

## FILOSOFIA E ÉTICA NO ESTOICISMO ROMANO DE EPICTETO

PHILOSOPHY AND ETHICS IN THE EPICTETUS' ROMAN STOICISM

*Gabriel Rodrigues Rocha*<sup>1</sup>

### RESUMO:

Este estudo propõe atualizar questões pertinentes da filosofia moral de Epicteto, aproximando-o da presente época. Mediante uma compreensão que supõe como possibilidade as seguintes hipóteses: a) a ética de Epicteto como condicionada a uma fundamentação antropológica; b) a ética de Epicteto encontra-se na tradição do pensamento antigo, fundamentalmente, como uma ética das virtudes. O artigo encontra-se dividido em três pontos principais. O primeiro: “antropologia estoica: o universalismo do logos” remete as justificativas que afirmam ser indissociável a antropologia da ética no conjunto do estoicismo, portanto, inclui-se Epicteto. O segundo ponto: “diálogo com Aristóteles: aproximação e ruptura” é desenvolvido a partir da análise de pontos cruciais da filosofia prática aristotélica, relacionando-a com o posicionamento ético de Epicteto. O terceiro: “introdução aos fundamentos da ética em Epicteto” analisa a possibilidade de compreender a filosofia prática de Epicteto, a partir de dois eixos teóricos: a noção interna de homem como consequência do *logos* e, portanto, como uma antropologia, o que confirma a primeira hipótese; e a perspectiva justificada como viável, (o que confirma a segunda hipótese), de compreender a ética em Epicteto, como uma ética das virtudes.

**Palavras-chave:** Deliberação (*proairesis/προαίρεσις*). Domínio de si (*enkrateia/ἐντελέχεια*). Divisão (*Diaíresis/διαίρεσις*). Filosofia (*Φιλοσοφία*).

### ABSTRACT:

This study proposes updating pertinent questions of moral philosophy of Epictetus, approaching the present time. Through an understanding that as a possibility assumes the following hypotheses: a) the ethics of Epictetus as conditional on an anthropological reasons, b) the ethics of Epictetus is in the tradition of ancient thought, fundamentally, as a virtue ethics. The article is divided into three main points. The first: "Stoic anthropology: the universalism of logos" refers justifications claiming to be inseparable anthropology of ethics in all of Stoicism, therefore, it includes Epictetus. The second point: "dialogue with Aristotle: Approximation and rupture" is developed from the analysis of critical points of Aristotelian practical philosophy, relating it to the ethical position of Epictetus. The third: "introduction to the foundations of ethics in Epictetus" examines the possibility of understanding the practical philosophy of Epictetus, from two theoretical perspectives: the internal notion of man as a result of the logos and hence as an anthropology, which confirms the first hypothesis, and the prospect justified as feasible, (which confirms the second hypothesis), to understand the ethics of Epictetus, as a virtues ethics.

**Key-words:** Resolution (*proairesis/προαίρεσις*). Self-restraint (*enkrateia/ἐντελέχεια*). Division (*Diaíresis/διαίρεσις*). Philosophy (*Φιλοσοφία*).

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Graduado em História e em Filosofia. E-mail: [ggabriellus@yahoo.com.br](mailto:ggabriellus@yahoo.com.br).

Inicialmente, poder-se-ia dizer que muitas coisas estão sempre presentes, ao se escrever um texto de filosofia. Dentre estas muitas coisas que compõem o que chamamos de filosofia, a primeira diz respeito ao fazer mesmo da filosofia. Isto é, o que a caracteriza como área de conhecimento. Evidentemente, não se trata apenas de escrever sobre filosofia ou algum filósofo, um jornalista ou médico, também poderia fazê-lo. Trata-se, pois, de escrever não sobre filosofia, ou sobre Epicteto ou Platão, mas escrever de forma filosófica. E o que isto significa? Acredita-se que escrever filosofia é atualizar e mesmo construir conceitos ou revalidá-los. Neste sentido, a filosofia é sempre um dialogar entre tempos. Mas não se trata apenas de tempos existenciais ou históricos, mas o tempo do próprio conceito. Assim, quando se utiliza do conceito de *enkrateia*, pensa-se sobre sua validade, não apenas em seu sentido de validar ou invalidar um argumento, mas em seu sentido de relacioná-lo com a nossa experiência atual, portanto atualizá-lo. Ou seja, pensar de que maneira tal conceito ou conceitos podem aproximar a mente e o mundo. O que se pensa e o que se vive. Assim, a filosofia é uma atividade que congrega em si um sentido histórico e um sentido a-histórico.

Em Platão a escrita verdadeira acontece na alma (*psychê*). No estoicismo não é diferente. Pois o que se procura é, no fundo, escrever em si mesmo. E a qualidade desta escrita ocorre, na medida em que é possível pensar, sobretudo, acerca de si. Eis o peso do legado socrático, presente em Platão, e em Epicteto, e porque não dizê-lo, em toda a filosofia antiga: “cuida de tua própria alma” (*Apologia*, 29d-e). Portanto, escrever filosofia é sempre dialogar. Este diálogo pode ser consigo, e esta característica é primordial. Porque é justamente o diálogo consigo que viabiliza, também, o ato de cuidar de si. Jamais, para a sua segurança e continuidade, a filosofia pode abrir mão do diálogo, do contrário poderão desaparecer os filósofos. E o que seria mais sério para um filósofo da Antiguidade: deixar de existir filósofos que deixem de cuidar de si, utilizando-se da filosofia como poderoso instrumental para este fim.

Pierre Hadot (2013, p. 29) contribui conosco para compreender-se o significado da própria área chamada de filosofia antiga, portanto, uma de suas peculiaridades, e o que a diferencia de outros espaços filosóficos:

[...] as obras filosóficas estão ligadas à oralidade, porque a própria filosofia antiga é, antes de tudo, oral. Sem dúvida pode ocorrer que alguém se converta lendo um livro, mas ele logo se lança junto ao filósofo para escutar seu discurso, interrogá-lo, discutir com ele e com outros discípulos, numa comunidade que é sempre um lugar

de discussão. Com relação ao ensino filosófico, a escrita não é senão um pró-memória, um recurso que jamais substituirá o discurso vivo.

Assim, na filosofia e no filosofar antigo, ler um texto de referência tem o objetivo de trazer seu autor à vida, a discussão, ao debate<sup>2</sup>, manter vivo de maneira mais aproximada possível, o discurso produzido na oralidade. Porque, fundamentalmente, o discurso oral não é monológico, melhor, não deve sê-lo, e a própria oralidade, enquanto filosófica o impede. Por isso se insiste na riqueza da *dialogia*, porque envolve o dizer, o escutar, mas sem dispensar a pergunta, o inquirir, o refutar. O interesse central não é demonstrar apenas erudição, mas, ao escrever filosoficamente, tem-se a intenção de produzir novos pensamentos, novas ideias, de produzir novas maneiras de interpretar e compreender, de produzir novas maneiras de filosofar. E este filosofar visa à transformação do ser do indivíduo. Filosofar na antiguidade é aproximar o discurso do *logos*, isto é, de sua racionalidade.

São múltiplas as especificidades a compor o conjunto, ao qual, consensualmente, denominou-se filosofia, em suas origens. De todas estas especificidades, pode-se inferir que a lógica, a física (*physis*), a ontologia, a ética e a estética, compõem o conjunto primário do filosofar humano em sua origem histórica. Na unicidade do sistema estoico encontram-se três especificidades: a lógica<sup>3</sup>, a física<sup>4</sup> e a ética. Como homem histórico, Epicteto sentiu em seu corpo e em suas crenças, a vivência ordinária na Roma dos Césares, experienciando, assim, a influência do poder e da arrogância de um Império e de seus mandatários, em todas as esferas da vida humana. Exilado de Roma, escravo liberto, longe de poder ostentar o orgulho aristocrático, tão comum ao patriciado romano, encontrou na filosofia lugar e local (*tópos*) para manifestar seu pensamento, para compreender a própria liberdade.

O estudo da ética quando compreendido a partir da filosofia de Epicteto, encontra-se fundamentado em alguns principais eixos teóricos. Comumente, poder-se-ia incluir: a origem socrática e a matriz estoica. Sócrates e Zenão são modelares à conduta moral, enquanto princípios do estoicismo antigo, e legam à Epicteto, uma metafísica antropológica. Isto é, com

---

<sup>2</sup> “As obras escritas dessa época permanecem estreitamente ligadas a condutas orais [...] pois ler, na Antiguidade, é habitualmente ler em voz alta”. (HADOT, 2013, p. 28).

<sup>3</sup> “A lógica estoica é, no âmago, uma lógica proposicional. A inferência estoica diz respeito a relações entre itens que têm a estrutura de proposições. Esses itens são os asseríveis (*axiómata*). São os portadores primários de valores de verdade. De acordo com isso, a lógica estoica divide-se em duas partes principais: a teoria dos argumentos e a teoria dos asseríveis, que são os componentes a partir dos quais os argumentos são construídos”. (BOBZIEN, S. 2006, p. 95).

<sup>4</sup> “Como subdivisão da filosofia, a física estoica inclui não só o que mais tarde será chamado ‘filosofia natural’, mas também a cosmologia e tópicos de ‘filosofia primeira’ ou metafísica”. (WHITE, M. 2006, p. 140).

uma forte crença no *logos* como razão ordenadora, como divino, como deus. Todavia, esta metafísica antropológica é também uma ética. Porque corresponder ao *logos* é ter a melhor conduta possível. E bem conduzir-se na vida é, por sua vez, ter correspondência ao *logos*. Mediante tais questões não é possível separar a ética da antropologia, a virtude do *logos*, o conhecimento da moral.

Ademais, também se impõe como necessário, ao êxito da tarefa proposta, a análise de alguns conceitos fundamentais, sem os quais, existe a possibilidade de fracasso, ou, de fragilidade no esforço de compreensão aqui almejado. Tais conceitos são, primordialmente: a deliberação (*proairesis/προαίρεσις*), o domínio de si (*enkrateia/ἐγκρατεία*) e a distinção entre o que depende e entre o que não depende de nós (*diairesis/διαίρεσις*). Acredita-se que uma mínima tentativa de reconstrução conceitual, contextualizada as hipóteses de pesquisa, proporciona uma forte possibilidade para compreender Epicteto, e assim, minimamente lograr ao contribuir com os estudos filosóficos do mundo antigo, realizados em nosso país.

### **1. Antropologia estoica: o universalismo do *logos***

O estoicismo<sup>5</sup> rompe com uma longa tradição, que considerava o local de origem, como princípio primário de civilidade. Primeiramente, o grego considerava-se a antítese do bárbaro, e depois, o romano assim se considerará em relação a outros povos. Contudo, a filosofia estoica postula a dignidade do homem enquanto tal. Aqui existe uma originalidade própria do pensamento estoico, ao postular um universalismo ético para além das fronteiras imperiais. Não há distinções sociais, familiares ou políticas, que garantam a validade de uma pretensa superioridade<sup>6</sup> de uns sobre outros.

Em seus estudos sobre a filosofia helenística e imperial nas obras tardias de Foucault (2006, p. 167), encontra-se a seguinte sentença acerca da caracterização geral da Filosofia, na Antiguidade tardia, como sendo “o conjunto de princípios e de práticas que se pode ter à

---

<sup>5</sup> Conforme Long: “De todas as filosofias antigas, o estoicismo provavelmente foi a mais difundida, mas a de influência menos explícita e a menos adequadamente reconhecida no pensamento ocidental. Nenhum livro secular foi mais amplamente lido durante a Renascença que o Sobre os deveres (*De officiis*) de Cícero, as Cartas e os Diálogos de Sêneca e o Manual de Epicteto” (LONG, A. 2006, p. 403).

<sup>6</sup> Encontra-se em Duhoy posição favorável a nossa interpretação. Conforme o autor, “[...] No século IV, a Academia e o Liceu institucionalizaram o ensinamento e a pesquisa, mas tudo leva a crer que eles se dirigiam a uma classe muito restrita e que eram lugares muito elegantes. Platão era um aristocrata e Aristóteles estava ligado à corte da Macedônia. Ao que parece, o Pórtico tinha uma base social mais aberta, no que satisfazia não apenas as necessidades intelectuais e espirituais, mas também sociológicas”. (DUHOY, 2006, p. 24).

própria disposição ou colocar à disposição dos outros, para tomar cuidados, como convém, de si mesmo e dos outros”. Este conceito do cuidado torna-se central em Foucault, na medida em que, desde o diálogo *Alcibíades*, haveria Platão inaugurado uma técnica de si<sup>7</sup>. Todavia, o auge desta aplicabilidade, desta técnica de si, encontra-se, justamente, nas filosofias helenísticas e imperiais, sobretudo no estoicismo e no epicurismo. Ora, acredita-se que tal ênfase na prática do cuidado, condizia com certa substituição do cuidado da *pólis*, da relação íntima existente entre *pólis* e indivíduo, tão central no período clássico.

