus Gellius. Vol. I*. London: J. Johnson, St. Paul's Church-Yard, 1895.
- _____, W. *Attic Nights of Aulus Gellius. Vol. II*. London: J. Johnson, St. Paul's Church-Yard, 1895.

- _____, W. *Attic Nights of Aulus Gellius. Vol. III.* London: J. Johnson, St. Paul's Church-Yard, 1895.
- BRAICOVICH, S. *La Identificación entre el "yo" y la proairesis en Epicteto.* in *ÁGORA – papeles de filosofía* (2011), vol. 30, nº02: 149-162.
- _____, R. S. *On the Notion of Ethical Exercises in Epictetus.* In *Prometheus Journal of Philosophy*, Año 7, número 15 Janeiro-Junho/2014, p. 125-138.
- BRENNAN, T. *The Kathēkon: a report on some recent work at Cornell.* pp. 41-70, In *Philosophie Antique* nº 14, *Le Devoir: origines stoïciennes, postérité, réévaluations.* Paris: Press Universitaires du Septentrion, 2014.
- _____, T. *The Stoic Life: emotions, duties and fate.* New York: Clarendon Press, 2005.
- BOERI, M. D.; SALLES, Ricardo. *Los Filósofos Estoicos: ontología, lógica, física y ética.* Germany: Academia Verlag, 2014.
- CAPES, W. W. *Stoicism.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1880.
- CARDONA, J. A. *Estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos.* Espanha: Impresia Ibérica, 2015.
- CATALINA, L. G. *Apuntes para una teoría estoica de la acción animal.* Discusiones Filosófica.
- CÍCERO. *Tratado dos Deveres.* Trad. Nestor Silveira Chaves. Coleção Cultura Clássica. São Paulo: Cultura Brasileira, sem ano.
- COLARDEAU, T. *Étude sur Épictète.* Paris: Albert Fontemoing, 1903.
- COSTA, C. *La Paideia della Volontà – unna lettura della dottrina filosofica di Epitteto.* Roma: Anicia, 2008.
- DA LUZ, D. *Pāthos: distúrbio passional e terapia em Epicteto.* Porto Alegre: Editora Fi, 2019.
- DAROCA, F. J. C; CONTRERAS, M. N. *Crisipo de Solos – Testimonios y Fragmentos Vol. I: tetstimonios y fragmentos 1-318.* Gredos: Madrid, 2006.
- _____, F. J. C; CONTRERAS, M. N. *Crisipo de Solos – Testimonios y Fragmentos Vol. II: fragmentos 319-606.* Gredos: Madrid, 2006.
- DASGUPTA, S. *Yoga as philosophy and religions.* London: The Mayflower Press, 1924.
- DINUCCI, A. *As Diatribes de Epicteto: Livro I.* Coimbra University Press: Coimbra, 2020.
- DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres.* 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.
- EDELSTEIN, L. *The Meaning of Stoicism.* United States: Harvard University Press, 1966.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. *El Descubrimiento del bien: oikeiōsis y kathēkonta en la ética estoica,* pp. 152-190, in SCHOFIELD, Malcom; STRIKER, Gisela (comps.). *Las Normas de la Naturaleza: estudios de ética helenística.* Argentina: Manantial, 1993.

