

Filosofia antiga e atualidade

Atravessamentos e reflexões

Aldo Dinucci & Vilmar Prata
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Filosofia antiga e atualidade

Atravessamentos e reflexões

Conselho Editorial

Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro (UFS)

Aldo Dinucci (UFS)

Marcos Antonio da Silva (UNIVASF)

Gabriele Cornelli (UnB)

Vilmar Prata (UFS)

Filosofia antiga e atualidade

Atravessamentos e reflexões

Aldo Dinucci

Vilmar Prata

Organizadores



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F488	Filosofia antiga e atualidade: atravessamentos e reflexões / organizadores Aldo Dinucci e Vilmar Prata. – (e-book) – . Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2026. 196 p. : il. color. – (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF) Modo de Acesso: World Wide Web: https://www.institutoquerosaber.org/editora ISBN: 978-65-5121-252-9 DOI: https://doi.org/10.58942/eqs.228 1. Filosofia. I. Título.
------	--

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.

O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
As decisões e os despudores de Hipárquia: a filósofa-cadela.....	13
Raquel Wachtler Pandolpho	
O exercício espiritual da <i>prosoché</i> estoica sob a teoria de Pierre Hadot.....	33
Ayra Müller Cândido	
A <i>ekpyrosis</i> como purificação do mal no Cosmos.....	55
Joelson Nascimento	
Estudo sobre a força da alma no estoicismo	65
Danilo Ulhano Patutti	
A Função Pedagógica da Imagem na <i>República</i> de Platão	83
Weriquison Corbani	
Medicina filosófica e <i>Apatia</i> em <i>Sobre a providência</i>, de Sêneca... 	103
Douglas G. Ezequiel	
A retórica filosófica de Górgias de Leontinos em <i>A Defesa de Palamedes</i>	117
Thatiane Santos Meneses	
Apresentação <i>De otio</i>, de Sêneca: o modo de vida estoico respaldado nos exemplares gregos	137
Rafael Batista Lopes de Oliveira	
Epicteto e os indiferentes: uma breve análise	153
André Capistrano Gama Santana	
Sêneca e o palco da mente no estoicismo.....	165
Afonso Jr. Lima	
Diatribes 1 e 10 de Musônio Rufo: sobre o fato de não serem necessárias muitas demonstrações para um assunto e sobre se o filósofo deverá representar contra alguém em ação penal de agressão	181
Aldo Lopes Dinucci & Cristóvão José dos Santos Júnior	

Apresentação

O Grupo de Trabalho Epicteto/Marginália Filosófica apresenta, neste caderno, os textos produzidos pelos seus participantes a partir do XX Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF), realizado em Recife/PE entre os dias 30 de setembro e 04 de outubro de 2024. Este trabalho apresenta, portanto, parte relevante das pesquisas em andamento, produções e discussões promovidas pelo Grupo durante o evento. Vale ressaltar que o GT Epicteto é formado por membros do grupo de pesquisa VIVAVOX, fundado e coordenado pelo professor Dr. Aldo Dinucci (UFES) e tem como um de seus objetivos principais, difundir suas pesquisas, preservando a excelência de seus trabalhos com rigor e critério sempre afinado com o compromisso com a sabedoria universal ensinada pelos estoicos, buscando, porém, estabelecer e manter o acesso a todos, independentemente de estar dentro ou fora da academia.

Tais pesquisas giram em torno do Estoicismo, e é imprescindível a aplicação das mesmas de maneira direta ou mesmo indireta dentro da realidade brasileira, dando especial atenção a Epicteto, que, apesar de sua grande relevância na história da filosofia, cuja contribuição se percebe e se reflete até hoje, como um dos grandes pilares do pensamento greco-romano, foi quase que totalmente negligenciado na academia por um longo tempo, mas que, por meio do árduo esforço de pesquisadores como o professor Aldo e sua equipe, intensificou-se nos últimos anos o olhar para os conteúdos estoico-filosóficos. Nesta esteira, verificam-se discussões relevantes para questões atuais que atingem diretamente a realidade cotidiana do sujeito contemporâneo, em

vista de seus desafios existenciais que emergem de sua relação consigo com o outro e com o mundo em que vive, em todas as suas camadas de complexidade e urgência.

Os membros do grupo de pesquisa VIVAVOX, juntamente com seu coordenador, vêm observando o interesse gradativo e muito significativo pela filosofia antiga de modo geral, não só dentro da comunidade acadêmica, mas para além dos muros da universidade, do controle institucional, um crescimento considerável dentro da sociedade como um todo, em suas diversas camadas e representações. Nota-se que se tem buscado cada vez mais na filosofia antiga, respostas para dilemas da atualidade, haja vista o próprio estoicismo que ascendeu nos últimos anos como um apoio a questões delicadas como a morte e a vida e cuja presença se faz assídua em redes sociais, mesmo que por meio de citações aleatórias, muitas vezes sem o compromisso e a seriedade merecidos. Nesta esteira, nota-se a apropriação desregrada e sem o mínimo de critério de *coachs* que usam os conteúdos filosófico-estoicos para fins de autoajuda visando apenas o lucro, passando longe do real compromisso com a sabedoria, que é e sempre foi, desde o início, a razão da existência do Estoicismo enquanto escola filosófica.

Por fim, é de suma importância chamar a atenção para o fato de que o GT Epicteto está inteiramente dedicado à pesquisa nas intersecções entre Filosofia antiga com recorte no helenismo e no estoicismo e os acontecimentos da atualidade. O que direciona o empenho dos seus membros em suas respectivas pesquisas dentro das universidades nas quais estão inseridos, sem perder de vista os anseios do mundo, sempre buscando a coragem da verdade de ser e estar a partir de um cuidado de si e do outro. Esse movimento se reflete na abertura para novas experiências e discussões, diretamente na dinâmica do grupo, tanto nas características dos participantes quanto na variedade das pesquisas. A diversidade temática, assim como os problemas discutidos nos textos aqui apresentados, evidencia a riqueza e a dinamicidade das questões que foram fomentadas e debatidas ao longo desse encontro.

Vilmar Prata

As decisões e os despudores de Hipárquia: a filósofa-cadela

Raquel Wachtler Pandolpho¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.228.01>

*“Sou dona da minha vida para saber
tanto mais que as mênades para caçar².”*

*“Yo nací para ser perra, por favor dejadme
serlo, pero no quiero llevar nunca el bozal³”*

1 Introdução

Hipárquia nasceu em Maroneia no ano 330 a.C. É tradicionalmente lembrada como irmã de Metrocles, esposa-cadela de Crates e “discípula” de Diógenes, o cão. No entanto, meu intuito aqui não é tratar Hipárquia como “outro-Crates⁴”, ainda que essa expressão tenha

¹ Oraculista, poeta e doutoranda em Filosofia na UFS sob orientação do Prof. Dr. Aldo Dinucci e financiamento da CAPES. Graduada (2020) e mestra (2022) em Filosofia pela UFOP. Autora das obras literárias *Antes que acabe em canibalismo* (Editora Comala, 2024) e *Poesias, poções, prazeres* (Caravana Grupo Editorial, 2024). Membro do grupo *Mulheres que Leem Filósofas* (PPGF-UFS), da linha de pesquisa Mulheres e Filosofia ([GEFP-UFAL](#)), do [GT Epicteto e Marginália Filosófica](#) | ANPOF, da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas ([filosofas.org](#)) e do [Viva Vox/Palavra Viva](#).

² Esta versão de Antípatro de Sídón vocalizando Hiparquia é bastante incomum e encontrei citada apenas por Gilles Ménage em *História das mulheres filósofas* (2009, p. 96).

³ Trecho da música *Perra* de Rigoberta Bandini (2021).

⁴ “Me fala de uma circunstância nascida do *eros* e cita uma mulher que era outro Crates” (Epicteto, *Diatribes*, 1993, 3.22.76).

sido cunhada respeitosamente por Epicteto, mas apresentá-la enquanto filósofa-cadela autossuficiente, decidida, amante de si mesma⁵, sem-vergonha e livre da ponta da língua tagarela à sola dos pés andarilhos. Introduzo a cadela maronita por meio de suas decisões e de seus des-pudores enquanto exemplos cínicos que atestam o exercício filosófico praticado por seu modo de vida. Embora seja autora de no mínimo três obras, apenas os títulos destas sobreviveram e para ter acesso à autenticidade irreverente de sua filosofia é preciso consultar os testemunhos sobre sua vida, “parca doxografia” (Aggio, 2022, p. 2) escrita por homens⁶. A filósofa-cadela é a única mulher com uma entrada só para si em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, sendo, então, a pensadora de maior reconhecimento na obra de Laércio. Hipárquia decidiu viver em *cão-samento* (*kynogamia*⁷) com seu parceiro, copulando nas ruas e discutindo nos banquetes, ela deixou suas marcas na história do cinismo. Esta intempestiva pensadora grega, com destreza, “borrou as fronteiras” (Aggio, 2022, p. 6) entre público e privado⁸, levando às últimas consequências a filosofia canina de Diógenes de Sínope que “costumava tudo fazer em público” (Laércio, 2008, 6.2.69).