Por conseguinte, é sobretudo a partir do estoicismo e de outras escolas helenísticas e imperiais, que a filosofia toma uma dimensão que está para além tanto de um território político e geográfico específico, como para além de alguns indivíduos privilegiados, seja socialmente, ou intelectualmente. Este posicionamento já era encontrado no fundador da *Stoa* grega, Zenão<sup>8</sup>, inferência esta, compartilhada com Coulanges (2009, p. 374): “Eis que Zenão ensina ao homem que ele tem uma dignidade, não de cidadão, mas de homem”. Conforme Gazolla (1999, p. 44): “O mundo é a verdadeira cidade, sem fronteiras nacionais, sem etnias”. O postulado do universalismo estoico é um valioso legado à história do Ocidente, e que caracteriza, conjuntamente ao *logos*, a antropologia estoica<sup>9</sup>. Escolas de filosofia, como a estoica, abrem-se para aqueles que servindo-se de sua vontade individual, tornam-se aceitos em suas práticas, em seus exercícios, desde que se dispondo à adesão aos princípios postulados. É com razão que o historiador francês Paul Veyne (1989, p. 239) afirma:

Ele [o filósofo estoico] é representante de uma ‘contracultura’ prestigiosa no interior da própria elite [...] Na exortação estoica, o homem da classe superior era encorajado a viver de acordo com a lei universal do cosmos, sem se deixar encerrar e limitar pelas particularidades frágeis e pelas paixões ardentes da sociedade unicamente humana.

---

<sup>7</sup> [...] Se é verdade que é com Sócrates, e em particular no texto *Alcibíades*, que assistimos a emergência do cuidado de si na reflexão filosófica, não devemos contudo, esquecer que o princípio ‘ocupar-se consigo’ – como regra, como imperativo, imperativo positivo do qual muito se espera – não foi, desde a origem e ao longo de toda a cultura grega, uma recomendação para filósofos, uma interpelação que um filósofo dirigia aos jovens que passam pela rua. Não foi uma atitude de intelectual, nem um conselho dado por velhos sábios a alguns jovens demasiado apressados. Não, a afirmação, o princípio ‘é preciso ocupar-se consigo mesmo’ era uma antiga sentença da cultura grega. Uma sentença, em particular, lacedemônia”. (FOUCAULT, M. 2006, p. 41-42). Portanto, para Foucault, existe um local de origem ao cuidado de si ou o da ocupação consigo mesmo, ou seja – Esparta – o que corresponde a uma estrutura social extremamente hierarquizada e militarista. Aliás, estrutura, em certa medida, elogiada em Platão.

<sup>8</sup> Fundador do estoicismo, aproximadamente, no ano 300 a. C. “Zenon formou seu grupo filosófico, inicialmente conhecido como ‘zenonianos’, mas por fim, alcunhados ‘estoicos’, assim chamados em razão do pórtico pintado (*Stoa Poikíle*) onde costumavam reunir-se”. (SEDLEY, 2006, p. 11).

<sup>9</sup> Este é a posição tomada por Lima Vaz. Encontrada em VAZ, L. *Antropologia Filosófica II*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001, pp. 45-47.

Veyne caracteriza, a nosso ver corretamente, como ‘contracultura’ o modo de vida estoico. Sua justificativa é clara, na medida em que esta se opõe à moral romana, extremamente aristocrática, racista, violenta e egoísta, e que encontrava no símbolo imperial da águia, a correspondência ao orgulho pátrio. De qualquer forma, parece haver uma ruptura entre o mundo da história e o mundo da filosofia. Como se o filósofo, para viver como filósofo, devesse agir como que num mundo próprio de aspirações particulares. Todavia, não é de todo correto assim pensar. O filósofo estoico vive no mundo histórico, real, e não dualista. Ele se propõe a viver de maneira considerada a mais virtuosamente correta, a mais perfeita segundo a natureza, isto é, segundo a vida perfeitamente identificada ao *logos*. Mas esta identificação entre o indivíduo e o *logos*, embora seja um princípio natural, pode ser realizada apenas a partir da compreensão da racionalidade deste *logos* e da compreensão da parte que cabe a si no uso de sua racionalidade. Do contrário, sem esta compreensão racional do indivíduo, existirá a negação do princípio racional que conduz, de forma universal, os eventos do mundo. Logo, o princípio basilar da filosofia estoica é uma antropologia<sup>10</sup>. Porque tão importante quanto ação a ser realizada, tão fundamental quanto à escolha a ser tomada, é o homem, enquanto pessoa, enquanto aquele que vive e pensa em sua própria existência<sup>11</sup>, ou seja, daquele que se ocupa consigo.

Sendo a dignidade do homem enquanto homem, fundamentado em sua origem, em uma antropologia cósmica, o *logos* é o *télos* à partir do qual, a dignidade humana é pensada e onde a humanidade encontra seu valor e sua racionalidade. Portanto, postulado o fundamento, como sendo o homem enquanto homem, a manifestação da Razão universal, dissocia-se o indivíduo do Estado e une todos os indivíduos não ao poder temporal, ou, a uma classe, mas

---

<sup>10</sup> Evidentemente, o conceito aqui utilizado de antropologia, nada tem a ver com a disciplina de antropologia filosófica criada por Max Scheler. Como afirma Stein: “Muitas vezes não nos damos conta da grande distância que existe entre a antropologia filosófica como psicologia racional, vista como uma das metafísicas especiais, segundo a classificação de Christian Wolff, e a antropologia que Max Scheler chamou de filosófica, no sentido inaugural da nova era dessa área de conhecimento, no começo do século XX”. (2009, p. 79). Logo, a antropologia que ora utilizamos, identifica-se como não apenas uma psicologia racional, mas também, seguindo a divisão de Wolff como uma cosmologia racional. Parece-nos que no estoicismo a psicologia racional do homem deve encontrar correspondência a uma cosmologia racional, esta como *logos*, e a primeira como natureza humana, embora não estejam dissociadas.

<sup>11</sup> No centro da antropologia estoica, está igualmente, como no epicurismo, o problema do indivíduo. Trata-se fundamentalmente de definir as condições do seu ‘viver feliz’ (*eudaimonía*), e entre estas obtêm primazia aquelas que tomam o indivíduo independentemente ou asseguram-lhe o senhorio de si mesmo (*autárkeia*). (VAZ, L. 2001, p. 45).

torna o homem comum a ele próprio enquanto humano<sup>12</sup>. Ocupar-se de si mediante a compreensão da universalidade e da racionalidade do *logos* é sair, utilizando um termo de Sêneca, da *stultitia*<sup>13</sup>. Sendo expressão de racionalidade, o homem realiza-se na medida em que pode agir no mundo e expressar sua moralidade na conduta. No entanto, isso prevê a submissão ao *logos*, pois, o *logos* é a expressão plena de uma racionalidade universal e, é a esta racionalidade que o homem deve corresponder no uso próprio de sua razão. Todavia, como salienta Foucault, o uso dessa racionalidade que ocupa-se consigo e supera a *stultitia* apenas pode lograr êxito, na medida que existe um outro. Mas, este outro não é *sapiens*, embora deseje tal condição, este outro que intermedia entre a *stultitia* e a sapiência é, justamente, o filósofo<sup>14</sup>.

Conforme a leitura de Lima Vaz (2001, p. 46): “[...] sendo o *logos* no homem manifestação do *logos* que rege a *physis*, a vida segundo o *logos* (*katà tòn lógon*) será, no homem, uma vida segundo a natureza (*katà tèn physin*)”. Portanto, agir de acordo ao *logos* é a condição de realizar a própria natureza humana. Seria, em linguagem aristotélica, atingir ao fim natural ao qual algo se propõe desde sua origem, isto é, encontrar plenamente o fim ao qual se foi criado. Neste sentido, o fim natural do homem, para o estoico, é atingir a plenitude do *logos*, fazendo do próprio *logos* o condutor de suas ações. Todavia, este fato não exclui a liberdade e nem mesmo a vontade do homem, mas sugere que este deve elevar-se em razão e virtude, para assim, realizar sua plena natureza humana. Para concretizar tal postulado, como se afirma anteriormente na relação entre a sapiência e a *stultitia* tem-se a funcionalidade e a necessidade da filosofia, e logo, portanto, da contribuição do filósofo.

Como professor consciente de sua função e como filósofo, Epicteto sabia da importante tarefa que exercia. Se assim não o fosse, por qual motivo continuaria a exercer tal função? Principalmente após o exílio a que se viu obrigado, mediante a proibição do ensino de filosofia em Roma, promulgado pelo imperador Domiciano, no ano 93 de nossa era. Também em Sêneca nota-se a profunda consciência que perpassa as crenças daquele que se dedica à filosofia. Ser filósofo no mundo antigo é, sobretudo, saber da responsabilidade que

---

<sup>12</sup> “O estoicismo, ao ampliar a associação humana, emancipa o indivíduo [...] Não quer a pessoa humana seja sacrificada ao Estado [...] Seu principal trabalho deve ter como objeto o aperfeiçoamento individual e que, seja qual for o governo, a sua consciência deve permanecer independente”. (COULANGES, F. 2009, p. 374).

<sup>13</sup> “Sair da *stultitia* será justamente fazer com que se possa querer o eu, querer a si mesmo, tender para si como o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente, sempre. Ora, vemos que a *stultitia* não pode querer este objeto, pois afinal ela se caracteriza precisamente por não o querer”. (FOUCAULT, M. 2006, p. 164).

<sup>14</sup> FOUCAULT, M. 2006, pp. 165-166.

cada um carrega sobre si e sobre os outros. É ter clara a consciência do dever. O estoico coordena uma fusão entre a *fides* romana e a *areté* filosófica em sua origem socrática. Ou seja, daquele que se assume diante de si, em outras palavras, o filósofo estoico não se furta ao julgamento de sua própria consciência. Ao contrário, une o julgamento de si, ao dever, mediante aos compromissos assumidos. Essa união de valores entre o pensamento grego antigo e o mundo romano, deixa ao estoico, o imprescindível legado de ocupar-se consigo.

Teme-se em nossa atualidade histórica, haverem os filósofos, ao menos alguns destes, terem perdido a noção do dever a si mesmo e da responsabilidade perante outras esferas da vida social. Entretanto, talvez este fato lamentável tenha se desenvolvido, não pela vontade dos filósofos em particular, mas, mediante forças externas da própria história e da economia, que legaram à sociedade contemporânea, um ritmo de vida baseado no trabalho em escala fabril, do lucro, do consumo e da concorrência.

Ocupar-se consigo mesmo, em nosso tempo, pode soar como apenas mais uma característica do egoísmo ético e social de nossa época. Mas existem alternativas, há, como sempre houve, outros caminhos a se percorrer e, mais uma vez, a voz que ecoa clamando novos rumos a História é proclamada na Filosofia. Porém os filósofos que a manifestam, são aqueles que não aceitam o esvaziamento do ceticismo e do niilismo, mas, ao contrário, creem na significabilidade profunda da vida humana. Isso significa a incorporação no conceito de homem algo que está além do próprio homem. Quando Sêneca escreve a Lucílio (SÊNeca, Livro II, Carta 16, 3-5), encontra-se vigorosa oportunidade para compreender o que seja a filosofia no período imperial romano e mais, o que ela ainda deveria, uma vez mais, significar:

Acima de tudo verifica se progrediste no estudo da filosofia ou no teu próprio modo de vida. A filosofia não é uma habilidade para exhibir em público, não se destina a servir de espetáculo; *a filosofia não consiste em palavras, mas em ações*<sup>15</sup>. O seu fim não consiste em fazer-nos passar o tempo com alguma distração, nem em libertar o ócio do tédio. O objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, *em ensinar-nos o rumo na vida, em orientar os nossos atos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado* [...] Sem ela ninguém pode viver sem temor, nem ninguém pode viver em segurança. A toda hora nos vemos em inúmeras situações em que carecemos de um conselho: pois é a filosofia que no-lo pode dar [...] Quer algum deus moderador do universo ordene os acontecimentos, quer seja o acaso que, desordenadamente, empurre aos baldões o curso da vida humana, a filosofia deverá proteger-nos.