- _____, T. *The Stoic Theory of Oikeiosis: moral development and social interaction in early stoic philosophy*. Denmark: Aarhus University Press, 1990.
- EPICURO. *Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore, São Paulo: UNESP, 2002.
- ERNOUT, A; MEILLET, Alfred. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine : histoire des mots*. 4^a ed. Paris: Klincksieck, 2001.
- FESTA, N. *I Frammenti degli Stoici Antichi – Vol. I Zenone*. Italia: Gius Laterza & Figli, 1932.
- _____. *I Frammenti degli Stoici Antichi – Vol. II Aristone – Apollofane – Erillo – Diogini D’Eraclea – Persè – Cleante – Sfero*. Italia: Gius Laterza & Figli, 1935.
- FONTOURA, F. *A Ética do Bem Viver em Epicteto*. Porto Alegre: Fi, 2017.
- _____, F. *A Arte do Bem-Viver em Epicteto: uma abordagem ética*. Em NEIVA, André; MATTOS, Manuela Sampaio (Orgs.). *XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS: volume 1 [recurso eletrônico]*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, 366 pp
- _____, F. *Phantasia: Fenomenologia no Estoicismo de Epicteto*, p. 143 in Προμηθεύς *Journal of Philosophy*, nº 29 January- April 2019, pp. 140-156.
- FOUCAULT, M. *Historia de la Sexualidad IV: las confesiones de la carne*. Trad. Horacio Pons, España: Siglo XXI, 2018.
- GARCÍA, P. O. (trad.). *Epicteto: Manual Fragmentos*. Madrid: Gredos, 1995.
- GELIO, A. *Noches Áticas/Aulo Gelio I: libros 1-10*. Manuel-Antonio Marcos Casquero, Avelino Domínguez García (trad.), Salamanca/León: Universidade de León, 2006.
- _____, A. *Noches Áticas/Aulo Gelio I: libros 11-20*. Manuel-Antonio Marcos Casquero, Avelino Domínguez García (trad.), Salamanca/León: Universidade de León, 2006.
- GIRDWOOD, A. B. *Innovation and Development in The Psychology and Epistemology of Epictetus*. D. Phil, Trinity, Balliol College, 1998.
- GOURINAT, J-B. *Le Stoïcisme*. 5^a ed. Presses Universitaires de France: Paris, 2017.
- GRAVER, M. R. *Stoicism and Emotion*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, Coleção Filosofia Atual, 2014.
- _____, P. *Manuel d’Épictète*. Paris: Librairie Générale Française, 2000.
- _____, P. *What is ancient philosophy?* Trad. Michael Chase, London: Cambridge, 2002.
- HIJMANS JR, B. L. ἘΣΚΗΣΙΣ: *notes on Epictetu’s educational system*. Assen, Netherlands: Koninklijke Van Gorcum & Comp. N. V., 1959.
- HOOFT, S. *Ética da Virtude*. Trad. Fábio Creder, Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.
- HUSSERL, E. *Investigações Lógicas: prolegômenos à lógica pura – vol. 1*. Trad. Diogo Ferrer, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

- IERODIAKONOU, K. (ed.). *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999.
- INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. New York: Clarendon Press, 1985.
- _____, B. *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*. in IERODIAKONOU, Katerina. *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999, pp. 95-127.
- _____. B. (ed.). *The Cambridge Companion to The Stoics*. Toronto: Cambridge University Press, 2002.
- IOPPOLO, A. M. *Sententia Explosa: criticism of Stoic ethics in De Finibus 4*. Italia, 2015.
- IRVINE, W. B. *The Ancient Art of Stoic Joy*. New York: Oxford University Press, 2009.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira, 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela, Lisboa: Edições 70, 2007.
- KIDD, I. G. *Moral Actions and Rules in Stoic Ethics*, pp. 247-258, in RIST, John M (ed.). *The Stoics*. California: University of California Press, 1978.
- KING, C. *Musonius Rufus: lectures & sayings*. California (EUA): CreateSpace, 2011.
- LONG, A. A. *Greek Models of Mind and Self*. London: Harvard University Press, 2015.
- _____, A. A. (trad.). *How to be Free: an ancient guide to the Stoic life – Epictetus Encheiridion and Selections form Discourses*. New Jersey: Princeton University Press, 2018.
- _____. A. A. *Stoic Studies*. Los Angeles, EUA: University of California Press, 1996.
- _____, A. A. *The Socratic Imprint on Epictetus' Philosophy*, em STRANGE, Steven K.; ZUPKO, Jack. *Stoicism: Traditions and Transformations*. England: Cambridge University Press.
- _____, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers: Vol. 1 Translation of the principal sources with philosophical commentary*. Great Britain: Cambridge University Press, 1987.
- MURACHO, H. *Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Vozes, 2001.
- MURCHO, D. (org.). *Viver para quê? Ensaio sobre o Sentido da Vida*. Universidade Federal de Ouro Preto, Lisboa/Portugal: Dinalivro, 2009.
- NUSSBAUM, M. *A Fragilidade da Bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. Revisão: Aníbal Mari, São Paulo: wfmartinsfontes, 2009.
- PEREIRA, I. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8ª ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.
- PETERS, F. E. *Greek Philosophical Terms: a historical lexicon*. New York: New York University Press, 1967.