⁵ “[...] el hipotético cínico perfecto no sería [...] sino ‘amante de sí mismo’. Su perfección no le haría sino reconocerse mutuamente, hasta el punto que Hiparquia es ‘otro Crates’, y Crates ‘otra Hiparquia’.” (Zamora-Calvo, 2018, p. 119).

⁶ “A parca doxografia é a seguinte: Diógenes Laercio (VI, 80, 88-89 e 96-98), *Suda*, Iota, 517: verbete Hipparchia, e, Kappa, 2341: verbete Crates; [...] Clemente, *Miscelâneas*, IV, 19, 122; Musônio Rufo, 16, p. 70, 11-17 H (= Estobeo, iv, 22, 20); Epicteto, *Diatribes*, 3.22.76; Sexto Empírico, *Esboços pirrônicos*, 1.14.153 e 3.24.200; Simplicio, *Comentário ao Manual de Epicteto*, 32; Teodoreto, *Cura das enfermidades gregas*, XII, 49, 8-13; Clemente de Alexandria, *Stromata*, IV, XIX, 121, 6; Santo Agostinho, *Réplica a Juliano (obra inacabada)*, IV, 43, e *Cidade de Deus*, XIV, 20; Antípatro de Sídon, *Antologia Palatina*, VII, 413; Apuleio, *Floridas*, 14; e Plutarco, *Obras morais, Sobre a impossibilidade de viver aprazivelmente segundo Epicuro*: 2, 1086f.” (AGGIO, 2022, p. 2).

⁷ “[Crates] casou com Hipárquia de Maroneia e chamou o casamento deles ‘cão-samento’ (κυνογαμία)” (*Suda*, Kappa, 2341).

⁸ Sobre a abolição dessa distinção em Hipárquia: Cf. Kennedy (1999) e Zamora-Calvo (2018)



Crates de Tebas e Hipárquia de Maroneia, afresco romano do século I⁹.

Ao escolher a vida de filósofa-cadela por livre e espontânea vontade, Hipárquia realizou um giro performático e, por meio desse ato enunciativo, foi capaz de subverter o sentido pejorativo com que o termo cadela fora usado até então para descrever as mulheres¹⁰. Em Pandora, por exemplo, como pontua Vernant: “o interior [...] consiste em um espírito de cadela, um temperamento de ladra, uma voz feita para a mentira e o engano, mas essa ‘cadelice’ interna é dissimulada sob uma aparência sedutora” (Vernant, 1975, p. 759-760). Helena descreveu a si mesma em *Iliada* (6.344-358) como aquela que tem uma “face de cadela”, colocando a culpa da Guerra de Troia em sua própria “cadelice”. Cratino, como lembrou Plutarco, comparou Aspásia à Hera, por sua tirania e por seus “olhos de cadela”¹¹. Já Clitemnestra foi

⁹ Villa Farnesina, Museo delle Terme, Roma. Imagem em domínio público. Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Crates_and_Hipparchia_Villa_Farnesina.jpg#/media/File:Crates_and_Hipparchia_Villa_Farnesina.jpg.

¹⁰ “[Hipárquia] Soube viver como uma cínica, isto é, uma cadela, ressignificando um termo pejorativo quando atribuído a uma mulher. Uma cadela entre cachorros; e entre caninos não há hierarquia social nem inferiorização da fêmea.” (Aggio, 2022, p. 1).

¹¹ “Nas comédias, ela aparece como uma nova Ônfale, Dejanira e como Hera. Cratino

chamada de “cadela odiosa” na peça *Agamêmnon* (v. 1228) de Ésquilo. Hipárquia, por sua vez, ao optar por praticar a filosofia canina, se auto-proclamou cadela-filósofa, trazendo para tal chamamento camadas semânticas que as cadelas míticas não puderam desfrutar.

Conforme sua entrada na enciclopédia *Suda*¹², Hipárquia teria escrito, pelo menos, três obras: 1) *Hipóteses filosóficas*, 2) *Epiqueremas: Silogismos incompletos ou de probabilidades* e 3) *Questões para Teodoro, o Ateu*¹³. Nenhuma delas foi preservada por muito tempo e nem mesmo Diógenes Laércio, principal fonte doxográfica a respeito de Hipárquia, menciona tais escritos. Apesar da irreparável perda dos seus textos – lamentável fator comum entre filósofas antigas¹⁴, sendo a filosofia de Hipárquia uma das vítimas desse escamoteamento sistemático das vozes femininas, sustentado e perpetuado até hoje pelo androcentrismo epistêmico – o pensamento e o modo de vida da cadela de Maroneia vem sendo proveitosamente revisitado nas últimas décadas, principalmente por intelectuais engajadas com a protagonização das filósofas e a divulgação de suas filosofias¹⁵. Hodiernamente, é difícil encontrar um

chama-lhe directamente concubina nestes versos: ‘A Sem-Vergonhice dá à luz esta Hera, Aspásia, uma concubina de olhos de cadela’.” (Plutarco, *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*, 2010, 24.9).

¹² “Hipárquia, irmã de Metrocles, o Cínico, maronita, foi uma filósofa cínica e esposa do cínico Crates [...]. Ela era discípula de Brison, o Aqueu ou, segundo alguns, de Diógenes. Ela escreveu *Hipóteses Filosóficas*, alguns *Epiqueremas* (ou *Pensamentos Silogísticos*) e *Perguntas* para Teodoro, apelidado de Ateu. Ela floresceu na 11ª Olimpíada.” (SUDA, Iota, 517).

¹³ “[...] la Souda enumera los siguientes escritos sobre argumentaciones silogísticas y proposiciones ingeniosas: *Hipótesis filosóficas* (*Philosóphon hypothéseis*), *Epiqueremas* (*Epicheirémata*): *Silogismos incompletos o de probabilidades*, y *Cuestiones* (*Protáseis*) para Teodoro de Cirene, llamado el Ateo” (Zamora-Calvo, 2018, p. 116-117).

¹⁴ “Há diversas coisas a que devemos nos ater quando examinamos filósofas antigas. A primeira é que muito do que sabemos das filósofas desse período chega até nós através de historiadores que escreveram vários séculos depois. Em segundo lugar, muitos dos escritos das filósofas da antiguidade foram perdidos, então o nosso julgamento dessas pensadoras está muitas vezes baseado em meros fragmentos dos seus trabalhos, ou em uma lista de títulos, ou somente no julgamento de outros.” (Wider, 1986, p. 23).

¹⁵ Desde o renomado trabalho *L'Étude et le Rouet* de Le Dœuff (publicado originalmente em 1989) e dos estudos de Kennedy (1997 e 1999), os comentários a respeito da filosofia

manual ou enciclopédia sobre filósofas que não mencione, ainda que de maneira sumária, Hipárquia. Sendo a única pensadora cínica da qual se tem registros¹⁶, a cadela maronita é parada obrigatória em qualquer que seja o itinerário¹⁷ escolhido para narrar uma história das mulheres filósofas, em especial quando o escopo do estudo é investigar a participação de pensadoras nas escolas filosóficas da Antiguidade¹⁸.

de Hipárquia vêm se multiplicando sofisticadamente. É oportuno destacar o livro *Hipparchia, mon amour!* organizado por Lethierry, a obra reúne diversos escritos sobre a filósofa cínica. Em língua portuguesa recomendo os trabalhos de Aggio (2022 e 2023), Mattana, Santos & Weiland (2024) e Silva (2008). Em espanhol, os escritos de Benavides (2015) e Zamora-Calvo (2018). Em francês, além da indispensável obra de Le Dœuff, indico o estudo de Goulet-Gaze (2005). Em inglês, cabe consultar a compilação das *Cynic Epistles*, Malherbe (1977) e o livro de Redmond intitulado *Crates and Hipparchia* (2016).

¹⁶ “Se os cínicos atraíram ou não um grande número de seguidoras femininas, não está claro, mas certamente uma mulher que se tornou cínica foi considerada objeto de admiração entre vários escritores antigos” (Snyder, 1989, p. 106).

¹⁷ e o itinerário dessa narrativa é artístico, encontramos Hipárquia inscrita junta a outras 998 mulheres no Heritage Floor, parte da obra *The Dinner Party* de Judy Chicago, representação de um banquete feminino que homenageia as vastas contribuições feitas por mulheres na história mundial. Mais informações sobre a obra estão disponíveis no site do [Brooklyn Museum](#). Embora não exista ainda um longa-metragem sobre Hipárquia, a série catalã da TV3, intitulada *Merlí* (Lozano, H; Cortés, E; 2015), cujo enredo acompanha a vida de um professor de filosofia, dedica o quinto episódio de sua segunda temporada para Hipárquia. A *Enciclopédia Mulheres na Filosofia* (UNICAMP) publicou o verbete [Hipárquia de Maroneia](#) (Aggio, 2022) e as autoras Hennemann e Lessa mencionam brevemente Hipárquia (2022, p. 47-8) em sua obra *Filósofas: O legado das mulheres na história do pensamento mundial*. A filósofa-cadela também aparece na obra *Women Philosophers: A Bio-Critical Sourcebook* como a “primeira feminista” (Kersey, 1989, p. 132) e é lembrada por Waithe em *A History of Women Philosophers* como criadora, se considerada a anedota transmitida por Diógenes Laércio, de uma autêntica “peça de sofística” (Waithe, 1987, p. 208). Também é mencionada por Bruzzese e Martino em *Las filósofas: Mujeres protagonistas en la historia del pensamiento* (1994, p. 40).