---

<sup>15</sup> Os trechos em itálico são acrescentados pelo autor deste artigo.



Esta passagem, escrita por Sêneca no século I de nossa era, contribui sobremaneira para a compreensão do que seja esta íntima relação entre a filosofia e a construção de uma conduta existencial de cuidado de si, baseada, infere-se, no princípio antropológico de racionalidade do *logos* (expresso na natureza humana) e direcionado à felicidade (*eudaimonía*)<sup>16</sup>. A força produzida nos indivíduos nas diferentes escolas assere Spinelli<sup>17</sup>: “é a manifestação da potencialidade da filosofia pagã, em seu aspecto, inclusive, social e político”. Como fica claramente evidenciado na passagem citada acima.

A filosofia é o saber necessário e primordial, tanto a vida prática como a vida teórica, orienta, portanto, o juízo e a ação. Constituindo-se como prescritiva para o agir e para o pensamento, a filosofia é o saber necessário à alma (*psikhé* - *ψυχή*). Sem ela não estaríamos preparados psicologicamente para os reveses da vida e nem, suficientemente fortalecidos em nossa personalidade moral<sup>18</sup>. Portanto, ela atua como uma ferramenta construtora de subjetividades e de crenças, mas também, propõe a corretibilidade aos indivíduos. A filosofia revela caminhos possíveis à conquista da felicidade e ao pleno exercício da racionalidade, tanto prática como teórica, porque uma é consequência da outra, e seu contrário também afirma-se como verdadeiro. Quanto ao ato de escrever Cartas, como fizeram Sêneca, Epicuro, e na tradição cristã, Paulo de Tarso, revelam uma prática intencional de transmissão de saber. Mas não de um saber puramente teórico (*sophía*) ou doutrinário, pois, são feitas indicações sobre como proceder, são indicados exercícios existenciais, diários, que se podem chamar de

---

<sup>16</sup> Cabe salientar que o estoicismo rompe com o dualismo platônico e, por sua vez, também não compartilha com a visão cristã de um mundo além da terra. O cosmo estoico é o todo (*hólon*). “Os estoicos costumavam distinguir o ‘todo’ (*hólon*) da ‘totalidade’ (*pân*), a totalidade sendo a soma do todo (isto é, o *Kósmos*) com o vazio infinito que o envolve. Dada a crença na unidade, continuidade e coesão do *Kósmos*, eles negavam a existência de qualquer vazio dentro dele. Em contrapartida eles propunham um vazio extracósmico que abrigasse as expansões e contrações cíclicas”. (BRUNSCHWIG, 2006, p. 230).

<sup>17</sup> “Eles se caracterizam (epicurismo, ceticismo e estoicismo) a par da investigação teórica, pela prevalência do conceito de sabedoria prática. Sob alguns aspectos, todos exigiam de seus adeptos um determinado modo existencial de viver, quer a nível religioso [...] quer a nível social [...] é bem por isso que esses movimentos são tidos como ‘éticos’, exatamente porque requeriam um certo comportamento instituído como se fosse um costume (um *êthos*) ou como se fosse um hábito de viver. No caso do estoicismo e do epicurismo, eles exerciam tanta força persuasiva nos indivíduos a ponto de se tornarem os movimentos rivais da expansão do cristianismo” (SPINELLI, 2002, p. 12).

<sup>18</sup> Essa dimensão interior da alma como princípio antropológico do homem e, tendo como faculdades primordiais a razão (*logos*) e a moral, fundamenta-se em Sócrates. Contribui neste entendimento o seguinte passo: “A ‘alma’, segundo Sócrates, é a sede de uma *areté* que permite medir o homem segundo a dimensão interior na qual reside a verdadeira grandeza humana. É na ‘alma’, em suma, que tem lugar a opção profunda que orienta a vida humana segundo o justo ou o injusto, e é ela, portanto, que constitui a verdadeira essência do homem, sede de sua verdadeira *areté*. Sócrates introduz assim no campo das ideias antropológicas a ideia da personalidade moral, sobre a qual irá assentar todo o edifício da Ética e do Direito [...] Ele é considerado o fundador da filosofia moral e, de alguma maneira, pode ser considerado igualmente o fundador da antropologia filosófica”. (VAZ, L. 2001, p. 34).

exercícios espirituais. Por conseguinte, os exercícios de abstinência, o exame de consciência, a reflexão diante das representações, ou seja, a conversão de si, que implica, necessariamente, a posse de si<sup>19</sup>.

A filosofia assim se manifesta como modo de vida. A arte de viver (*tékhnē tou bíou*), como escreve Foucault (2006, p.155), por isso, “tratando-se mais de corrigir do que instruir”. A preocupação é, fundamentalmente, como se deve proceder na ação. Logo, existe a indissociabilidade com a virtude e com modo de adquiri-la. Como se encontra em Epicteto, na seguinte passagem do *Encheirídion* (33, 13)<sup>20</sup>: “Quando fores te encontrar com alguém – sobretudo algum entre os que parecem proeminentes – indaga a ti mesmo o que Sócrates ou Zenão fariam em tais circunstâncias, e não te faltarão meios para agir convenientemente”. Para tanto, como nos faz crer Epicteto, são necessários modelos de conduta, símbolos da mais alta dignidade da conduta humana. São modelos de comportamento, inspiradores da ação, modelos de como se deve proceder na vida cotidiana, nos eventos cotidianos. Porém, é necessário que os indivíduos compreendam a si mesmos, e compreender a si mesmo é reconhecer-se como indivíduo de natureza racional, integrado à racionalidade do Universo. Para o alcance de tal conduta e estado mental, tem-se como imperativo, a prática permanente ao longo de toda uma existência, de exercícios que assegurem a *eudaimonía* e promovam uma vida constantemente virtuosa. É como um longo e constante treino na vida de um atleta, cujo objetivo é a conquista. A diferença é que aqui, para o seguidor do estoicismo, a conquista, ou seja, o domínio, é sobretudo sobre si mesmo (*enkráteia/ ἐγκρατεία*).

Lucílio, a quem Sêneca escreve, era epicurista. E Sêneca, ao final da passagem anteriormente citada, revela: “mesmo se houver um deus que ordene”, deus identificado como *logos*, este evidencialmente é um princípio estoico<sup>21</sup>. Ou, continua, “mesmo que seja o acaso”, este claramente um princípio epicurista (de raiz pré-socrática). Entretanto, é a filosofia

---

<sup>19</sup>Cf. HADOT, 2002, p. 324.

<sup>20</sup> Todas as citações utilizadas neste trabalho do *Encheirídion (Manual)* são da edição bilíngue, traduzida para o português pelos professores Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012. O *Manual* é uma síntese da doutrina de Epicteto, encontrada nas *Diatribai*, esta comumente traduzida por *Discursos* ou *Dissertações*. Ambas as obras foram escritas pelo seu discípulo Flávio Arriano. Dos oito livros que compunham originalmente as *Diatribai*, apenas quatro chegaram até nós. Mais detalhes em: (ULLMANN, 1996, pp.71-72).

<sup>21</sup> “O Deus estoico não se deixa apreender em uma definição unívoca, ele se exprime em todos os registros possíveis, não só da racionalidade física, biológica e psicológica, mas também, social, religiosa e mitológica. [...] Ele é ao mesmo tempo transcendente e imanente, interior e exterior, pessoal e impessoal, ou, se preferirmos, pessoa e força. [...] Eles abordam o universo por meio de uma atitude ao mesmo tempo racional e religiosa”. (DUHOT, 2006, p. 80).

que deve proteger-nos. Este passo é revelador, na medida em que coloca a filosofia no que ela é em si mesma, em sua especificidade, acima de quaisquer disputas ou divergências teóricas. Hoje, “encontram-se professores de filosofia e não filósofos”, como afirmara Thoreau<sup>22</sup>. Porque filósofos verdadeiros não colocariam as escolhas teóricas particulares, acima da função filosófica do filosofar, e apenas pode filosofar quem pratica a verdadeira filosofia, que, antes de ser excludente, é agregadora, em nome do melhor para a humanidade. Claro que, se se levar em conta a filosofia como especificidade que nunca dispensa o universal.

Duhot (2006, pp. 55-56) parece corroborar com o posicionamento aqui tomado e desenvolvido, quando assere:

A filosofia é, para nós, um sistema teórico, uma grade interpretativa. Os antigos esperavam dela outra coisa, totalmente diferente. Não se tratava, para eles, de fornecer ferramentas de análise para o simples prazer de compreender, mas, antes de tudo, de, por meio dela, chegar a construir um modelo de vida e, portanto, de propor um caminho para a felicidade.

Assim considerado, o estoicismo, como também outras escolas como o cinismo, o epicurismo e mesmo a cética, são escolas filosóficas que ocupam-se em como o indivíduo, enquanto pessoa humana, se relaciona e compreende a sua própria relação e integração com o mundo. Sendo uma constante, a presença de um *telos último*, a *eudaimonía*. A diferença consiste em como se atingir esta felicidade e, mais, como mantê-la. Como se encontra em Spinelli (2002, p. 353) as “escolas filosóficas, cuja questão prevalente passou a ser, antes do lado ético das relações humanas, o próprio filósofo enquanto homem e as suas relações consigo mesmo”. Porque apenas quem se ocupa consigo é capaz de oferecer a outro o mesmo cuidado. Portanto, a ética e mesmo outras especificidades filosóficas, iniciam-se, valendo-se, minimamente, do conceito de homem. É a partir deste fundamento, que se desenvolve todo o escopo teórico posterior. Neste sentido, evidencia-se o legado socrático a partir da noção de alma (*psikhé*), não apenas como sopro (*pneuma*) como na tradição homérica, mas, fundamentalmente, como aquilo que caracteriza a particularidade de cada indivíduo. Ou seja,

---

<sup>22</sup> “Il y a de nos jours des professeur de philosophie, mais pas de philosophes [...]” (THOREAU, H. 1994, pp. 188-194. In. HADOT, P. 2002, p. 333). Conforme Hadot, contentando-se puramente com discursos teóricos, os professores de filosofia encorajam os homens a viverem a vida de uma maneira absurda. (2002, p. 334). Embora verdadeira, a sentença de Hadot parece um pouco exagerada, na medida em que percebe a influência da filosofia como maior do que ela realmente é. Talvez seja a influência acerca do que a filosofia foi na Antiguidade, e claro, aí sim, como Hadot, também gostaríamos que voltasse a sê-la. Todavia, a influência da filosofia é bem singela, talvez um pouco maior na Europa pelo que se pode supor. Mas na América Latina é ainda bastante singela.

a sua parte excepcional, aquela para qual se deve direcionar os argumentos e os cuidados da Filosofia<sup>23</sup>.

O renomado estudioso de filosofia antiga, Pierre Hadot (2013, p. 18), insiste na questão das tradições espirituais, perpassadas em seis séculos, como sendo a característica primordial de todas as escolas filosóficas dentro deste espaço de tempo. O período entre o século III a. C, ao século III d. C, corresponderia as tradições filosóficas gregas (platonismo, aristotelismo, epicurismo, estoicismo) tendo como consequência, a existência de instituições bem organizadas, desde suas respectivas criações. Havendo, além destas, o cinismo e o ceticismo que seriam tradições essencialmente espirituais. A Filosofia na totalidade da antiguidade, conforme compreende Hadot, não pode estar dissociada do conceito de espiritualidade<sup>24</sup>. Todavia, esta espiritualidade não é equivalente a religiosidade, não enquanto compreendida dentro e associada a qualquer religião, como seria comumente interpretada em nossa atualidade, ela é, pois, essencialmente existencial. Logo, para o leitor contemporâneo, é preciso esclarecer o sentido verdadeiro acerca do conceito de espiritualidade, dissociando-o da tradição religiosa, no sentido acima descrito.

Encontra-se preciosa contribuição em Foucault (2006, p. 19), quando define o conceito de espiritualidade como o: “conjunto de práticas e experiências [...] as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, que constituem não para o conhecimento, mas para o ser mesmo do sujeito”. Este “ser mesmo do sujeito”, ao qual o autor chama atenção, é o fundamento antropológico, conforme se argumenta. Pois delimita o encontro com a natureza humana, que é, no caso particular do estoicismo, uma derivação do *logos*. Assim, os exercícios promovem um encontro entre a natureza humana e a Razão universal.