- POHLENZ, M. *La Stoa – storia di un movimento spirituale*. Trad. Vittorio Enzo Alfieri, Itália: Firenze, 1967.
- REALE, G. *Filosofias Helenísticas e Epicurismo: história da filosofia grega e romana*. Vol. V. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- RODRIGUES, A. C. O. *Filosofia do Desapego: a Áskesis de desapropriação epictetiana à luz da Kátharsis do Fédon de Platão*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.
- _____, A. C. O. *Prohairesis e prónoia no estoicismo de Epicteto*. Porto Alegre/RS: Editora Fi, 2018.
- SALLES, R. *Epictetus on what is in our power: modal versus epistemic conceptions*. In R. Brouwer & E. Vimercati (eds.), *Fate, Providence, and Free Will*, Brill.
- SANDBACH, F. H. *The Stoics*. 2^a ed. London: Bristol Classic Press, 1989.
- SANTOS, M. F. dos. *Filosofia da Afirmação e da Negação*. São Paulo: Logos, 1959.
- SEDLEY, D (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XXXIII. New York: Oxford University Press, 2007.
- _____, D. *The Stoic-Platonist Debate on kathēkonta*. in IERODIAKONOU, Katerina. *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999.
- SELLARS, J. *Stoicism*. United Kingdom: Acumen, 2006.
- SHARPE, M. *Stoic virtue ethics*. In: HOOFT, Stan van (Ed.). *The Handbook of Virtue Ethics*. Pp. 28-41 Durham, EUA: Acumen, 2014.
- SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind: from Stoic agitation to Christian temptation*. New York: Oxford University Press, 2000.
- _____, R. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- _____, R. *The Philosophy of the Comentators, 200-600 AD: a sourcebook. Vol 1. Psychology (with Ethics and Religion)*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2019.
- STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics: Epictetus ana happiness as freedom*. Great Britain: Continuum, 2007.
- STRANGE, S. K.; ZUPKO, Jack. *Stoicism: Traditions and Transformations*. England: Cambridge University Press, (sem ano).
- STRIKER, G. *Essays On Hellenistic Epistemology And Ethics*.
- TAYLOR, C. *The Ethics of Authenticity*. Massachusetts: Harvard University Press, 2003.
- _____, C. *Sources of the Self: the making of the modern identity*. Massachusetts: Harvard University Press.
- TSEKOURAKIS, D. *Studies in the Terminology of Early Stoics*. Germany: Franz Steiner Verlag GMBH, 1974.
- VALENTE, M. *L'Éthique Stoïcenne chez Cicéron*. Paris: Librairie Saint-Paul.

- VOELKE, A-J. *L'Idée de Volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- WING-TSIT, C. *Filosofia del Oriente*. Trad. Jorge Hernández Campos y Jorge Portilla, México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- WRIGHT, S. *The Stoic Epistemic Virtues of Groups*. Em LACKEY, Sara, *Essays in Collective Epistemology*. United Kingdom: Oxford University Press, 2014.
- XENAKIS, J. *Epictetus – philosopher-therapist*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969.
- Aristotle, *Politics*.

Artigos e Capítulos de Livros

- ALESSE, F. *La Prescrizione nell'etica Stoica: un riesame*. pp. 59-93, in Elenchos – Rivista di Studi sul Pensiero Antico, Ano XXXIV – 2013, Fascicolo 1, Roma: Bibliopolis, 2013.
- _____, F. *Prohaïresis in Philo of Alexandria*. In. INOWLOCKI, Sabrina; DECHARNEUX, Baudouin. *Philon D'Alexandre: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Bruxelles: Brepols, 2007 Pp. 205-220.
- ANNAS, J. *Epictetus on Moral Perspective*. pp. 140-152, in MASON, ANDREW S.; SCALTSAS, THEODORE. *The Philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press, 2007.
- _____, J. *Ethics in Stoic Philosophy*, pp. 309-331, in HARDY, J.; RUDEBUSCH, G (eds.). *Ancient Ethics*. V&R Unipress.
- BRAICOVICH, R. S. *La Identificación entre el “yo” y la Proairesis en Epicteto*. In ÁGORA (2011), Vol. 30, nº 2: 149-162.
- _____, R. S. *On the Notion of Ethical Exercises in Epictetus*. In Prometheus Journal of Philosophy, Ano 7, número 15 Janeiro-Junho/2014, p. 125-138.
- BRENNAN, T. *The Kathēkon: a report on some recent work at Cornell*. pp. 41-70, In *Philosophie Antique* nº 14, *Le Devoir: origines stoïciennes, postérité, réévaluations*. Paris : Press Universitaires du Septentrion, 2014.
- DA LUZ, D. *O Hábito como Exercício Filosófico em Epicteto*. In Prometheus Journal of Philosophy, número 27 maio-agosto/2018, p. 81-96.
- _____, D. *Os Sofrimentos da Alma: as Paixões sob a Perspectiva do Estoicismo*. Pp. 109-132, in Princípios: Revista de Filosofia, Natal, v. 26, n. 49, jan.-abr. 2019.
- DINUCCI, A; DUARTE, V. *Amizade e Coragem em Epicteto: Apresentação e tradução das Diatribes 1.11 E 1.23*, pp. 119-133. Em PROMETEUS - Ano 10 - Número 22 – janeiro - abril/2017 - E-ISSN: 2176-5960.
- _____. *Apresentação e Tradução da Diatribe de Epicteto 1.8*, pp. 289-295. Em PROMETEUS - Ano 7 - Número 16 – Julho-Dezembro/2014 - E-ISSN: 2176-5960.
- _____, A. *Epicteto: Diatribes 1.29 e 1.30 –uma síntese da filosofia epictetiana das diatribes*, pp. 229-244. Em PROMETEUS - Ano 9 - Número 19 – Janeiro-Junho/2016 - E-ISSN: 2176-5960.