¹⁸ Hipárquia marca presença nas compilações sobre filósofas antigas desde, pelo menos, Gilles Ménage, lembrada como única cínica pelo estudioso francês em sua obra escrita em 1690 (na edição em espanhol utilizada, de 2009, Hipárquia aparece entre as páginas 95 e 96) e ela permanece aparecendo nas obras mais recentes que tratam de escritoras (Snyder em 1989) ou de filósofas antigas (O'Reilly e Pellò de 2023, p. 11, 16, 111 e 116). Por fim, cabe mencionar que os testemunhos referentes à Hiparquia foram recopilados por Giannantoni em *Socrates et Socraticorum Reliquae* (1990, vol. II, V-I.1-4, p. 577-579).

2 As decisões da filósofa

Se para pensar junto a essa cadela de Maroneia é preciso ler sem texto, como acontece com a maioria das pensadoras antigas, será que é possível afirmar algo sobre sua filosofia? A primeira evidência que gostaria de destacar sobre o modo de filosofar de Hipárquia está em sua capacidade de decidir por si só, praticando a autossuficiência (*autarkeia*) característica da filosofia cínica¹⁹. Mesmo as análises desta filósofa que utilizam unicamente Laércio como fonte doxográfica precisam admitir que Hipárquia é retratada por Diógenes como dona do seu próprio nariz, pois quando ela decidiu que se casaria com Crates e com seu modo de vida canino ninguém conseguiu dissuadi-la, sendo que a cadela-filósofa chegou a ameaçar suicidar-se caso seus pais lhe impedissem de compartilhar com Crates a vida cínica. Nenhuma pessoa foi capaz de fazer Hipárquia mudar de ideia, nem sua família, nem os pretendentes belos, jovens e ricos que a cortejavam, nem mesmo Crates que despiu-se diante da filósofa de Maroneia dizendo: “Eis o futuro esposo, e aqui estão seus bens; decide, portanto, pois não poderás ser a minha consorte senão te adaptares ao meu modo de viver” (Laércio, 2008, 6.2.96).

Numa outra versão desta mesma anedota, Crates teria dito: “Ali está todo o meu material! E seus olhos podem julgar a minha beleza. Tome um bom conselho, para que mais tarde eu não a encontre reclamando de seu lote” (Apuleio, *Flórida*, 14 = SSR, 1991, V-H.24). Hipárquia não deixou sua determinação ser abalada, realizando nesse

¹⁹ “Hipárquia foi excluída, como toda mulher, do direito à voz e à cidadania em uma *polis* grega, mas soube fazer uso da *parresia* – coragem de se fazer livre para falar o que se pensa em público – como arma filosófica e política. Soube, além disso, viver um modo de vida cínico, seguindo com austeridade os princípios de liberdade, de desapego, de autossuficiência (*autarkeia*) e de contestação das normas e dos costumes, expondo seu próprio corpo sem pudor.” (Aggio, 2023, p. 123); “[...] la subversión del *éros* cínico que expresa Hiparquia se caracteriza por la autarquía, que consiste en bastarse a sí misma y ser del todo independiente, y la apatía, por la que es impasible frente a todo tipo de circunstancias.” (Zamora-Calvo, 2018, p. 126).

momento de confrontação erótica sua opção pelo *cão-samento* com o filósofo tebano. Decisão que, conforme os termos do próprio Crates transmitidos por Laércio, estava vinculada diretamente à opção pela filosofia cínica, pelo modo de vida canino. A partir daí, Hipárquia abriu mão de sua posição, também dos deveres e das obrigações enquanto mulher aristocrática, optando pela corajosa decisão de viver livre como uma cadela. Contudo, o preço dessa opção de Hipárquia foi viver em exílio²⁰. Exílio não só das expectativas e privilégios típicos de uma mulher de sua classe, mas também o exílio de sua família, uma vez que a maronita se recusou a seguir as exigências de seus pais, rejeitando o casamento enquanto acordo financeiro e optando casar-se por amor²¹. Amor à liberdade, amor à sabedoria, amor à educação, amores que para serem exercitados dependiam da mulher criar para si a oportunidade de viver em bodas caninas²².

Michèle Le Dœuff – em sua célebre obra intitulada *O Estudo e o Tear* (2008) – aponta que a decisão filosófica de Hipárquia, isto é, a decisão de dedicar seu tempo ao conhecimento, como discutirei adiante,

²⁰ “A ousadia de abandonar uma família rica para viver com Crates, homem desprovido de dotes, rendeu a Hipárquia, de um lado, o exílio [...] mas, por outro, a libertou do que lhe fora destinado: cuidar da casa, dos filhos e do marido.” (Aggio, 2022, p. 5).

²¹ “[...] a patrilinearidade, a lei e os costumes sociais consideravam o casamento um acordo financeiro. Hipárquia rejeitou estas injunções ao escolher casar por amor, não para garantir a riqueza e as relações familiares, mas ao fazê-lo, exilou-se não só da sua família e do seu lar, mas também das expectativas e recompensas da sua classe social.” (Kennedy, 1999, p. 52).

²² “[Hipárquia] respondeu que já havia planejado e meditado bastante sobre isso e que em nenhuma linhagem poderia encontrar um marido nem mais rico nem mais bonito e que a levasse, portanto, para onde quisesse.” (Apuleio, *Flórida*, 14 = SSR, 1991, V-H.24); “Nem Hipárquia teve [...] compreensão por sua escolha pessoal: ser livre para o amor e para a filosofia. Mas com sua atitude conseguiu conquistar [...] as liberdades sequestradas. Numa época em que isso era absolutamente impensável, conquistou o direito de escolha quando, diante do desespero de seus pais ricos, tomou como companheiro Crates, um jovem seguidor de Diógenes [...]. A Hipárquia que, sendo mulher, carecia de direitos públicos, elegeu um desses cínicos espalhados, talvez porque eles próprios repudiaram aquela cidadania xenófoba da *pólis*, proclamando-se cidadãos do mundo.” (Feminista, 2013, p. 11).

providenciou para a filósofa-cadela uma vida melhor, mais independente, mais autêntica, mais austera e com essa opção ela “recebeu” um exílio. Presente de grego. Hipárquia está sempre “de fora”. Por ser mulher, por ser cínica, por ser filósofa. Como observou Kennedy, Hipárquia vive, no mínimo, um “duplo exílio”, forçado e escolhido²³. Uma vez que os cínicos se desapegam de suas posses supérfluas para viver a vida de cão, eles se auto-exilam dos jogos oficiais de poder na *pólis*, provas vivas de que o exercício da parresia não está encerrado nos ambientes tradicionais da retórica política. O livre-ladrear dos cínicos, sua fala franca, corajosa²⁴, desinibida, mordaz e insolente²⁵ não almeja convencer, mas impactar eticamente, morder a consciência dos seus interlocutores através da ironia, do sarcasmo, do despudor e do exemplo, sempre com muito humor. Kennedy sabiamente apontou que a decisão do auto-exílio oferece ao cínico um “espaço discursivo importante” para praticar a retórica da crítica ética através da parresia²⁶. Ou seja, é na marginalidade exilada do cínico que mora a força de sua fala franca. Enquanto pensadora aliada à escola cínica, Hipárquia também “soube usar da força de seu duplo exílio²⁷” para discursar livremente em público, afrontando com ironia, franqueza e sofisticação os homens que

²³ “[...] no caso de Hipárquia, encontramos um duplo exílio, uma mulher excluída da cidadania política e cínica. Neste sentido, o seu exílio é simultaneamente forçado e escolhido, um movimento que complica ainda mais a posição...” (Kennedy, 1997, p. 6)

²⁴ “[...] o cultivo do *thumos*, o desejo ardoroso e vigoroso no enfrentamento da dor e na determinação da ação corajosa para viver a própria liberdade, é próprio do Cinismo.” (Aggio, 2023, p. 126).

²⁵ El antiguo cinismo, al menos en sus orígenes griegos, es insolente por principio.” (Zamora-Calvo, 2018, p. 126).

²⁶ “Central para a ética cínica era a função desempenhada de crítica ética, e o exílio proporcionou um espaço discursivo importante para essa prática retórica. [...] Além disso, o imperativo cínico de criar espaços para falar através da parresia e criticar através do ‘riso sério’ mantém a ética cínica da resistência.” (Kennedy, 1997, p. 6).