Em Hadot (2013, pp. 23-24), o conceito de exercícios espirituais constitui-se como sendo:

Exercícios destinados a assegurar o progresso espiritual na direção do estado ideal de sabedoria, exercícios da razão, que serão para a alma análogos ao treinamento de um atleta ou às práticas de um médico [...] de maneira geral, eles consistem, sobretudo, no controle

---

<sup>23</sup> Este é o exato posicionamento de Sócrates, no diálogo socrático *Cármides*, de Platão, 156d – 157c. Ver também *Górgias*.

<sup>24</sup> Para tal tema, indispensável, a obra de Pierre Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Préface d'Arnold I. Davidson. France: Éditions Albin Michel, 2002.

de si e na meditação. O controle de si é fundamentalmente atenção a si mesmo: vigilância intensa no estoicismo.

Portanto, evidencia-se nestes exercícios, o esforço para tornar possível o uso pleno de uma racionalidade, que não sendo apenas uma racionalidade teórica, contemplativa, possibilita agir de forma racional. Logo, não se pode desconsiderar a necessidade de virtudes éticas, que nada mais são do que virtudes necessárias para a ação moral. Assim, não se resume a pensamento, mas a realização. É válida a pergunta: Que homem é este, o estoico, capaz de suportar resignadamente os reveses mais amargos do destino, sem abalos, sem murmúrios? De onde provém esta força? Sem dúvida, os exercícios espirituais seriam uma forte possibilidade para responder a tal provocação. Porém, considera-se ser, justamente o fundamento antropológico do homem, como manifestação do *logos*, a resposta mais razoável. Do contrário, se estivesse o homem jogado ao acaso e todos os eventos fossem aleatórios, qual seria a razão para agir virtuosamente e praticar exercícios de espiritualidade? Se existe uma totalidade inteligente, cabe ao homem corresponder a tal princípio<sup>25</sup>.

É a partir de um fundamento antropológico, como consequência de uma Razão una e universal, que considera-se a possibilidade de existir apenas o mal moral. Isso corresponderia à existência do mal enquanto possamos praticá-lo com as nossas escolhas e com as nossas ações. Repousa assim sobre o homem, a responsabilidade de sua conduta. Cabe apenas a ele a escolha de agir com virtude ou desconsidera-la na ação. Todavia, cabe a ressalva que esta ação sempre haverá de ter em conta a garantia da *eudaimonía*, diferentemente, como afirmado anteriormente, da ética contemporânea da virtude<sup>26</sup>.

Em significado equivalente, também o sofrimento não é verdadeiro, como assevera Duhot (2006, p. 63): “O sofrimento [...] só aparece na superfície do real [...] o sofrimento é a prova, no duplo sentido do termo, por meio do qual se revela nossa liberdade ou nossa servidão em face dos falsos valores veiculados pela aparência”. Todavia, esta aparência, da qual expõe Duhot, não está relacionada a um dualismo platônico. Mas, a falsa aparência encontra-se no próprio mundo. Bem como, nas falsas representações que podemos ter, acerca do mundo. Tal ponto é fundamental em Epicteto, na medida que é imperativo a capacidade do juízo correto perante as inúmeras representações que se apresentam à nossas crenças.

---

<sup>25</sup> No “estoicismo o mundo é uno e harmonioso”. (DUHOT, 2006, p. 59).

<sup>26</sup> Conforme, neste texto, nota 5.

O empecilho, portanto, da *eudaimonía*, encontra-se no próprio indivíduo. Jamais é possível ao homem tornar-se feliz sem a liberdade que permite libertar-se dos grilhões que o prendem a valores efêmeros. O estoicismo propõe a conquista da *eudaimonía* enquanto se vive na rudeza da existência humana. Assim, apenas a firmeza do caráter, moldado na ocupação consigo mesmo, é capaz de compreender aos acontecimentos, sem abalos exagerados que normalmente desestabilizariam a um caráter não preparado. Talvez aqui fique claro, porque o estoicismo é detentor de uma psicologia, onde a racionalidade é credora ao bem-estar. Talvez mesmo, a melhor tradução do termo *eudaimonía* seja esta condição de bem-estar, porque revela algo mais permanente do que apenas, sentir-se feliz momentaneamente com a conquista de algo. Todavia, é preciso considerar o aspecto religioso, principalmente em relação a Epicteto, pois existe, a exemplo de Sócrates, uma profunda piedade em relação à divindade<sup>27</sup>: “Conduze-me, Zeus, e tu também, Destino, para o posto ao qual um dia fui designado. Que, diligente, eu vos seguirei – e se mau me tornando, não o quiser, ainda assim vos seguirei”. (EPICTETO, 53,1). Todavia, a piedade perante Zeus não isenta à racionalidade, pois, Zeus é o próprio *Logos* ou a Razão universal. Assim, a crença de Epicteto em Zeus é mais filosófica do que simplesmente uma crença religiosa e, muito menos, condiz com ritos do politeísmo pagão.

Mas quem segue a Zeus ou ao princípio racional do Universo? Talvez, aquele que se torna capaz de aderir, verdadeiramente, à filosofia, tornando-a condição de possibilidade para a *eudaimonía*. A força de tal sentença aproxima-se do poder exercido pelo estoicismo e pela filosofia no mundo antigo. Pois, houve em algum tempo, uma filosofia capaz de concorrer mesmo com a religião oficial, em seu sentido de consolação às massas. O deus único e racional do estoicismo, assim como o Deus único do judaísmo, aproximam duas tradições. Tradições estas, que unidas ao cristianismo e ao platonismo serão a base da Igreja de Roma. Todavia, é do estoicismo grande parte do legado que constroi a doutrina católica romana. Mas permanecerá uma sempre singular diferença. Pois enquanto as religiões propõem uma verdade que é revelada, a filosofia se auto-impõe pelo caminho da razão. Será nos séculos vindouros

---

<sup>27</sup> É íntima e profunda a relação entre moralidade, política e religião no mundo antigo. Esta é a tese apresentada por Fustel de Coulanges, na clássica obra: *A cidade antiga*. Todavia, como bem sentenciar o autor é justamente Sócrates que rompe com tal indissociabilidade entre a religião, a moral e política. Conforme afirma: “Sócrates [...] colocava a verdade acima do costume, a justiça acima da lei. Separava a moral da religião. Ele foi acusado, com verdade, de não adorar os deuses que o Estado adorava. Condenaram-no à morte por ter atacado os costumes e as crenças dos antepassados, ou, como se dizia, por ter corrompido a geração presente”. (2009, p. 371).

que surgirá o esforço para a conciliação entre a fé e a racionalidade. Quem segue, portanto, é aquele que logra o êxito, no uso correto de sua racionalidade, ocupada consigo mesmo, para compreender em profundidade a sua extraordinária importância como ser humano. Este ser identificado ao *logos*, ou ao divino, e que tem, em sua própria deliberação (*proairesis/προαίρεσις*), a escolha sobre tornar-se senhor de si mesmo e fazer deste domínio sobre si (*enkrateia*), o melhor uso de sua liberdade (*eleuthería/ἐλευθερία*).

## 2. Diálogo com Aristóteles: aproximação e ruptura

Toma-se aqui, mediante as escolhas tomadas, incluir algumas breves considerações acerca da filosofia prática de Aristóteles. Pois acredita-se, mediante a fundamental relevância de Aristóteles para a ética, que inclui-lo, viabiliza uma melhor compreensão dos postulados éticos de Epicteto. Claro que, considerando as hipóteses suscitadas que orientam e delimitam os objetos de investigação. Primeiramente, justifica-se a divisão realizada em Aristóteles entre a filosofia teórica e a filosofia prática<sup>28</sup>. Este feito, originariamente realizada pelo aluno mais brilhante de Platão, rompe em definitivo, como salienta Gadamer (2002. p. 351): “com a ciência unitária de Platão”. Neste sentido, Aristóteles lega ao Ocidente a divisão fundamental que, por sua vez, terá ampla e multifacetada aplicabilidade na Filosofia e nas Ciências Humanas.

Mediante esta nova possibilidade, surgiram novas aplicabilidades concernentes ao entendimento e aos usos da racionalidade humana. E, é neste aspecto, que tem-se a contribuição aristotélica, tanto para compreender o caminho ético escolhido por Epicteto, como também, compreender a intenção filosófica do filósofo estoico. Por conseguinte, pergunta-se: O que significa tal divisibilidade entre uma racionalidade que é teórica de uma racionalidade que é prática? De acordo com Aristóteles (1103a1 15-20)<sup>29</sup> à primeira é “produzida e ampliada pela instrução” e a segunda, segue, “é produto do hábito”<sup>30</sup>. Portanto é uma *práxis*, pois atrela-se a ação<sup>31</sup>. Existiria assim, um claro rompimento de Aristóteles com a

---

<sup>28</sup> “Só Aristóteles teria encontrado a importante distinção entre ciência, *tékhnē* e racionalidade prática (*phrónesis*)”. (GADAMER, 2002, p. 355).

<sup>29</sup> Todas as citações presentes neste trabalho relativas à obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, são da seguinte edição: ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Trad., Edson Bini. 2. Ed. Bauru, São Paulo: EDIPRO, 2007.

<sup>30</sup> Encontra-se em Lima Vaz a seguinte assertiva: “Enquanto social o *ethos* é costume, enquanto individual o *ethos* é hábito”. (VAZ, L. 2001, p.17).

<sup>31</sup> “Os Gregos distinguem entre ‘*poiein*’, que significa ‘fazer’ ou ‘produzir’, no sentido técnico ou artístico, e ‘*prátein*’, que é o agir moral e político, donde deriva o substantivo ‘*práxis*’”. (RABUSKE, E. 2001, p. 110).

racionalidade socrática? Para responder a tal questionamento, primeiramente, desenvolvamos mais algumas questões.

Esta primeira característica da ética aristotélica é relevante, na medida em que, é em função de uma *práxis* que Epicteto direciona suas preocupações filosóficas. Tem-se portanto, mediante aquele aspecto antropológico basilar – de uma ideia de homem como detentor de uma racionalidade natural – que ter-se-á, segundo entende-se, a necessidade dos exercícios espirituais, que, como visto, são exercícios da razão. Portanto, num primeiro momento, nota-se que Epicteto e, também outros estoicos, seguem a moralidade racional socrática. Torna-se inevitável a conduzir a argumentação apresentada às questões relativas à virtude.

Afirmou-se que os estoicos fizeram uma inter-relação entre os caracteres formadores da *fides* romana como: lealdade, fidelidade aos compromissos, firmeza de caráter e a *areté* (*ἀρετή*) grega, ou melhor, a *areté* filosófica. Em Platão, encontram-se quatro virtudes cardeais: a coragem (*andreía*), a temperança (*sophrosýnê*), a sabedoria (*sophía*) e a justiça (*dikaiosýne*), que terão desdobramentos em sua teoria política e que supõem a teoria da tripartição da alma *psikhé*<sup>32</sup>. Portanto, tem-se duas tradições, a grega e a latina, em sua relação com a virtude. Porém, Aristóteles como afirmado, é o primeiro a distinguir virtudes teóricas de virtudes práticas. Na tradição socrático-platônica não se encontra tal divisibilidade, e aqui sim, pode-se responder ao anterior questionamento, e afirmar que Aristóteles rompe com a tradição da moralidade racional socrática e, assim, pode-se compreender que o caminho escolhido em Epicteto, deu-se mediante a escolha do socratismo. Contudo, cabe a ressalva, exista no estoicismo o rompimento com o platonismo, fundamentalmente, com o legado metafísico de Platão.

No caminho aristotélico, ou seja, em seu método, existe, uma racionalidade teórica, que terá, por sua vez, a sua virtude principal: a *sophía*, como também, a racionalidade prática tem a sua, a *phrónesis*. Todavia, como salienta Horn (2008, p. 135), nas filosofias morais da Antiguidade, existe uma doutrina da unidade de virtudes, assim, não tem sentido considerar uma virtude de forma isolada, mas percebê-las numa “mútua relação”, ou seja, uma virtude implica outra virtude, o que o autor conceitua como “*ἀντακολουθία* ou *coniunctio* das virtudes”. Portanto, mesmo havendo uma virtude que representaria, um certo ápice, como no

---

<sup>32</sup> Argumento encontrado em PLATÃO. Sobretudo em *A República*, Livro IV, 442b- e.



caso da *sophía* e da *phrónesis*, todas existem em relação mútua. De certa forma, mesmo por motivos não-metafísicos, as virtudes que compõem a *fides* romana também podem ser vistas como implicadas umas às outras. Mas se as virtudes, enquanto éticas, fazendo uso do raciocínio aristotélico, são consequências dos hábitos, (e conforme afirma Lima Vaz, os hábitos são da ordem do indivíduo)<sup>33</sup>, como é possível adquirir hábitos virtuosos? A esta questão, Aristóteles (1107a1 5-10) propõe uma resolução simples a partir da teoria da mediania. Segundo esta, a virtude se encontra, exatamente, no meio entre dois extremos. De um lado, tem-se a falta. Por exemplo, a covardia em relação à coragem e, de outro, a excessividade, como no caso aqui exemplar da coragem, tem-se a temeridade. Logo, a coragem (*andreía/ἀνδρεία*) é virtude, estando no meio entre as duas extremidades viciosas, a falta e o excesso. A este aspecto da ética como mediania une-se ao aspecto prático da ação moral, pois, torna-se bom quem bons atos pratica.