- _____; OLIVEIRA, F; DA SILVA. C. E. M. *Epicteto, Diatribes 2.1 a 2.6*, pp. 89-115. Em PROMETHEUS – N. 29 – January - April 2019 - E-ISSN: 2176-5960.
- _____. *Epicteto, Diatribe 2.7 – como se deve usar a divinação*, pp. 299-303. Em PROMETHEUS – N. 28 – September-November 2018 - E-ISSN: 2176-5960.
- _____, Aldo. *Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto*, p. 57-70. IN: *Cosmópolis mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*. Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho, Delfim Leão (Org.). Coimbra: imprensa de Coimbra, 2016.
- GOURINAT, J-B. *Akrasia and Enkrateia in Ancient Stoicism: minor vice and minor virtue?*, p. 215-216, em BOBNICH, C.; DESTRÉE (eds.), *P. Akrasia in Greek Philosophy: from Socrates to Plotinus*. Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 2007.
- INWOOD, B. *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*. in IERODIAKONOU, Katerina. *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999, pp. 95-127.
- IRVINE, W. B. *The Ancient Art of Stoic Joy*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 128-129.
- KAMTEKAR, R. *Aidws in Epictetus*. In *Classical Philology*, Vol. 93, No. 2. (Apr., 1998), pp. 136-160.
- KLEIN, J. *Make Sense of Stoic Indifferents*. pp. 227-281 in INWOOD, Brad (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XLIX, New York: Oxford University Press, 2015.
- LONG, A. A. *Carneades and the Stoic Telos*. Reprinted from *Phronesis* – Vol. XII – Nº 1 – 1967.
- LÓPEZ G., Catalina. *Apuntes para una teoría estoica de la acción animal*. *Discusiones Filosóficas*. Jul-dic. 2016: 97-109. DOI: 10.17151/difil.2016.17.29.7.
- MCCABE, M. M. *Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism*. Em SALLES, Ricardo. *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought Themes from the work of Richard Sorabji*. Great Britain: Clarendon Press, 2005.
- PATUTTI, D. *Observações sobre a Atenção na Filosofia de Epicteto*. pp. 1-11, In *Prometheus Journal of Philosophy*, nº 29, Jan-Apr. 2019,
- RODRIGUES, A. C. O. *Epicteto e Libertação*. In *Prometheus Journal of Philosophy*, número 27 maio-agosto/2018, p. 149-160, p. 152.
- SALLES, R. *Epictetus on what is in our power: modal versus epistemic conceptions*. In R. Brouwer & E. Vimercati (eds.), *Fate, Providence, and Free Will*, Brill.
- SCHOFIELD, M. *Stoic Ethics*. Pp. 233-256. In INWOOD, B (ed.). *The Cambridge Companion to The Stoics*. Toronto: Cambridge University Press, 2003.
- SEDLEY, D. *The Stoic-Platonist Debate on kathēkonta*. Pp. 128-152, in IERODIAKONOU, KATERINA (ed.). *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press-Oxford, 2004.
- SHARPE, M. *Stoic virtue ethics*. In: HOOFT, Stan van (Ed.). *The Handbook of Virtue Ethics*. Pp. 28-41 Durham, EUA: Acumen, 2014.

SORABJI, R. *Epictetus on proairesis and Self*. pp. 87-98, in MASON, ANDREW S.; SCALTSAS, THEODORE. *The Philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press, 2007.

ZANUZZI, I. *Epicteto e a Racionalidade parte-todo nas Diatribes*. In Prometheus Journal of Philosophy, número 29 Janeiro-Abril/2019, p. 73-87.