²⁷ “Ela, certamente, soube fazer de sua exclusão da filosofia como mulher uma potência de crítica transformadora ou, como disse Kennedy [...], soube também usar a força de seu duplo exílio: exílio da filosofia por ser mulher, e exílio como cidadã por ser cínica, vivendo como uma cadela que pertence à rua e ao mundo.” (Aggio, 2023, p. 130).

buscavam violentamente deslegitimar sua opção pela educação filosófica.

A filósofa-cadela não só largou as regalias da vida aristocrática para viver a vida austera da filosofia canina, mas a filósofa-cadela foi capaz de levar o cinismo a outro patamar. Isso porque Hipárquia foi quem, enquanto única mulher cínica da qual se tem conhecimento²⁸, conseguiu corporificar a crítica da filosofia canina de forma singular, fazendo conexões inovadoras entre corporeidade, feminino, retórica e ética²⁹. Devido ao compromisso da filósofa maronita com a ética cínica, com o exercício da liberdade e da independência, sua vida e pensamento suscitaram intempestivas questões relacionadas à desigualdade de gênero, chamando atenção principalmente para a limitada educação intelectual ofertada às mulheres. Hipárquia, repleta de virilidade canina³⁰, fez os cínicos questionarem a si mesmos. Não seriam as cadelas fortes e corajosas o suficiente para filosofar na sarjeta e viver a vida em austera liberdade como são os cães?³¹ Foi somente a partir das decisões

²⁸ “Ela é a única filósofa cínica que conhecemos. Sua audácia, seu bom senso, suas respostas fazem dela uma das pioneiras do feminismo moderno.” (Goulet-Gaze, 2005, p. 4); “A ética cínica [...] está unida a uma performance pública, discursiva e corporal, mas uma performance que, até Hipárquia, não incluía as mulheres.” (Kennedy, 1999, p. 51); “Nada poderia ser tão radicalmente cínico do que uma filósofa que, com seu próprio corpo, escancarasse a desigualdade entre homens e mulheres e as opressões sexistas

²⁹ “Hipárquia destaca o problema da ética, da retórica e da corporeidade porque tanto a ética como a retórica assumiram historicamente um corpo masculino e a sua experiência corpórea. [...] Por causa disto, bem como do seu compromisso com a ética cínica, Hipárquia obriga-nos a considerar questões importantes de gênero, diferença sexual e incorporação na prática retórica ética. [...] O que Hipárquia aborda tanto em sua especificidade corporal como mulher retórica quanto em seu papel como cínica são as conexões importantes e negligenciadas entre retórica, feminismo, corporificação e ética.” (Kennedy, 1997, p. 6-7).

³⁰ “Eu, Hipárquia, não seguirei os hábitos de meu sexo, mas com coragem viril, os de cães fortes. Não me agradam a joia sobre o manto nem as amarras para os meus pés, nem lenços de cabeça perfumados; antes com um cajado, descalça e quaisquer coberturas sobre meus membros, e solo duro em vez de uma cama, o meu nome será maior do que Atalanta: pois a sabedoria é melhor do que a corrida de montanha.” (Antípatro, *Antologia Palatina*, VII, 413, traduzido por Aggio, 2023, p. 128).

³¹ “As mulheres não são, por natureza, inferiores aos homens. As Amazonas, pelo

e da própria postura filosófica de Hipárquia que o cinismo passou a colocar em xeque também os costumes e os preconceitos sociais responsáveis por inferiorizar as mulheres, muitas vezes condenando-as a uma vida de clausura doméstica.

Exemplar da militância intelectual desta filósofa-cadela é a discussão entre ela e Teodoro, o Ateu. Durante um banquete na casa de Lisímaco, segundo testemunho de Diógenes Laércio, Hipárquia contestou Teodoro através de um silogismo cômico³². Pego pela armadilha sofística da filósofa, o homem tornou-se completamente incapaz de contra-argumentar. Ele, então, despiu Hipárquia, que se manteve atárxica, pois praticava a indiferença (*adiaphoría*) e a falta de vergonha (*anaideia*). Destruiu, assim, o intuito de Teodoro, que arrancou o manto da mulher almejando humilhá-la publicamente³³. Em outra ocasião, Teodoro perguntou alto no banquete: “É ela a mulher que abandonou as lançadeiras ao lado das vigas do tear?” (Laércio, 2008, 6.98.1).

Hipárquia respondeu a esta questão deselegante e sexista de Teodoro com outra questão muito mais sofisticada, isto é, replicou elaborando uma questão filosófica sobre as escolhas que determinam como passamos o tempo de nossas vidas, dizendo: “Fui eu, Teodoro, mas

menos, que têm realizado façanhas tão grandes, não têm deixado de corresponder aos homens em nada. Então, se você lembrar dessas façanhas, não as deixe por realizá-las.” (*Carta de Diógenes para Hipárquia*. Malherbe, 1977, p. 82, traduzido por Silva, 2008, p. 162); “[...] fique firme e viva a vida cínica conosco, pois você não é por natureza inferior a nós, já que as cadelas não são por natureza inferiores aos cães machos” (*Carta de Crates para Hipárquia*, traduzido por Aggio, 2023, p. 129)

³² “o que Teodoro faz que não seja considerado injusto, Hipárquia também o faz sem que seja considerado injusto. Ademais, Teodoro não é injusto ao se bater. Portanto, Hipárquia não é injusta ao bater em Teodoro.” (Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 6.97.5, traduzido por Santos no capítulo seguinte da presente obra).

³³ “[...] ante los ataques de Teodoro que pretenden producir pudor, Hiparquia no se agita ni se avergüenza como una mujer de su casa (*gynè oikonómos*), encarnando así la expresión de una total libertad sexual.” (Zamora-Calvo, 2018, p. 125); “O ato agressivo não teve o efeito que Teodoro desejava e a reação de Hipárquia foi seu exemplo: um gesto corporal de permanecer intacta e sóbria diante da provocação. A filosofia canina fala, sobretudo, pelos exemplos e ações corporais.” (Aggio, 2022, p. 7)

acreditas que tomei uma decisão errada se preferi me educar todo esse tempo ao invés de consumi-lo junto às vigas do tear?” (Laércio, 2008, 6.98.5). A genialidade de Hipárquia aqui está em afirmar-se filósofa por meio do exemplo cínico e do questionamento filosófico. Ou seja, ao invés de tentar explicar para Teodoro o porquê não deveria ser negado às mulheres o direito de passar o tempo delas como quiserem e não confinadas à casa e às tarefas domésticas, Hipárquia pergunta ao ateu se ela teria deliberado mal ao escolher passar sua vida se educando (Le Dœuff, 2008).



Hipárquia de Maroneia, por Girolamo Olgiati, gravura de 1580³⁴

Assim, a cadela de Maroneia altera as regras do jogo. A questão não é mais se ela poderia ou não ter optado por se dedicar ao estudo,

³⁴ Foto em domínio público. Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Hipparchia_of_Maroneia#/media/File:Hipparchia_-_Illustrium_philosophorum_et_sapientum_effigies_ab_eorum_numistatibus_extractae.png.

mas sim se foi uma decisão acertada ou não o fato de ela ter escolhido passar seu tempo estudando em lugar de gastar o tempo junto ao tear e às funções do lar³⁵. Por essas e outras que destacar as decisões – em especial esta opção de Hipárquia pela dedicação ao saber – já se tornou um *tópos* nos estudos hiparquianos³⁶. Recapitulando, abordei aqui três decisões filosóficas de Hipárquia: 1) casar com Crates; 2) viver a filosofia canina; 3) dedicar seu tempo aos estudos ao invés de passar a vida junto às vigas do tear. Em síntese, essa cadela-filósofa escolheu com quem iria viver, onde/como iria viver e de que maneira passaria seu tempo. Alguém poderia usar o material pseudo-epistolar dos cínicos para dizer que Hipárquia provavelmente teria voltado ao lar enquanto estava grávida, “desistindo”³⁷ da vida de cadela. Pura especulação, mas se voltou isso também não conta como desistência e sim enquanto

³⁵ Segundo Michèle Le Dœuff, a metodologia argumentativa de Hipárquia foi genial, porque, ao invés de procurar mostrar que a mulher é oprimida e que deveria ter a liberdade de cumprir outra função do que a que lhe fora socialmente designada, ela coloca uma questão filosófica: a escolha sobre o uso do tempo de vida. A pergunta não é se ela poderia ou não ter escolhido se dedicar ao estudo, mas se foi uma escolha acertada ou não...” (Aggio, 2023, p. 131).

³⁶ Exemplar deste *tópos* nos estudos hiparquianos é a obra de Le Dœuff que foi traduzida para o inglês como *Hipparchia's Choice* (1991). É oportuno citar a pesquisa de Benavides, em que a decisão de Hipárquia é pensada enquanto gesto feminino-filosófico comum: “[...] interesa reflexionar en particular sobre el gesto filosófico de aquellas autoras que se atrevieron a rechazar el destino que se les impuso, el cual se puede declinar bajo tres aspectos: naturaleza, ocupación y espacio. ‘La decisión de Hiparquia’ es el gesto filosófico que tuvieron que realizar varias pensadoras a lo largo de la historia. [...] La decisión de Hiparquia, su gesto, es el que le conduce a renunciar al telar, al destino, e inventarse una vida diferente, como filósofa cínica.” (Benavides, 2015, p. 53-6).