Todavia, além destes dois aspectos: *práxis* e mediania, que compõem a ética aristotélica, tem-se como pano de fundo o imperativo do tema das virtudes. Sem estas, não haveria a necessidade de falar-se em ação moral, todo o ato, seria então, simplesmente uma ação, no sentido grego de *poíesis/ποίησις* (atividade; ação em geral). Assim, pode-se inquirir sobre o conceito de *proáiresis/προαίρεσις* (deliberação). Que, por sua vez, é também fundamental na ética de Epicteto e no estoicismo em geral<sup>34</sup>. Como bem escreve Gazolla (1999, p. 99): “O valor da ação só pode emergir da escolha. Esse é o núcleo fundamental da ética estoica”. Todavia, além do valor da ação repousar na escolha, como assere Gazolla, esta, por sua vez, não pode ser compreendida fora da questão da responsabilidade e da liberdade. Porque sendo alguém livre para escolher à ação a ser tomada, deve, igualmente, ser responsabilizado pelo curso de suas ações. Portanto, no uso de sua personalidade-caráter ou consciência moral. Sem considerar este aspecto, igualmente não haveria de se considerar alguém virtuoso.

Parece assim, que o ocupar-se consigo mesmo é imprescindível para tornar-se virtuoso. Este argumento, embora simples, demonstra um desenvolvimento estoico que vai além de Aristóteles. Porque enquanto este demonstra a premissa racional de que, alguém é

---

<sup>33</sup> Conforme a nota 18 do presente texto.

<sup>34</sup> Não existe motivo para preocuparmo-nos com acontecimentos que estão além de nossa capacidade de decidir e de escolher. Tal preceito é a *diairesis* como encontrada em Epicteto. Portanto, apenas se delibera acerca do que depende de nós.

bom praticando atos bons, não diz como é possível, alguém que não seja bom, ser capaz de tornar-se bom. Tem-se o reencontro, novamente, com a tradição socrática de ser a virtude passível de ser ensinada. Inclui-se também, como já salientado, a relevante participação do filósofo numa *paideia* formadora. A pergunta que aqui se auto impõe é a seguinte: As técnicas de ocupação consigo mesmo, possibilitam uma real modificação do caráter dos indivíduos que se submetem a tais práticas?

Toma-se um exemplo. A melancolia e a cólera são deficiências, são paixões negativas da alma humana. O indivíduo submetido a tais estados mentais, podem causar grande danos a si e aos outros. Quando tomado de cólera, o indivíduo pode praticar homicídio. Se este indivíduo possui grande poder, como no caso de um imperador romano, tal estado poderia ocasionar a morte de muitas pessoas. Assim como, o indivíduo em estado profundo de melancolia poderia causar imenso dano a si, cometendo suicídio voluntário<sup>35</sup>. Colocado tal argumento, poderia o indivíduo com tais tendências, quando em momento de lucidez, ocupando-se consigo, examinando-se, modificar sua índole-temperamento tendencioso? Se a resposta for afirmativa, pode-se considerar que o pensamento correto pode gerar uma consciência moral satisfatória, corrigindo assim tendências negativas, e transformando-as, em virtudes, como ter temperança e coragem para enfrentar as mais variadas situações da existência. Em verdade, refletindo historicamente parece que grande parte dos filósofos da Antiguidade, acreditavam em tal modificação. Lembrando, portando, que tal modificação ocorre pela via da consciência. Neste sentido, infere-se que a categoria freudiana do inconsciente é isenta de moralidade<sup>36</sup>. Por conseguinte, a consciência moral, promovida com os exercícios espirituais de tomada de consciência de si viabilizariam uma nova subjetividade. Foucault teria razão, quando afirma que tais exercícios são técnicas de subjetivação<sup>37</sup>.

Quanto ao conceito de *proairesis/προαίρεσις*, este não é simplesmente uma escolha. Como escolher entre comer uma maçã ou comer uma laranja. Por isso a melhor tradução possível para *proairesis* seja o de deliberação. Porque deliberar é escolher a ação a ser tomada

---

<sup>35</sup> Diz-se suicídio voluntário, para distinguir, por exemplo, do suicídio cometido pelo filósofo estoico Sêneca, que conforme a História demonstra, foi induzido a cometer tal ato pelo imperador romano Nero, do contrário, seria assassinado.

<sup>36</sup> Tal posicionamento é compartilhado por Ernst Tugendhat, ver a obra: Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>37</sup> “O indivíduo deve tender para um status de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência. Há que substituir o não-sujeito pelo status de sujeito, definido pela plenitude da relação de si para consigo”. (FOUCAULT, 2006, p. 160).

após um exame, um raciocínio (*logistikón/λογιστικόν*), que em Aristóteles é prático. Constitui-se, portanto, em um juízo prático que se direciona para ao agir moral. Mediante a tal caminho teórico percorrido por Aristóteles, que a *phrónesis* adquire uma importância singular, como será demonstrado mais adiante. No Livro III, da *Ética Nicomaquéia* (1113a1 5-10), lê-se.

O objeto da deliberação e o objeto da escolha são o mesmo, com a ressalva de que, quando uma coisa é escolhida, já foi determinada, uma vez que, é aquilo que foi decidido como um resultado da deliberação que constitui o objeto da escolha [...] o objeto da escolha é alguma coisa sob nosso poder que depois da deliberação desejamos, a escolha será um desejo deliberado de coisas em nosso poder, pois primeiramente deliberamos, em seguida selecionamos e finalmente fixamos nosso desejo de acordo com o resultado de nossa deliberação.

Conforme entende-se, a deliberação para Aristóteles antecede a escolha. Embora o objeto deliberado e escolhido sejam os mesmos. Todavia, o que se deseja também já foi anteriormente deliberado. Assim, o desejo não é isento de racionalidade, mas um resultado desta<sup>38</sup>. Porém, como afirmado, esta racionalidade é fundamentalmente prática. Em Epicteto (III, IX, 2-4), encontra-se claramente a ruptura com Aristóteles, na medida em que este asseve: “Para cada homem, o que ele faz, tem de fazer um julgamento” e, mais adiante, “os julgamentos são as causas de todas as nossas ações”. Nota-se que Epicteto toma um posicionamento intelectualista perante a moralidade, aderindo assim, a tradição socrática<sup>39</sup>, identificando a racionalidade teórica com a racionalidade prática. Porém, não isenta uma teoria ética das virtudes. Ou seja, as virtudes éticas são válidas na medida em garantem a conquista da *eudaimonía* e da realização da própria natureza humana enquanto expressão do *logos*. Todavia, além de Sócrates, Epicteto também segue os passos do fundador da *Stoa*, Zenão. Conforme salienta Sedley (2006, p. 11), Zenão tem em “seu sistema ético caracterizado pela identificação intelectualista de bondade e sabedoria, e a eliminação consequente dos ‘bens’ não-morais como algo indiferente, era completamente socrático em inspiração”.

Logo, existe no estoicismo a identificação, conforme a assertiva de Zenão, entre os dois aspectos que foram divididos em Aristóteles. Aqui, a noção antropológica e cosmológica estoica são importantes para compreender o caminho de Epicteto, em sua ênfase na formação do indivíduo, sem entretanto, levar em conta a separação entre as virtudes morais e as virtudes

<sup>38</sup> Sobre o tema ver Livro IV, *República* de Platão, onde o filósofo expõe a teoria da tripartição da alma, suas funções, vícios e virtudes específicas.

<sup>39</sup> Dissonância evidente com Aristóteles (1112a1): “Pois é nossa escolha do bem e do mal que determina nosso caráter e não nossa opinião acerca do bem e do mal”.

do intelecto. O Universo estoico é uno, integrado e racional, por sua vez, é compreensível que tal unidade, também seja incluída a identificação entre a sabedoria (como *sophía*) e a bondade. Logo, existe tanto o rompimento com Aristóteles, como com o dualismo de Platão. Para o qual, a bondade, deveria possuir necessariamente, uma participação (*μέθεξις*) com a Ideia do Bem (*ἀγαθόν*).

Nos passos de Zenão, Epicteto faz a seguinte assertiva no *Encheirídion* (41): “É sinal de incapacidade ocupar-se com as coisas do corpo, tal como exercitar-se muito, comer muito, beber muito, evacuar muito, copular muito. É preciso fazer essas coisas como algo secundário: *que a atenção seja toda para o pensamento*”. Pressupõe-se não haver distância, conforme Epicteto, entre agir correto e pensar de forma correta. Pois, pode aquele que pensa erradamente agir de forma acertada? Parece ser implausível considerar tal possibilidade para o estoico romano. Logo, crenças verdadeiras e justificadas, teriam como êxito prático, a ação correta, ou seja, agir moralmente. Todavia, a questão difícil de ser resolvida: É de como garantir o êxito da ação correta, mediante a correspondência de crenças verdadeiras e justificadas? Porque se são crenças verdadeiras, logo não falsas, as crenças não permitem contradição, mas: Como justifica-las enquanto realmente postas na ação?

No *Encheirídion* (46, 2) encontra-se uma possibilidade de boa resolução a esta problematização: “Do mesmo modo que as ovelhas não mostram o quanto comeram, trazendo a forragem ao pastor, mas, tendo digerido internamente o pasto, produzem lã e leite, também tu não mostres os princípios filosóficos aos homens comuns, mas, após tê-los digerido, mostra as ações”. Evidentemente, tem-se na asserção, a afirmativa que demonstra o quanto é importante a boa preparação teórica. Porém, após ter o indivíduo ocupado-se consigo mesmo, utilizando-se da Filosofia no cuidado de si, deve colocar na praticidade os seus exemplos, porque assim, outros apreendam mais rapidamente do que em lições. O que também fica claramente sugerido na assertiva de Epicteto é a relevância da virtude. Isto é, respondendo a questão aqui levantada: Como justificar a ação? A virtude a justifica, pois a ação virtuosa demonstra equivalência entre os juízos verdadeiros e a ação moral. Existe algo bem característico, relacionado ao sentido de Filosofia, encontrado no estoicismo romano de

Epicteto em suas raízes socráticas. Isto é, como já mencionado anteriormente, a clara equivalência entre ação moral e juízos corretos (conhecimento verdadeiro)<sup>40</sup>.

Epicteto insere-se na tradição socrática desenvolvida, sobretudo, nos diálogos socráticos de Platão. Existe uma associabilidade entre crenças verdadeiras como necessárias não apenas a fugir de uma ignorância teórica, mas para bem conduzir-se na vida moral. Pois como se encontra no diálogo *Protágoras* (359 c): “Ser inferior a si mesmo não é mais do que ignorância, como é sabedoria saber alguém dominar-se”. Tem-se, portanto, a sabedoria identificada ao domínio de si, e é a este domínio (*enkrateia*) sobre si mesmo, que o homem e filósofo estoico deve se dedicar<sup>41</sup>. Tal aplicabilidade do conceito de *enkrateia* reside no imperativo de o homem tornar-se melhor. Como sentença Duhot (2006, p. 40):

Epicteto insiste na inutilidade de uma reflexão filosófica que não implique a pessoa em sua totalidade [...] Não se trata de fazer filosofia, mas de ser filósofo. Não seria um absurdo meditar sobre o bem e o mal se tal meditação não servisse para a realização do bem? A filosofia não está tanto nos livros, eles são apenas um meio. A erudição pura não tem sentido.

“A pessoa em sua totalidade” a qual se refere Duhot, é a pessoa como parte do todo. O indivíduo não está isolado mas integrado a universalidade. Este, segundo se entende, é o fundamento antropológico, que conforme se acredita é o pilar de fundamento do pensamento ético do estoicismo e de Epicteto. A partir de tal fundamento é possível o homem compreender-se, bem como, compreender o mundo ao qual está inserido, em certa medida, esta noção antropologia é também, tanto a base como o coroamento do cuidado de si.