³⁷ “Estou devolvendo a túnica que você teceu e me enviou pois aqueles dentre nós que vive uma vida de perseverança estão proibidos de vestir tais coisas, e eu faço para que possa fazê-la desistir dessa tarefa a qual você tem se submetido com tanto ardor para que os outros a vejam como alguém que ama seu marido. Agora, se eu me casei com você por essa razão, você estaria certamente agindo apropriadamente e seu ardor seria bem visível a mim nisso. Mas já que me casei com você em consideração à filosofia, pela qual você mesma tem ansiado, renuncie a tais buscas e tente ser de grande benefício à vida humana. Para isso você aprendeu tanto comigo quanto com Diógenes.” (Malherbe, 1977, p. 81, traduzido por Silva, 2008, p. 61).

mais uma decisão da filósofa-cadela independente, determinada e autossuficiente, que basta a si mesma, nas ruas ou não.

3 Os despudores da cadela

Os cínicos reivindicam para si a posição filosófica do cão (*kýnes*) por seu comportamento franco e natural, pautado na liberdade e na simplicidade da vida feliz. No entanto, eles não são animais domésticos, bibelôs de apartamento e sim cães selvagens, vira-latas, são seres indomesticáveis, pois não se deixam docilizar pelas convenções responsáveis por enfraquecer o espírito e distorcer o comportamento³⁸. Enquanto cães, os cínicos filosofam de forma provocante e afrontosa, desafiando qualquer autoridade ao morderem com as palavras, além de satisfazerem em público todas as necessidades. É nesse sentido que o comportamento canino é sempre desavergonhado e expressa total indiferença ao praticar “ações consideradas moralmente indignas, como masturbar-se, manter relações sexuais em público ou comer na *ágora*.”³⁹ Celebrado no seio dessa escola filosófica, o *cão-samento* de Hipárquia com Crates é um “anti-matrimônio⁴⁰”, ou seja, não é um casamento

³⁸ “Ora, as convenções não servem senão para enfraquecer o espírito e distorcer o comportamento, pois que docilizam, domesticam e alimentam temores próprios aos pudores. A falta de pudor e a brutalidade do falar franco dos cínicos são mais libertadores do que o poder insidioso das convenções e das ideologias dominantes.” (Aggio, 2022, p. 5).

³⁹ “Los cínicos se entregan a la protesta y a la provocación, rompen de una manera deliberada con las costumbres y las convenciones sociales. El término ‘perros’ (*kýnes*) alude a la franqueza y naturalidad de su comportamiento, a lo que se une una desvergüenza e indiferencia total ante las acciones consideradas moralmente indignas, como masturbarse, mantener relaciones sexuales en público o comer en el *ágora*.” (Zamora-Calvo, 2018, p. 112).

⁴⁰ “El ‘matrimonio de perros’ que ambos contraen se identifica más bien con un ‘anti-matrimonio’, ya que se basa sólo en el compromiso de los principios filosóficos del cinismo; La unión perruna que deriva del éros cínico se caracteriza por dos rasgos que la tradición presenta: 1) la consumación de esta unión en público, y 2) la conducta extradoméstica de Hiparquia, la vida sexual no queda recluida en el ámbito estrictamente

tradicional, subserviente aos interesses da *pólis*, mas uma parceria que baseia-se no compromisso com o cinismo. As bodas caninas rompem nitidamente com o matrimônio convencional, seja por sua consumação pública ou pela conduta extra-doméstica de Hipárquia.

Apesar do silêncio das fontes sobre os escritos hiparquianos, todos os que escreveram sobre a maronita parecem ter algo a dizer a respeito da despudorada vida sexual dessa cadela-filósofa⁴¹. Os doxógrafos são consensuais em afirmar que Hipárquia e Crates costumavam transar no pórtico Pecile, na *ágora*, ou onde bem desejassem, sempre publicamente, sob o clarão a luz diurna ou sob a penumbra lunar. Agostinho, Apuleio, Clemente, Laércio, Musônio Rufo, Sexto Empírico, Teodoreto e outros presentes na doxografia hiparquiana atestam os atentados ao pudor que Hipárquia e Crates praticavam cotidianamente. Conforme relato do Santo Agostinho, Hipárquia quis, certa vez, cobrir o cruzamento do olhar alheio, no que Crates teria fustigado a mulher. Contudo, na versão muito mais coerente com o caráter canino de Hipárquia, transmitida por Apuleio, quem tentou ocultar o coito dos mestres foi Zenão de Cítio⁴² e não a filósofa-cadela. Tal discrepância entre o testemunho do escritor romano e o relato do filósofo medieval é exemplar do choque ainda maior causado pela conduta da mulher cínica quando o contexto já inclui a forma castrada (cristã) de ver e

privado del interior de la casa, sino que la unión cínica transcurre en público, bajo los “pórticos públicos de Atenas”, como señala Musonio Rufo...” (Zamora-Calvo, 2018, p. 119-23).

⁴¹ “O colorido relato de Diógenes Laércio sobre a vontade forte e o raciocínio rápido de Hipparchia não faz menção aos escritos reais da própria filósofa, e a maioria das outras fontes antigas que se referem a Hipárquia parecem mais intrigadas com o modo de existência pouco ortodoxo e vagabundo praticado por os cínicos do que por seus escritos filosóficos.” (Snyder, 1989, p. 107).

⁴² (Agostinho, *Réplica a Juliano (obra inacabada)*, IV, 43); “O cínico a levou para a varanda. E ali mesmo, num lugar lotado, publicamente, sob uma luz muito clara, ele dormiu com ela e publicamente teria deflorado a virgem, que o quis com igual firmeza, se Zenão não tivesse secretamente protegido seu mestre do olhar do círculo de pessoas que os cercavam, com uma cobertura que havia preparado.” (Apuleio, *Flórida*, 14 = SSR, 1991, V-H.24).

viver a sexualidade. O impacto do despudor, da sem-vergonhice e da indiferença de Hipárquia ante as recatadas convenções morais é, enquanto mulher, ainda mais estrondoso do que o efeito dos mesmos exercícios despudorados por seus parceiros homens⁴³.

Isto porque a retidão, o decoro e o pudor são artificialmente construídos enquanto atributos (supostamente) femininos, assim como a casa, a privacidade e a intimidade são estruturas impostas enquanto habitats naturais desse bicho chamado mulher. Entretanto, Hipárquia quis ser um bicho de natureza diferente, ela negou a domesticação da mulher civilizada/privada e escolheu a vida pública da filósofa-cadela, as discussões da *ágora* e dos banquetes, a consumação do *cão-samento* na varanda e a celebração do mesmo num bordel⁴⁴. Na conduta da cadela-filósofa é possível elencar ao menos dois exercícios cínicos de despudor: a indiferença (*adiaphoría*) e a falta de vergonha (*anaideia*). Despudores filosóficos típicos da filosofia canina⁴⁵ atestados em Hipárquia

⁴³ “Laercio escribió sobre la vida de Hiparquia, por ello se sabe que ésta fue una cínica muy auténtica, enemiga de la vergüenza, pues con Crates incluso usaba públicamente del matrimonio, lo que es sorprendente en una mujer, pues las mujeres son amantes del pudor y, como decía Démades en Estobeo, el pudor en la mujer es la cima de la belleza” (Ménage, 2009, p. 95).

⁴⁴ Aparentemente, Hipárquia e Crates tiveram uma filha e um filho, criando-os de maneira bastante peculiar. Segundo Laércio: “Eratostenes diz que com Hiparquia [...] ele teve um filho chamado Pasiclés; concluída a iniciação militar, Crates levou-o a um bordel, e lhe disse que seu pai havia celebrado suas núpcias num local como aquele. [...] O próprio Crates dizia que deu sua filha em casamento durante trinta dias, num período de experiência” (Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 6.5.88-93); Este último caso foi comentado por Menandro em sua peça *Irmãs Gêmeas*: “Quanto à filha, ele [Crates] não hesitou em dar-lhe um período de experiência de trinta dias. A coisa aparentemente causou bastante rebuliço já que nos deparamos com uma alusão ao episódio em uma peça do comediante Menandro, as *Irmãs Gêmeas*...” (Goulet-Gaze, 2005, p. 4).

⁴⁵ “Diógenes e os seus discípulos reivindicaram [...] o direito ao despudor, sendo isto aos seus olhos um sinal de autenticidade. O princípio levado às últimas consequências resultou na união pública de Crates e Hipárquia. A sociedade grega, tal como a nossa hoje, habituada, porém, a não se chocar com nada, não foi capaz de suportar os depudores.” (Goulet-GAZE, 2005, p. 7); “E, fiel à forma cínica, Hipárquia rompeu as convenções da esfera pública ao levar a sua vida privada para as ruas, quer essa perturbação tenha ocorrido na forma de tomar banho, falar ou fazer sexo.” (Kennedy, 1999, p.

tanto por seu estado imperturbável quando seu interlocutor a despiu⁴⁶, como pelo sexo em público praticado com seu parceiro. Por meio desses e de outros gestos, Hipárquia revelou a artificialidade tendenciosa da separação público-privado⁴⁷ e a quem essa divisão serve⁴⁸. A selvagem cadela-filósofa, viveu experiências eróticas para além das zonas domésticas e das fronteiras morais, extrapolando os limites do civilizado e encenando, com Crates, performances públicas que são manifestos do completo despudor e da total indiferença em relação ao ato sexual, algo tão natural quanto comer. Em seu artigo sobre Hipárquia, Zamora-Calvo indica um interessante paralelo entre Hipárquia e as prostitutas, uma vez que ambas exercitam seu erotismo de maneira selvagem e extra-doméstica, “fora da norma e contra a opinião.”⁴⁹

51).

⁴⁶ “O que vemos é a resposta filosófica de uma mulher a um homem que não consegue contra-argumentar, e que prefere tentar humilhá-la ao despir-lhe as vestes em público. Embora seja moralmente humilhante ser despida em público, para quem pratica a falta de vergonha (*anaideia*) e faz sexo em praça pública, ser despida ou se despir em público não seria exatamente uma humilhação: eis a liberdade diante da prisão dos costumes e da moral.” (Aggio, 2023, p. 126).

⁴⁷ “Ora, Hipárquia desafia as normas vigentes com a exposição de sua sexualidade e sua coragem de tomar a palavra e argumentar em público. Ela escandaliza duplamente por ser uma mulher que não se submete ao desejo e decisões dos homens e por exercer a parresia cínica. Somente uma mulher filósofa, na Grécia antiga, poderia borrar radicalmente as fronteiras entre o privado, enquanto lugar destinado à mulher, e o público, enquanto lugar endereçado ao exercício masculino do poder de falar, pensar e comandar.” (Aggio, 2022, p. 6); “Hipárquia ofereceu um desafio ao equiparar ética e política na rejeição subversiva das esferas privada e pública como espaços discretos.” (Kennedy, 1999, p. 51); “La distinción entre lo público y lo privado queda definitivamente abolida. El ágora se transforma en el lecho conyugal donde Hiparquia, mujer fuera de la ley, sigue los mandatos de una naturaleza salvaje que no acepta los preceptos de la pólis.” (Zamora-Calvo, 2018, p. 123).

⁴⁸ “Ademais, a separação público-privado se funda na diferenciação normativa e hierarquizada entre os sexos que ela contribuiu para manter, reproduzir e institucionalizar. Assim, a feminilidade se faz como antinomia ao espaço público destinado, por sua vez, à definição da cidadania e da masculinidade a ela atrelada...” (Aggio, 2022, p. 6).

⁴⁹ “La referencia a las Amazonas sitúa a Hiparquia en el ámbito de las mujeres ‘fuera de la ley’. En este sentido, puede trazarse un paralelismo entre Hiparquia y las prostitutas, ya que ambas muestran un comportamiento sexual salvaje, situado también fuera de la norma y en contra de la opinión. [...] Hiparquia representa el lado salvaje

4 Considerações finais

Enquanto estudiosa de Aspásia, eu não poderia deixar de mencionar a proximidade entre essas duas pensadoras gregas, ambas filósofas muito sofisticadas que afrontaram diretamente essa divisão entre as esferas privadas e públicas, mas também por serem duas mulheres que em tudo escandalizaram na sociedade grega entre os séculos V e IV a.C. Não só por sua extraordinária inteligência, eloquência e competência em debater sobre os mais variados assuntos nos simpósios e em outros ambientes públicos, mas também pelo exercício livre e heterodoxo de suas sexualidades, liberdade que incomodou muita gente. Termino este ensaio assinando mais como Aspárquia que como Raquel. Celebro o fato de haverem mais *Aspárquias* contadoras de histórias da sofística e da filosofia que protagonizam essas tão eloquentes, ainda que sistematicamente silenciadas, intelectuais mulheres. Aspárquia é o nome que une a voz mais influente e persuasiva da sofística com a atividade mais radical da filosofia cínica, isto é, a vida e a obra da cadela de Maroneia.

Referências

- AGGIO, Juliana. Hipárquia de Maroneia. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 7, n. 3, p. 1-10, 2022.
- AGGIO, Juliana. Hipárquia, ou o ápice da radicalidade do cinismo. *Discurso*, v. 53, n. 1, p. 122-133, 2023.
- AGOSTINHO. *Contra Iulianum opus imperfectum*. M. Zelzer (Ed.), Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 1974.
- BENAVIDES, Laurencia Sáenz. Mujeres y filosofía: La decisión de Hiparquia. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, v. 53, n. 135, 2015.

de la naturaleza, una ménade que rechaza la sumisión al marido y a la casa, sustituyendo el matrimonio como institución por el éros cínico que entraña la *kynogamía*..." (Zamora-Calvo, 2018, p. 121).

- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. Le cynisme ancien et la sexualité. *Clio, Femmes, Genre, Histoire*, n. 22, 2005.
- DUESO, José Solana. La mujer y la filosofía en la Grecia clásica. In: B. B. Frank & J. L. de Lera (Ed.), *Didaskalie akoretos: homenaje a Antonio Alegre Gorri*. Barcelona: Gráficas Trialba, p. 225-243, 2013.
- EPICTETO. *Disertaciones por Arriano*. Trad. de P. García. Madrid: Ed. Gredos, 1993.
- ÉSQUILO. *Agamêmnon*. Trad. de T. Vieira. São Paulo-SP: Perspectiva, 2007.
- FEMINISTA, S. d'Investigació. Per que Asparkía? *Asparkía*, n. 1, p. 11-12, 2013.
- GIANNANTONI, Gabriele. *Socrates et Socraticorum Reliquae*. (SSR) vol. I-IV. Nápoles, Bibliopolis, 1991.
- HENNEMANN, Natasha & LESSA, Fabiana. *Filósofas: O legado das mulheres na história do pensamento mundial*. São Paulo-SP: Maquinaria Sankto, 2022.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. de C. A. Nunes, Rio de Janeiro-RJ: Ediouro, 1996.
- KENNEDY, Kristen. Toward a Feminist Ethic(s); Cynic Rhetoric and the Tactics of Resistance. *Peitho*, v. 2, n. 1, p. 5-7, 1997.
- KENNEDY, Kristen Hipparchia the Cynic: Feminist Rhetoric and the Ethics of Embodiment. *Hypatia*, v. 14, n. 2, p. 48-71, 1999.
- KERSEY, Ethel M. Hipparchia the Cynic. In: *Women Philosophers: A Bio-Critical Sourcebook*. New York: Greenwood Press, 1989.
- LAÉRCIO, Diógenes. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Trad. M. G. Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2008.
- LE DCEUFF, Michèle. *L'Étude et le Rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.* Editions du Seuil. Edição do Kindle, 2008.
- LETHIERRY, Hugues. (dir.) *Hipparchia, mon amour!* Saint-Jean des Mauvrets: Éditions du Petit Pavé, 2015.
- MALHERBE, Abraham J. *The Cynic Epistles*. Missoula: Scholars Press, 1977.
- MARTINO, Guilio de & BRUZZESE, Marina. *Las filósofas. Mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*. Trad. de M. Poole. Madri: Cátedra, 1994.
- MÉNAGE, Gilles. *Historia de las Mujeres Filósofas*. Trad. de M. O. Vidal. Barcelona: Herder editorial, 2009.
- O'REILLY, Katharine R. & PELLÒ, Caterina. (Ed.). *Ancient Women Philosophers: Recovered Ideas and New Perspectives*. Cambridge University Press, 2023.

- PLUTARCO. *Vidas Paralelas—Pérgles e Fábio Máximo*. Trad. de A. M. G. Ferreira e Á. R. C. Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.
- REDMOND, Frank. (Ed.). *Crates and Hipparchia: Cynic Handbook of Source Material for Crates and Hipparchia*. Mênin Web and Print Publishing. E-book Kindle, 2016.
- SILVA, Clemildo Anacleto. Uma filósofa chamada Hiparquia. *La Salle—Revista de Educação, Ciência e Cultura*, v. 13, n. 2, p. 57-65, 2008.
- SNYDER, J. M. *The woman and the lyre: women writers in Classical Greece and Rome*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1989.
- SUDA. In: *Suda Online*. Disponível em: www.stoa.org/sol. Acesso em 07/12/2023.
- VERNANT, Jean-Pierre. Le mythe prométhéen chez Hésiode. In: *Œuvres: Religion, Rationalités, Politique I*. Paris: Éditions du Seuil, p. 751-764.
- WAITHE, Mary Ellen. *A History of Women Philosophers: Ancient Women Philosophers 600 BC-500 AD*. vol. 1: Ancient Women Philosophers, Springer Science & Business Media, 1987.
- WIDER, Kathleen. Women philosophers in the ancient Greek world: Donning the mantle. *Hypatia*, v. 1, n. 1, p. 21-62, 1986.
- ZAMORA-CALVO, José Maria. Vivendo en co-herencia con la filosofía cínica: Hiparquia de Maronea. *Co-herencia*, v. 15, n. 28, p. 111-131, 2018.