Ao encontro com a argumentação aristotélica (1112a1 30), dando prosseguimento ao raciocínio inicial, a *proairesis* condiz acerca de “coisas que estão sob nosso controle e que são atingíveis pela ação<sup>42</sup>”. Logo, se são afetadas pelas ações, sendo consequência de nossas

---

<sup>40</sup> Aqui juízos corretos é equivalente a crença verdadeira justificada, ou seja, como conhecimento. Sendo as crenças verdadeiras justificadas conhecimento, elas não podem ser falsas. Este é o argumento apresentado por Sócrates, no diálogo *Górgias*, de Platão 454 d-e. Este argumento será válido por séculos, sendo apenas questionado, primeiramente em Gettier. O paradoxo de Edmund Gettier apresenta o argumento de que a crença verdadeira e justificada pode ser verdadeira por acidente e não verdadeira pela força da justificativa. O artigo, “É a crença justificada conhecimento?”, escrito em 1963, é responsável por fundar a epistemologia contemporânea, tal a força filosófica de seu argumento. (GETTIER, E. Is Justified True Belief Knowledge? In: HUEMER, M. (ed.). *Epistemology Contemporary Readings*. London: Routledge, 2002. p. 444-446).

<sup>41</sup> Todavia, parece não haver em Platão o termo *enkrateia*, mas sim o de *sophrosynê*, em que medida os termos podem ser realmente equivalentes, não o sabemos.

<sup>42</sup> Este passo sugere uma aproximação, no mínimo curiosa, com aquela encontrada em Epicteto, acerca da *diairesis*. Lê-se no início do *Encheiridion* (1 -5), a divisão fundamental para toda a filosofia do estoico romano. Isto é, a *diairesis*, ou seja, a separação entre aquilo que depende de nós daquilo que não depende. “[...]Se

escolhas razoáveis, a *proaíresis* liga-se a outra virtude ética fundamental em Aristóteles, isto é, com o discernimento moral, comumente identificado com o conceito de prudência (*phrónesis/φρόνησις*). Encontra-se no Livro X da *Ética Nicomaquéia* (1178a1 16-18) a seguinte sentença:

A prudência está intimamente ligada à virtude moral e esta com a prudência, na medida em que os primeiros princípios empregados pela prudência são determinados pelas virtudes morais e o padrão correto para as virtudes morais é determinado pela prudência.

Percebe-se, de acordo com a argumentação desenvolvida, justamente a referida inter-relação entre as diferentes virtudes, funcionando a *phrónesis* como uma virtude unificadora entre as demais. As virtudes morais, como por exemplo, a justiça e a coragem, tornam-se dependentes do discernimento moral, sem este, não é passível a viabilidade de se praticar atos justos ou corajosos. A *phrónesis* é a principal virtude da racionalidade prática, e cabe salientar, mais uma vez, em Aristóteles, ela é prática e não teórica. Entretanto mais à frente, no Livro VI da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles apresenta estreita relação entre a escolha (a capacidade de escolher corretamente é justamente o discernimento moral da *phrónesis*) e o intelecto. Acompanhem-lo em tal assertiva (1139 a1 20-35; 1139b1 5):

O buscar e o evitar na esfera do desejo correspondem à afirmação e à negação na esfera do intelecto. Consequentemente, na medida em que a virtude moral é uma disposição que diz respeito à escolha, e escolha é desejo deliberado, conclui-se que, se a escolha deve ser boa, tanto a razão precisa ser verdadeira quanto o desejo correto, e que o desejo tem que buscar as mesmas coisas afirmadas pela razão. Estamos nos referindo aqui ao raciocínio prático e ao atingimento da verdade relativamente à ação; [...] O atingir da verdade é, efetivamente, a função de toda parte do intelecto, mas a da inteligência prática é o atingimento da verdade correspondente ao correto desejo. Ora, o fundamento da ação (ou seja, a causa eficiente, não a causa final é a escolha, e a causa da escolha é o desejo e a razão dirigidos a algum fim. Consequentemente, a escolha envolve necessariamente tanto o intelecto e o pensamento quanto uma certa disposição de caráter [...] a escolha pode ser qualificada ou como o pensamento relacionado ao desejo ou o desejo relacionado ao pensamento, e o ser humano, como gerador da ação, é uma união de desejo e intelecto.

Nota-se a relação entre a escolha que é o desejo deliberado e o intelecto. Existe uma atividade relacional entre aquilo que se deseja e o que se pensa. Isto é, existe uma racionalidade que é prática, mas que não se acha dissociada do intelecto superior, da racionalidade que é teórica e que é da ordem da inteligência. Como citado acima, “a escolha envolve necessariamente tanto o intelecto e o pensamento quanto uma certa disposição de caráter”. Portanto, não chega a existir uma identificação entre as duas funções da parte

---

pensares teu unicamente o que é teu, e o que é de outrem como o é, de outrem, ninguém jamais te constrangerá”. Teria aqui, recebido Epicteto, uma tradição indireta de Aristóteles?

racional da *psikhé*: o teórico e o prático, como encontrado em Zenão e Epicteto. Mas, existe sim, uma certa dependência entre os dois aspectos e que são determinantes, inclusive para Aristóteles propor, uma fundamentação acerca do conceito antropológico de homem e que encerra o argumento citado acima: “o ser humano, como gerador da ação, é uma união de desejo e intelecto”.

A argumentação em torno desta dependência e desta complementariedade entre as duas características antropológicas essenciais do ser humano, o desejo deliberado como escolha e o intelecto, parecem também se justificar na seguinte assertiva de Aristóteles (1144 a 6-9): “A obra humana cumpre-se através da sabedoria e da virtude ética: de fato, a virtude torna reto o fim, enquanto a sabedoria torna reto os meios”. E mais adiante: “Não é possível ser virtuosos sem a sabedoria, nem ser sábios sem a virtude ética” (1144 b 31-33)<sup>43</sup>. Logo, a tese de indissociabilidade entre “crenças e estados mentais” verdadeiros (isto é, como afirmado anteriormente, como conhecimento), e o agir prático correto (que portanto, em Aristóteles, torna-se viável crer em uma dualidade entre virtude e sabedoria), parece encontrar boa justificação na ética de Epicteto.

Contudo, a tese de indissociabilidade entre virtude e sabedoria em Aristóteles, indica mais uma fundamentação antropológica do que um sentido, dir-se-ia, mais estritamente ético como o desenvolvido em Epicteto. Assim, portanto, não se pode afirmar que exista uma plena identificação, mas sim uma complementaridade em sentido ético-antropológico. Neste caminho, é ainda correto afirmar que Aristóteles opta pela separação entre uma racionalidade prática e uma racionalidade teórica. Os argumentos de Zenão e Epicteto, entretanto, seguem uma lógica interna de argumentação diferenciada da aristotélica, pois é de origem socrática, pois que admite tal identificação plena entre o juízo correto e a moralidade da ação.

O caminho de Aristóteles se constitui como sendo outro. Talvez signifique fazer uso de uma petição de princípio, visto que cada filósofo e cada escola filosófica, evidentemente, seguem o caminho que lhes é próprio. O que quer-se clarificar e propor como reflexão para gerar novos sentidos, que logo são adquiridos quando se move na busca pela compreensão, é

---

<sup>43</sup> “A sabedoria permanece a condição necessária (embora não suficiente) de cada uma e de todas as virtudes éticas, e constitui também o elemento que, de certo modo, unifica a todas. Por outro lado, é também verdade que não pode haver sabedoria sem virtude ética. De fato, a sabedoria não é simplesmente perspicácia, capacidade geral de encontrar e conseguir os meios para alcançar qualquer fim, mas somente a específica capacidade de encontrar os justos meios que levam ao fim mais elevado do homem, ao bem moral”. (REALE, 2007, pp. 110-111).

que mesmo em caminhos diferentes, há certas passagens, certas nuances, pequenas trilhas, que são as mesmas em diferentes filósofos, e em diferentes contextos. E uma dessas trilhas é justamente aquela que valoriza a *sophía*, o pensamento teórico, como indispensável ao saber prático (*phrónesis*). Que embora sejam distintos em Aristóteles, e unos no estoicos, são, irrevogavelmente complementares à vida humana.

Encontra-se em Musônio Rufus, professor de Epicteto, uma instigante assertiva, que, por sua vez, torna contraditório a hipótese de unificação das racionalidades, como aqui são consideradas em Zenão e Epicteto. Veja-se em Foucault (2006, pp. 381-382) tal sentença de Musônios:

A aquisição da virtude implica em duas coisas. De um lado, requer saber teórico (*epistémē theoretiké*), e de outro deve também comportar uma *epistémē praktiké* (um saber prático). E este saber prático, diz ele, só se pode adquiri-lo treinando – e emprega o verbo *gymnázesthai*, ‘fazer ginástica’.

Ora, se a aquisição da virtude implica em duas coisas, Musônios segue a separação proposta por Aristóteles, entre as duas características singulares da racionalidade, a prática e a teórica. Provavelmente, isso demonstra, no mínimo, que Epicteto escolhe, neste passo, o caminho de Zenão e Sócrates, rompendo com seu professor. Todavia, existe uma identificação com o pensamento de Musônios: a necessidade dos exercícios espirituais.

Quando alguém se refere ao termo exercício, intuitivamente, logo se pensa na prática de algo. Isto é, pensa-se em alguma execução contínua, que caracterizará que algo seja chamado de exercício. Basicamente pode-se pensar em exercícios intelectuais, como fazer contas de aritmética ou jogar jogos de estratégia. Também pode-se pensar em exercícios físicos, como nadar ou correr. Talvez algum historiador ou teólogo poderia vir a pensar na obra do jesuíta e fundador da Ordem dos jesuítas, Inácio de Loyola, obra escrita no século XVI e intitulada “Exercícios espirituais”. O uso do verbo *gymnázesthai* por Musônios, indica que para se chegar a um fim proposto, porque todo o exercício visa a um fim, seja este tornar alguém bom em aritmética ou em estratégias para vencer o jogo de xadrez, ou para se adquirir força muscular e resistência física. E qual seria o fim para o qual se dirigem os exercícios espirituais? O fim não é único, mas um composto que em sua composição, encontra a *enkrateia* e a *eudaimonía* como quesitos fundamentais para que alguém ao chegar ao fim de



sua vida e possa dizer: fui um estoico, vivi como um filósofo<sup>44</sup>. Contudo, é válido ainda argumentar que qualquer indivíduo poderia tornar-se capaz de alcançar o domínio sobre si e ser feliz. Afinal, tendo como premissa que o homem é racional em sua natureza humana, alcançar a *eudaimonía* e a *enkrateia* é, em última análise, realizar o próprio fim humano, enquanto parte integrada a universalidade do *logos*.

### 3. Introdução aos fundamentos da ética em Epicteto

Presentemente, poder-se-ia com facilidade encontrar indagações sobre a atualidade acerca da ética em Epicteto<sup>45</sup> ou mesmo, de qualquer outro filósofo, visto a variedade e amplitude de estudos específicos em ética contemporânea. Porém, encontra-se na atualidade, escolhas filosóficas que compartilham a ideia de pensar a ética como algo que corresponda a dignidade mesma do homem, enquanto humano, propondo assim, a ética como algo basilar que caracteriza primariamente a humanidade<sup>46</sup>. Neste sentido, pode-se trabalhar com a hipótese a qual: toda teoria ética é, também, uma antropologia. Ou, pelo menos, não está, e não pode estar, dissociada de alguma base antropológica que lhe forneça sentido. Porque sempre haverá, antes de qualquer teorização acerca das ações, um fundamento, sobre o que fundamenta o homem.

O estoicismo compartilha, em seus princípios, de fundamentos antropológicos, nestes, integra-se o homem o universo e o mundo, conforme a assertiva de DUHOT (2006, p. 57): “A filosofia (estoica) é a imagem do universo, que é contínuo e uno. O mundo é um ser vivo no qual tudo está ligado a tudo”. Inclui-se aí a própria divindade, pois deus é parte integrante do todo. Como afirmado anteriormente, existe no estoicismo a negação do dualismo platônico<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Encontra-se no estudioso de Aristóteles, Henry Veatch, a tradução do conceito de *eudaimonía* por ‘viver racional ou inteligentemente’. (1962, p. 17). Por conseguinte, ser feliz não é ter a posse de um estado mental de felicidade permanente, a exemplo da crença encontrada no budismo, mas sim, ser feliz é viver a vida de maneira mais eficaz e razoável possível. Esta vida racional e sua equivalência de vida moral, é, no estoicismo, o sentido último de haver exercícios espirituais que preparam o homem para viver uma vida plena.