O exercício espiritual da *prosoché* estoica sob a teoria de Pierre Hadot

Ayra Müller Cândido¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.228.02>

1 Introdução

Esta comunicação tem por objetivo expor a filosofia como um modo de vida no período helenístico sob a perspectiva *hadotina*, centrada na realização de exercícios espirituais que visavam transformar radicalmente o modo de viver do indivíduo. Entre esses, destaca-se a *prosoché* estoica, um exercício de atenção e vigilância contínuas sobre si e suas ações, proporcionando ao filósofo estoico que esteja presente a todo instante, facilitando as suas intenções.

Este si, ou seja, o eu, nos exercícios espirituais, é pensado em Hadot pela perspectiva estoica, para tanto, demonstra-se com passagens das obras “Meditações” de Marco Aurélio e o “O Manual de Epicteto” como o eu, é levado a pôr-se em foco e também sob a ocorrência iminente da morte, para pensar-se à parte do passado e do futuro, passando a constituir a única realidade existente. Neste sentido, a teoria de Hadot trata do “valor absoluto da intenção moral”, pois o exercício da *prosoché* faz o sujeito da ação não tomar nenhuma decisão que não tenha sido devidamente inspecionada por ele.

¹ PROF-FILO – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

E-mail: muller.ayra@gmail.com

Fundamentada nas obras “Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga” (2014) e “O que é a filosofia antiga?” (1995) de Pierre Hadot, argumenta-se em favor da adesão pelo termo espiritual como qualidade definidora desses exercícios, pois dada a sua amplitude, incluem o controle do pensamento e da vontade, para além da conduta moral. Pretende-se expor como a filosofia, se entendida como modo de vida, exigia dos discípulos das escolas helenísticas a execução de exercícios de correção e melhoramento de si. Neste sentido, eles estão além de um código de conduta moral e não são meros exercícios de pensamento ou exercícios de correção de conduta, por outro lado, eles possuem valor existencial.

Diante disso, argumenta-se também em favor do valor psicagógico dos exercícios espirituais enquanto capazes de transformar os indivíduos que aderem ao modo de vida destas escolas, em especial, da atitude praticada pelos estoicos.

2 A filosofia como espiritualidade – os exercícios espirituais

A noção de exercícios espirituais ocupa papel central na teoria de Pierre Hadot. Tendo em vista sua importância, pretende-se escrutinar aqui tal conceito, na tentativa de esclarecer todos os seus aspectos.

Arnold I. Davidson, professor de Filosofia na universidade de Chicago, e autor do prefácio de duas obras de Pierre Hadot², afirma em outra ocasião, no artigo *Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot* que:

Ao concentrar-se na askesis da filosofia, na prática de exercícios espirituais, e ao vincular esta prática a uma representação específica dos

² A saber: *Exercícios espirituais e filosofia antiga* e da introdução de *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* (Filosofia como modo de vida: de Sócrates a Foucault).

objetivos e motivações da filosofia, Hadot obriga-nos a repensar os nossos próprios pressupostos modernos na leitura de textos antigos. (ver ES, p. 52, 56-57, 22). (Davidson, 1990. p. 480).³

Sendo assim, Hadot fez emergir os conceitos de ascetismo e prática de exercícios nos filósofos da Antiguidade, levando a interpretação da filosofia como modo de vida a ganhar força nos debates de sua época⁴.

Para Davidson (1990, p. 476), o foco de Hadot nos exercícios espirituais reside na intenção de demonstrar as implicações de que a filosofia foi nas escolas antigas um modo de vida. Eles estão presentes em uma vida considerada filosófica, que requer do sujeito um esforço contínuo para ser de uma maneira no mundo que estivesse segundo a sabedoria. Além disso, a filosofia, entendida como modo de vida, exigia dos discípulos das escolas helenísticas a execução de exercícios de

³ No original em inglês: By focusing on the askesis of philosophy, on the practice of spiritual exercises, and by linking this practice to a specific representation of the goals and motivations of philosophy, Hadot forces us to rethink our own modern presumptions in reading ancient texts (see ES, pp. 52, 56-57, 22), em *Critical Inquiry*, Spring, 1990, Vol. 16, No. 3 (Spring, 1990), p. 480.

⁴ Esta afirmação decorre da influência que Pierre Hadot exerceu sobre Michel Foucault e o diálogo que houve entre os dois pensadores, para além do interesse similar que ambos fazem da prática de ascese nas escolas helenísticas e das divergências de pensamento que se apresentaram neste processo. Em *Critical Inquiry, Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot* (p. 480), Arnold I. Davidson afirma (tradução nossa): Não creio que seja um exagero afirmar que o estudo de Foucault sobre o comportamento sexual antigo é guiado ou enquadrado em termos da noção de exercícios espirituais de Hadot, que o objetivo de Foucault é ligar as práticas do self exibidas no domínio do comportamento sexual para o treinamento e o exercício espiritual que governam toda a existência de uma pessoa. No pensamento antigo, governar as próprias práticas sexuais, era um aspecto daquele governo de si mesmo que era um objetivo da *askesis* espiritual. No original em inglês: I do not think that it is an exaggeration to claim that Foucault's study of ancient sexual behavior is guided or framed in terms of Hadot's notion of spiritual exercises, that Foucault's aim is to link the practices of the self exhibited in the domain of sexual behavior to the spiritual training and exercise that govern the whole of one's existence. In ancient thought, governing one's sexual practices was one aspect of that governing of oneself that was a goal of spiritual *askesis*.

correção e melhoramento de si. Neste sentido, estão além de um código de conduta moral e não são simples exercícios de pensamento ou exercícios de correção moral, por outro lado, eles possuem valor existencial.

É apresentado no prefácio de *Exercícios espirituais e filosofia antiga* uma definição de exercícios espirituais que não aparece no restante da obra, qual seja:

Designo por esse termo as práticas, que podem ser de ordem física, como o regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que são todas destinadas a operar modificação e transformação no sujeito que as pratica. (Hadot, 2014, p. 21).

Ao identificar a filosofia na Antiguidade como modo de vida, ou, um modo de vida filosófico, este ligado a um discurso que justificaria a condução da vida filosófica, Hadot acaba por apontar um traço intrínseco da filosofia na época: a inocuidade da filosofia que se pretende puramente teórica e discursiva. Neste sentido, é inócuo todo discurso que de nenhum modo esteja apregoadado à melhora da condução da vida. Quando esta relação está demarcada, não se pode desvincular a vida filosófica da própria filosofia, e neste sentido, não haveria como exercer uma atividade filosófica que não considerasse todos os âmbitos da existência, perpassando as ações e as relações cotidianas.

A filosofia aparece então como um processo que se vivencia, caracterizado por uma conversão do indivíduo a determinado modo de vida, onde o discurso teria por necessidade, a) inspirar e animar a vida; b) justificar e determinar a escolha de vida; c) viabilizar o exercício sobre si, enquanto possui função formadora e transformadora (Hadot, 2014, p. 252-253). É necessário frisar que o bom discurso filosófico não é a característica fundamental do que se tem por filósofo na Antiguidade, isto é, a habilidade retórica não é o cerne do que se tem por sabedoria. Deste modo, o discurso não é mensurável em atributos se ele não se relaciona com o modo de vida adotado, pois a sua qualidade está na

capacidade de inspirar e animar a vida, sendo base teórica para o exercício sobre si. O discurso é indissociável da vida cotidiana, ele era expressão da vida autêntica de um filósofo e também meio para o futuro filósofo exercer uma vida devidamente filosófica.

Mais uma vez, a filosofia aparece em Hadot em uma perspectiva formadora, pois o filósofo nasce através de um exercício constante de busca pela sabedoria, formando-se - aqui se antevê, de imediato, o discurso como um exercício espiritual “[...] isto é, como uma prática destinada a operar uma mudança radical no ser” (Hadot, 2014, p. 254). No que se refere ao discurso enquanto prática de exercício espiritual, ele estaria em relação à prática da oralidade que era própria ao fazer filosófico da Antiguidade. De uma parte ele estava a cargo da efetividade espiritual, pois os mestres à frente das escolas helenísticas direcionaram seus argumentos para a dificuldade emocional do discípulo. De outra parte, o esforço dos discípulos consistia na apreensão e por vezes, no registro, das lições passadas oralmente pelos grandes filósofos e sábios para aplicação do discurso na própria vida. Ademais, o discurso consigo mesmo também era prática recorrente para avaliação e transformação dos próprios atos - é o exercício de rememoração dos dogmas da escola, frequentes aos estoicos e aos epicuristas. Com relação a este exercício, Hadot adverte: “Não basta reler as “palavras”, mas é necessário, sempre de novo, formular de maneira notável máximas que instiguem à ação; o que conta é o ato de escrever, de falar-se para si mesmo.” (Hadot, 1999, p. 255).