<sup>45</sup> Epicteto (*Épiktetos*) viveu entre aproximadamente 50 a. C e 125 d. C. De acordo com Duhot, o nome de *Épiktetos* “é um adjetivo que designa aquele que foi adquirido a mais, uma nova posseção”. (DUHOY, 2006, p. 12). Epicteto nada escreveu. Como dito anteriormente (nota 12), o que sabemos acerca de sua filosofia, é por intermédio de seu discípulo Flávio Arriano: “Grego de origem, mas com cidadania romana, [...] redigiu as lições do mestre, com notas tomadas em aula, talvez taquigraficamente. (ULLMANN, 1996, p. 71).

<sup>46</sup> O professor e filósofo Ricardo Timm, parece corroborar com este posicionamento: “Em verdade, a ética é o fundamento da própria possibilidade de pensar o humano [...] estamos aqui entendendo ética como substância humana da própria humanidade”. (TIMM, 2004, pp. 19-22).

<sup>47</sup> “O elemento ordenador é, por consequência, um sopro divino feito de ar e de fogo que percorre todas as coisas. É esse mesmo *pneuma* (sopro – princípio da vida, sopro divino feito de ar e fogo que percorre todas as coisas), que assegura a coesão das pedras, que dá vida aos vegetais e aos seres animados, que ordena o universo

que postula a divisão entre o suprassensível e o sensível<sup>48</sup>. Assim considerado, isto é, levando-se em conta que no estoicismo e, particularmente em Epicteto, a Filosofia, embora considerada em sua divisão clássica, como a apresentada pela *Stoa*, entre física, lógica e ética, esta última é, considera-se, uma antropologia. Poder-se-ia asseverar que a ética de Epicteto é, em certa medida, uma antropologia. Hipótese, a princípio, inovadora acerca de análises realizadas sobre filósofo romano em questão.

No estoicismo o fundamento antropológico é o *logos*. Conforme assevera Duhot (2006, p. 114, nota 3): “Somos seres vivos portadores do *logos*, e, é próprio de nossa natureza verdadeira, identificarmos-nos a esse *logos*, a racionalidade divina”. Assim, como conteúdo ontológico do homem, tem-se a identificação do conceito de homem, isto é, daquilo que integra a natureza humana em geral, com a racionalidade divina que é a expressão do *logos*.

O sentido e a necessidade dos exercícios espirituais da escola estoica é, em última análise, a possibilidade de oferecer ao espírito do homem, colocar-se em sintonia a esse *logos* divino, do qual somos portadores<sup>49</sup>. Todavia, e aqui se fundamenta uma possibilidade de propor a ética de Epicteto como antropologia, pergunta-se: Se é de nossa natureza identificarmos-nos com a racionalidade divina, por que sofremos enormes dificuldades em exercê-la? Porque torna-se preciso uma preparação realizada numa escola filosófica que propõe a análise de si mesmo. É preciso inúmeras práticas que condicionem atingir tal possibilidade de realização de si, perante a si, e, mais, é necessário a compressão da existência individual enquanto parte integrante do todo (*hólon*). O sujeito moral do estoicismo é aquele que aceita as determinações do *logos* divino e age, utilizando-se de sua liberdade, na escolha da ação, isto é no uso de sua responsabilidade (uso da *diáresis*), e a aceitação do inevitável (determinismo racional).

---

[...] o mundo é, por toda parte, habitado por esse corpo divino que o atravessa e lhe assegura a coesão, a ordem e a beleza [...] tudo está ordenado e é coordenado em harmonia com o conjunto do universo pelo *pneuma* divino. (DUHOT, 2006, p. 60).

<sup>48</sup> Pelo menos assim o é em grande parte da obra de Platão. Contudo, nos diálogos tardios, existe uma tentativa de aproximar ou minimizar tal separabilidade entre o inteligível e o sensível, como foi apresentada, principalmente no diálogo intermediário, *Fédon*.

<sup>49</sup> Aqui, devido a temática escolhida, tem-se como núcleo, o conceito de homem e suas implicações na ética, e não, uma análise do estatuto metafísico do homem. Do contrário, a investigação de uma possível “metafísica” na filosofia estoica, proporia, obrigatoriamente, a necessidade de uma outra pesquisa. Logo, de outra temática a ser estudada e desenvolvida. O termo metafísica não teria o entendimento que hoje nós temos. Sabe-se que o termo é resultado de simples compilação e separação das obras de Aristóteles no Medievo. Todavia, é o que Aristóteles cunhou como sendo a filosofia primeira: ciência do ser enquanto ser.

Tem-se neste ponto a importância da ascese (*askèsis/ἄσκησις*). “A *askèsis* é na realidade uma prática da verdade. A ascese não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade.” (FOUCALUT, 2006, p. 383). Todavia, considera-se a *askèsis*, fundamentalmente, como um treinamento ascendente sobre si mesmo (*hautós/αὐτός*). Esta ascensão pode-se considera-la como a realização do *logos* em si mesmo. Porém, poucos parecem conseguir êxito em tal tarefa, a maioria é derrotada pelas adversidades e pelas paixões menores, subjugando-se ao domínio de coisas exteriores. Além disso, supõem o querer ter o domínio sobre coisas que não dependem da ação de si mesmo. Por isso, o objetivo a ser atingido nesta *askèsis* é o domínio, não sobre o mundo exterior, mas, o domínio sobre si (*enkrateia*) e neste pormenor, Foucault parece estar correto. Pois o sujeito apenas pode dominar a si mesmo existindo alguma relação com a verdade, com a aquisição da verdade. Ou, conforme pensa Epicteto, com o juízo usado de forma correta mediante as representações.

Chega-se a mais uma particularidade fundamental quando se investiga Epicteto. Esta particularidade é o conceito de *enkrateia/ἐντελέχεια*. Isto é, o domínio sobre si mesmo, logo, o domínio sobre os desejos<sup>50</sup>. Para Foucault (2001, p.60) o conceito de *enkrateia* se refere ao bom uso que se faz dos prazeres. Conforme o autor, existiu por muito tempo uma relação próxima entre os conceitos de *enkrateia* e *sophrosýnê* (temperança). Todavia, segundo o mesmo autor (2001, p. 61): “A *enkrateia*, com o seu oposto *akrasia* se situa sobre o eixo da luta, da resistência e do combate: ela é comedimento, tensão, ‘continência’. A *enkrateia* domina os prazeres e os desejos mas tem necessidade de luta para vencê-los”. Todavia, a *akrasia* não seria uma escolha deliberada de maus princípios, mas uma incapacidade de se utilizar de uma razão prática. Escreve Foucault (2001, p. 62)<sup>51</sup>:

O incontinente se deixa levar, contra sua vontade e a despeito de seus princípios razoáveis, seja porque não tem força para operá-los, seja porque não refletiu suficientemente sobre eles: e é isso mesmo que faz com que o incontinente possa curar-se e aceder ao domínio de si. Nesse sentido a *enkrateia* é a condição da *sophrosýnê*, a forma de trabalho e de controle que o indivíduo deve exercer sobre si para tornar-se temperante (*sophron*).

Em nosso tempo pode soar com estranheza, a ideia de ir em busca de uma escola filosófica, com o objetivo de modificar-se, ou, de melhor conduzir-se na vida. Mas é fundamentalmente isso que a Filosofia no período helenístico e imperial proporciona. Este

<sup>50</sup> Ver Epicteto, *Encheirídion*, 10.

<sup>51</sup> Embora neste texto, “*Uso dos Prazeres*”, Foucault não tenha se dedicado ao estoicismo, é perfeitamente aplicável a este, os trechos mais relevantes aqui utilizados e, sem dúvida, contribuem à temática apresentada.

aspecto não diminui o valor da Filosofia, mas, ao contrário, oferece uma grande significabilidade ao pensamento filosófico, porque não existe, como hoje, a separação entre produzir teoricamente filosofia e viver como filósofo. Pois de acordo com as escolhas teóricas, se vivencia a vida prática.

A ética dos estoicos, sobretudo dos estoicos romanos, pode ser vista como uma ética das virtudes como hoje é considerada a ética aristotélica. Conforme afirma Silveira (2008, p. 226), a ética das virtudes “se utiliza como critério as ações (excelências) desejáveis socialmente, teria assim, um modelo social, isto é uma matriz comunitária [...] sendo virtuoso quando assume os valores dessa comunidade moral e vicioso quando os não realiza”.

Intuitivamente, poder-se-ia tomar de imediato, a posição que considera a ética estoica como um tipo ou uma espécie de ética das virtudes. Todavia, e isso é fundamental, ela não é apenas uma ética das virtudes, ela é também, uma ética das virtudes, mas a base da ação moral, do agir de forma correta, é tanto a comunidade moral, como também, a identificação da racionalidade do indivíduo com a racionalidade do *logos*. Este, é fundamentalmente racional e harmônico. Integrar-se a este *logos*, ter em si a sua plena realização e identificação, é questão de escolha (*proaíresis*), de domínio de si (*enkrateia*) de ascese (*askêsis*) e, sobretudo, de racionalidade. Como cita-se, anteriormente de Epicteto “que a atenção seja toda para o pensamento”. Contudo, também a ética estoica, não pode ser considerada uma ética dos deveres, ou, uma ética teleológica<sup>52</sup>.

A ética dos estoicos é uma ética do cuidado, da ocupação consigo mesmo. Uma ética que propõe uma modificação profunda do sujeito que a ela se submete, em busca da felicidade (*eudaimonia/εὐδαιμονία*). Por isso ela é, fundamentalmente, uma antropologia, preocupada com a existência do homem, ou, dito melhor, preocupada como o homem vive a vida e com as escolhas que dele dependem. Como afirma Epicteto (III, XXIV, 2): “Deus criou todos os homens para a felicidade”. Devido ao esforço de modificação e elevação do caráter que os exercícios espirituais adquiram a importância central, atuando como técnicas de transformação profunda sobre si mesmo. Todavia, a condição de lutar com ênfase contra os

---

<sup>52</sup> Tanto as doutrinas éticas deontológicas ou teleológicas são teorias da obrigação moral, isto é, correspondem ao conteúdo das ações que devemos realizar. De acordo com Vázquez, “uma teoria da obrigação moral recebe o nome de deontológica [...] quando não se faz depender a obrigatoriedade de uma exclusivamente das consequências da própria ação ou da norma com a qual se conforma. E chama-se teleológica [...] quando a obrigatoriedade de uma ação deriva unicamente de suas consequências”. (VÁZQUEZ, 2008, p. 189).

desejos pode não agradar aos mais hedonistas. Mas estes são os homens comuns que não compreendem a racionalidade do *logos*. E tão pouco, compreendem o estado de coisas que não estão sobre o nosso domínio particular. Como Epicteto assere no *Manual* (2.2): “Suspende por completo o desejo, pois se desejares alguma das coisas que não sejam encargos nossos, necessariamente não será afortunado”. E, mais adiante (8): “Não busques que os acontecimentos aconteçam como queres, mas quere que aconteçam como acontecem, e tua vida terá um curso sereno”.

A ética estoica também não é uma metaética<sup>53</sup>, mas uma antropologia, insiste-se, que em certo sentido é o sentido da própria filosofia, ou do fazer filosófico, na medida em que este é considerado um saber de orientação e de transformação existencial. Para tanto, existem os exercícios, os modelos, os princípios e as regras, a serem meditados, desenvolvidos, memorizados e praticados.

Esta tradição ética, aqui considerada como uma tradição antropológica, não se inicia e não pertence apenas ao estoicismo. É um movimento muito maior. Provavelmente, sua origem encontra-se em Platão. Nos “diálogos da juventude”, também chamados de “diálogos socráticos”. São nestes, que a ética é colocada a partir de dois princípios fundamentais, conforme a interpretação tomada por Foucault: o cuidado de si (*epimeléia heautoû*) e conhecimento de si (*gnothi seautón*)<sup>54</sup>. Todavia, estes são conceitos estão além de uma definição ética como deontológica ou utilitarista, porque são conceitos antropológicos que fundamentam práticas existenciais sobre o ser do homem e, neste sentido, é que são também éticos. Estes princípios conceituais não estão separados, mas complementam-se, pois cuidar de si, pressupõe conhecer a si. Quem não se conhece, ou exercita-se para conhecer-se, não pode cuidar corretamente de si mesmo<sup>55</sup>. Percebe-se claramente mais uma assertiva que prevê a identificação entre a racionalidade teórica e a racionalidade prática. Crenças falsas, ou, a

---

<sup>53</sup> “A metaética de segunda ordem em que se investigam os conceitos e os métodos da ética. Na metaética não nos envolvemos diretamente nos problemas práticos (de ‘primeira ordem’) que dizem respeito ao que devemos fazer e a como devemos nos comportar. A distinção tende a desvanecer porque as diferenças nas concepções sobre a estrutura da ética em geral têm implicações para os problemas de primeira ordem, relativos à conduta”. (BLACKBURN, 1997, p. 246).

<sup>54</sup> Foucault analisa demoradamente os referidos temas, sobretudo, na obra *Hermenêutica do Sujeito*.

<sup>55</sup> Para Foucault, o conhecimento de si estaria, em sua origem, subordinado ao cuidado de si. Seria uma técnica específica no interior do cuidado de si. Este bem mais amplo, envolveria diferentes exercícios para tornar o sujeito senhor de si mesmo. Para o estudo de tal tema, indica-se a obra: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*. Trad., Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Sobretudo, a Aula de 06 de janeiro de 1982. Primeira Hora.

aceitação de falsas representações, como diria Epicteto, não podem garantir a justeza da ação. “Somos responsáveis por nós mesmos perante a nós mesmos” (DUHOT, 2006, p. 67). Por conseguinte é possível para Epicteto (I, XXV, 1) afirmar: “O bem do homem, assim como o seu mal, reside na pessoa moral [...] Sobre o que importa para nós ninguém tem o poder”.

E a educação moral não pertence apenas aos homens livres, mas, ao contrário, são os homens livres que são verdadeiramente educados. (II, I, 21-22). E nesta educação a Filosofia desempenha papel extraordinário. Pois (IV, I, 2-3) “quem quer ser enganado na vida, para dar espaço a injustiça, a intemperança, a tristeza, a baixeza de alma?”. A Filosofia, como anteriormente demonstrado, também em Sêneca, garante a racionalidade que evita a prática do mal, ou possibilita a correção do mal cometido. Como já sentenciava Sócrates (PLATÃO, *Apologia*, 39 b): “O mal nos persegue mais fácil do que a morte”.

Existe uma pergunta pertinente que guia a presente pesquisa. Pode-se coloca-la na seguinte forma: Qual a intenção fundamental da filosofia encontrada em Epicteto?<sup>56</sup> Ora, é oferecer aos homens, doutos ou ignorantes, o acesso a compreensão da beleza da própria existência, que mesmo com inúmeras dificuldades é bela de ser vivida dignamente. A intenção é o homem enquanto homem, o homem enquanto gerador de ações e enquanto participe do próprio *logos*. Mas, evidentemente, é necessária aquela aceitação acerca da *diaíresis*, porque, ao ignora-la, corre-se o risco de viver em permanente perturbação diante dos acontecimentos. Como nos aconselha Epicteto (19 a): “Podes ser invencível se não te engajares em lutas nas quais vencer não depende de ti”. Pois são as nossas escolhas mediante aquilo que depende de nós que trarão a conquista da felicidade ou a amargura dos erros.

### **Considerações finais**

Ao pesquisar Epicteto, tem-se, inevitavelmente, um trabalho de história da filosofia. Mas também, devido a própria Filosofia, como aqui a supomos, romper com uma linearidade evolutiva (determinista) de seus conceitos, tem-se, necessariamente, uma pesquisa filosófica que não é apenas história da filosofia. Porque o sentido é dado, alcançado e atualizado, em aspecto diacrônico e não linear. Conforme a assertiva de Stein (1996, pp. 88-89):

---

<sup>56</sup> A inspiração deste parágrafo é direta de Gadamer, pois, conforme escreve: “Quem quiser se fazer compreender como intérprete, deve trazer novamente à fala este sentido da intenção” (GADAMER, 2002, p. 112).

Os textos de filosofia ou de ciências humanas não valem nada se não lidos, não valem nada se não interpretados, não valem nada se não são, de alguma maneira, superados pela interpretação e pela produção de textos que se referem a eles e pretendem apresentar a verdade daqueles textos de uma maneira nova. Isso vai de tal modo longe que se pudéssemos fazer a ficção de um texto de ciências humanas acabado, um texto de filosofia perfeito, esse seria um texto morto. Porque seria um texto modelar que não se precisaria mais ler, um texto que nunca mais apresentaria nada de novo e um texto que também não produziria outros textos pela interpretação, porque seria perfeito. Neste sentido, todos os textos de filosofia e ciências humanas são textos com características diacrônicas. Tem uma validade no tempo que não é uma validade museológica. Nunca um texto de filosofia ou ciências humanas torna-se peça de museu.

Logo, a pesquisa em filosofia antiga é sempre um trabalho, em grande medida, de filosofia contemporânea. Não existe mais, evidentemente, o cidadão romano, como este existiu na Roma antiga, ou, o grego que compartilhou o tempo de Sócrates. Porém, e nisto, acredita-se, está um aspecto de riqueza ímpar da produção filosófica da antiguidade: continua a existir a necessidade de afirmação perante a significabilidade profunda da existência, da necessidade primordial da moralidade, da inexorabilidade do saber de si. Assim sendo, propõe-se atingir a humanidade. Na preservação do aspecto originário do filosofar, enquanto busca, e compreensão, de uma unidade que postula como fundamento o ser mesmo do homem.

O conceito de homem no estoicismo, considerado como parte integrante do *logos* ordenador do universo, encontra, enquanto partícipe dessa racionalidade ordenadora, a sua própria natureza. Esta natureza humana, correspondência ao *logos*, é o princípio causal da racionalidade, portanto, princípio também da conduta moral. Mas para tanto, ou seja, para a perfectibilidade de tal correspondência, para a encontrar possibilidade real na vida comum dos indivíduos, é primordial a aquisição e aperfeiçoamento do caráter, isto é, torna-se imprescindível adquirir a virtude<sup>57</sup>.

De outra parte, existe na ética de Epicteto, infere-se, uma ruptura e uma aproximação com a filosofia prática de Aristóteles. Prossecução em relação a aquisição de virtudes, como

---

<sup>57</sup> A virtude, portanto, não está dissociada a categoria do divino. Existe uma aproximação com o pensamento de Platão, visto que, para este filósofo “Deus é o princípio de todas as coisas”. Afirmação esta, colocada em definitivo pelo fato de encontrar-se em seu último diálogo, *Leis*. Todavia, também é próxima do pensamento romano, no conceito de *fides*. Por sua vez, a *fides* está associada a *pietas*, ou seja, o respeito pelos deuses. Mas, em Epicteto parece não haver divindades, mas a unicidade do divino como *logos/Zeus*. “A *fides* perpassa todos os âmbitos da vida dos homens de Roma, desde o direito privado até o direito internacional, desde o aspecto religioso chegando até a política e a administração, pois acreditava-se que as províncias estavam unidas pela *potestas* e pela *fides*, isto é, esta última era o cimento do Império, além de ser a característica do modo romano de estar no mundo [...] não existe nada mais nobre que as ideias que se encontram interligadas com a *fides*: lealdade, fidelidade aos compromissos, firmeza de caráter”. (CRUZ, M. 1996, p.35).

fundamentais para ação moral, e que, por sua vez, conduzirá à *eudaimonía*<sup>58</sup>. Ruptura, no sentido de que, enquanto Aristóteles separa a racionalidade prática da racionalidade teórica, Epicteto torna-as unitárias, identificando-as. Aproxima-se assim, da tradição moral socrática. Todavia, em ambos posicionamentos morais, há uma teleologia, objetivando a felicidade. Porém, para o estoico a virtude também é um meio, na medida em que ela possibilita uma direta correspondência ao *logos*. Do que foi apresentado anteriormente, confirma-se assim as duas hipóteses deste trabalho, ou seja, a ética de Epicteto é uma ética das virtudes e é uma antropologia.

A forma como vivemos, a maneira como agimos, é o resultado do modo como pensamos, nas crenças, às quais, acreditamos como verdadeiras. A Filosofia, como uma espécie de “deusa pagã” do bom uso da racionalidade, oferece a todos que a ela se dedicam, a transformarem profundamente sua maneira de compreender e de viver no mundo<sup>59</sup>. Por conseguinte, se constitui como uma ferramenta indispensável à busca de uma realização plena de si próprio. Como nos legou Epicteto (53,4): “Ânito e Meleto podem me matar, mas não podem me causar dano”.

### Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**. Trad., Edson Bini. 2. Ed. Bauru, São Paulo: EDIPRO, 2007.

BLACKBURN, S. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Trad., Desidério Murcho ... et. al. Consultoria da edição brasileira de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BOBZIEN, S. **Lógica**. In: INWOOD, B. (org.) **Os Estoicos**. Trad., Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odisseus Editora, 2006.

BRUNSCHWIG, J. **Metafísica estoica**. In: INWOOD, B. (org.) **Os Estoicos**. Trad., Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odisseus Editora, 2006.

---

<sup>58</sup> Na atual ética da virtude não existe esta noção teleológica a qual a virtude se propõe na meta para a *eudaimonía*. “Antes, ‘virtude’ designa meramente um conjunto de propriedades de caráter individualmente desejáveis e socialmente aceitas. Dessa maneira, ela é compatível com a concepção liberalista, de que há uma irredutível pluralidade de planos de vida, e pode, no entanto, respeitar tradição amadurecidas nos termos do comunitarismo. As modernas concepções de virtude se entendem claramente como antiteleológicas. Na Antiguidade, em contrapartida, a ética da virtude formava o elemento central de um eudaimonismo teleológico”. (HORN, C. 2008, p. 134).

<sup>59</sup> “O indivíduo é modificado pelo seu comportamento nas ciências humanas. A relação sujeito-objeto é fluida e muitas vezes a pessoa se modifica pelas descobertas que faz em psicanálise, em história, em sociologia, em antropologia e modifica a percepção do mundo exterior”. (STEIN, 1996, p. 85). Evidentemente, inclui-se a filosofia.



COULANGES, F. **A Cidade Antiga: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma.** Trad., Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2009. (Coleção obra-prima de cada autor; 2).

CRUZ, M. **Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da Ética e da Política na Antiguidade Tardia.** In: DE BONI, L. (org.) **Idade Média: Ética e Política.** 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia; 38).

DUHOY, J. J. **Epicteto e a sabedoria estoica.** Trad., Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ÉPICTETE. **Entretiens: livres I à IV.** Texte établi et traduit par Joseph Souilhé. Avec la collaboration D'Amédée Jagu pour les livres III et IV. Paris, France: Gallimard, 1993.

\_\_\_\_\_. **Encheiridion.** Edição Bilíngue. Trad., Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do sujeito.** Trad., Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres.** 9. ed. Trad., Maria Tereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II: complementos e índice.** Trad., Ênio Paulo Giachini; revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

GAZOLLA, R. **O Ofício do filósofo Estoico: o duplo registro do discurso da Stoa.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GOBRY, I. **Vocabulário grego da filosofia.** Trad., Ivone C. Benedetti; caracteres gregos e transliteração do grego de Zelia de Almeida Cardoso. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HADOT, P. **Elogio da Filosofia Antiga.** Trad., Flávio Fontonelle e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. **Exercices spirituels et philosophie antique.** Préface d'Arnold I. Davidson. Paris: Éditions Albin Michel, 2002.

HORN, C. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética.** Trad., Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. (Coleção Filosofia; 205).

LONG, A. **O Estoicismo na tradição filosófica: Spinoza, Lipsius, Butler.** In: INWOOD, B. (org.) **Os Estoicos.** Trad., Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

RABUSKE, E. **Antropologia Filosófica.** 8. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

REALE, G. **Aristóteles.** Trad., Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. Nova edição corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SEDLEY, D. **A Escola, de Zenon a Ário Dídimo.** In: INWOOD, B. (org.) **Os Estoicos.** Trad., Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

SÉNECA, L. **Cartas a Lucílio.** Trad., Pref., e notas de J. A. Segurado e Campos. 2. ed. Lisboa, Portugal: Calouste Gulbenkian, 2004.

SILVEIRA, D. **Ensaio sobre ética: complementaridade entre uma ética dos princípios e das virtudes.** Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2008. (Coleção Dissertatio: Filosofia).

STEIN, E. **Antropologia Filosófica: questões epistemológicas.** Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

\_\_\_\_\_. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

TIMM, R. **Uma introdução a ética contemporânea**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

ULLAMNN, R. **O Estoicismo romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

WHITE, M. **Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia)**. In: INWOOD, B. (org.) **Os Estoicos**. Trad., Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

VÁZQUEZ, A. **Ética**. Trad., João Dell'Anna. 30. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

VAZ, H. C. L. **Antropologia Filosófica I**. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.