A ideia geral proposta por Hadot consiste em interpretar a filosofia como um modo de sair da vida inautêntica que se costuma viver, uma vida geralmente irrefletida, para um modo de vida autêntico, em que o indivíduo encara a realidade da vida, mas para isso, exige do sábio filósofo que ele se submeta à realização de exercícios que o levam a este estado. A origem destes exercícios remonta à Antiguidade greco-romana, onde foram amplamente difundidos (Hadot, 2014, p. 21), o que não anula a existência desta prática em outros períodos da

história da filosofia, sendo possível considerar a sua existência desde os pré-Socráticos. Eles estão historicamente localizados no período clássico (séc. IV a.C), porém ganham expressividade no período helênístico (séc. III a I a.C), permeando a cultura greco-romana, até o séc III de nossa era. As análises de Hadot se estendem até a recepção destes exercícios espirituais no cristianismo primitivo, quando passam a compor uma ascese cristã. É fato que, por se tratar de um pensador contemporâneo, foi possível para Hadot se voltar para filósofos da modernidade e indicar outros edifícios teóricos que, em sua perspectiva, continham exercícios espirituais.

No que se refere a uma pré-história dos exercícios espirituais, uma regressão remonta aos Pitagóricos, porém, não se abordará as práticas de exercícios existentes nesta corrente filosófica neste momento, dado o escopo desta dissertação. No que se refere à tradição dos exercícios espirituais, a historiografia escassa dificulta uma listagem precisa de quais são, e seria igualmente difícil precisar a metodologia deste ensino.

Embora muitos textos façam alusão a ele, não existe nenhum tratado sistemático codificando de maneira exaustiva uma teoria e uma técnica do exercício (*askesis*) filosófico. Pode-se supor que as práticas faziam, antes de tudo, parte de um ensino oral e eram vinculadas ao uso da direção espiritual. (Hadot, 2014, p. 271).

A perspectiva Hadotiana acerca do ensinamento oral perpetuado através do discurso nas escolas helênicas, permite inferir dos textos deixados, que alusões são feitas frequentemente à “atividades interiores” direcionadas a transformar pouco a pouco o sujeito (Hadot, 2014, p. 24). Ao longo de nossa investigação, encontramos em todas as escolas, mesmo nas cétricas, “exercícios” (*askésis*, *meletê*), isto é, práticas voluntárias e pessoais destinadas a operar uma transformação do eu. Elas são inerentes ao modo de vida filosófico.” (Hadot, 2014, p. 259).

Contemporaneamente atribuí-se o sentido de exercício como práticas de atividade voltadas para a melhora da disposição física, no entanto, a atribuição de Hadot se esforça por demonstrar o duplo caráter destes exercícios e como na Antiguidade eles eram de ordem mental e também corporal. Valendo-se de Musônio Rufo, estoico do século I, mestre de Epicteto, Hadot demonstra como eles são de ordem dupla, e agem em consonância para o “esculpir do eu” (Hadot, 1999, p. 272), com a referência do estoico é possível também demonstrar que diante do conhecimento teórico da doutrina filosófica advém o modo de vida praticado pelos filósofos helenísticos.

Dos tratados “Sobre o exercício” pouca bibliografia se conservou, no entanto, de Musônio se preservou diatribes, compiladas e guardadas por Estobeu⁵. Dentre o que se preservou, há duas diatribes onde o filósofo discute a relação entre teoria, hábito e exercício dentro da filosofia estoica, quais sejam as diatribes V e VI. De Musônio, na diatribe VI, dizia que:

Urgia os discípulos para o exercício sempre veementemente, usando discursos tais: “A excelência, dizia, não é somente ciência teórica, mas também prática, do mesmo que a medicina e a música. Então, do mesmo modo que é preciso que o médico e o músico não somente [6.5] aceitem os princípios da arte de cada um, mas também treinem agir segundo os princípios, <é preciso> que também o homem bom não somente aprenda por completo os quantos conhecimentos conduzem para a excelência, mas também treinem de acordo com esses com distinção e empenho. (Dinucci., 2013, p. 91).

Sendo assim, na perspectiva estoica, os discípulos precisavam entender que o alcance das virtudes para o melhoramento de si ocorre em consonância com o efetivo exercício dos princípios teóricos da virtude, treinando e praticando as ações conforme a eles. Mais adiante,

⁵ As informações trazidas ao texto são do prefácio da tradução realizada por Aldo Dinucci em: Dinucci, A. (2013). “Diatribes 5 e 6 de Musônio Rufo: Sobre a relação entre teoria, hábito e exercício”. In: Anais de Filosofia Clássica. Vol 7, N 14, p. 87-97.

por meio de contraposições, Musônio nos adverte que não é possível adquirir, por exemplo, a temperança, sem que se exercite o hábito de opor-se aos prazeres de fácil assentimento. Ressalta ainda que, somente saber desta contradição, não é suficiente, e que “Por isso, é absolutamente necessário também que a prática siga o aprendizado dos conhecimentos que concernem a cada excelência, se importa advir-nos algo útil do conhecimento dela.” (Dinucci, 2013, p. 92).

Para além da estreita relação entre o discurso do qual se segue o modo de vida, já enunciada por Hadot, estas práticas são de ordem física e espiritual. Sobre o caráter duplo destes exercícios, diz Musônio:

Então como e em que devem exercitar-se estes primeiramente? Já que ocorre que o homem não é somente alma, nem somente corpo, [6.30] mas algo composto a partir destes dois, é necessário que quem se exercita cuide de ambos: sobretudo, como é devido, da melhor – isto é, a alma – e também do corpo, se efetivamente não estiver para possuir defeituosa essa parte do homem. Pois é preciso também belamente preparar o corpo para as obras do corpo do que filosofa, porque diversas vezes [6.35] as excelências fazem uso dele como órgão necessário para as atividades da vida. (Dinucci, 2013, p. 92).

A prática de exercícios exige do sujeito que se coloca a filosofar, de fato, que se exercite no âmbito da alma e do corpo. É necessário que a doutrina filosófica seja aplicada nas ações cotidianas de modo a transparecer em atos o que se soube anteriormente pela teoria aprendida. Sendo assim, é possível fazer um paralelo entre o atleta que esculpe e transforma o seu corpo por meio de uma série de exercícios, e do mesmo modo o filósofo, que também transforma a si, no âmbito espiritual por meio de exercícios filosóficos. Da mesma forma que a rigidez e disciplina corporal são exigidas para que um atleta se aperfeiçoe no esporte escolhido, o filósofo se coloca em certas disposições mentais para o alcance da sabedoria e torna-se um sábio perante a vida.

O autor afirma que a filosofia é qualitativamente capaz de transformar quem a pratica, modificando sua forma de ver e sentir o mundo.

O pressuposto da filosofia para Hadot (2014, p. 15) é: a filosofia enquanto ferramenta para mudar a forma de conceber o mundo e de estar nele. Para firmar esta convicção, ele se apoia não somente nos estoicos e nos epicuristas, como em todo o pensamento da Antiguidade. Com os epicuristas, demonstra-se a filosofia como terapêutica das paixões. Para estes e para as demais escolas do período helenístico, o ser humano é constantemente perturbado pelas emoções e sensações, cabendo ao exercício filosófico agir como um remédio para estas paixões. Sendo assim, via determinadas teorizações e o estabelecimento de certos comportamentos, cada escola propõe a cura para os males da alma.

Para os epicuristas, de fato, não deveria haver filosofia que não estivesse preocupada em curar os males da alma, como dirá Epicuro: “Assim como realmente a medicina em nada se beneficia, se não se liberta dos males do corpo, assim também sucede com a filosofia, se não liberta das paixões da alma.” (fr. 221), é deste modo que eles vão propor o quádruplo remédio para a alma, o *tetrapharmakon*, que em linhas gerais determina: não se deve temer aos deuses; a morte não é um mal; o bem é fácil de obter e o mal de suportar. De acordo com Epicuro, deve-se meditar sobre esses princípios para conduzir a alma à cura e Hadot dirá que a abundância dessas sentenças epicuristas exige o exercício espiritual da meditação, que será abordado mais adiante.

Embora a história da filosofia faça alusão à prática de exercícios que estavam presentes nas escolas e no cotidiano dos filósofos, uma sistematização não é encontrada. Segundo Hadot (2014, p. 24) uma sistematização é oferecida por Filo de Alexandria (entre 13 a.C. e 54 d.C.) em duas listas de exercícios, que seriam de inspiração estoico-platônica. A obra *Quis resum div. heres* (§253) do filósofo judeu helenista contém os exercícios de: pesquisa (*zetesis*), exame (*skepsis*), leitura, audição (*akroasis*), atenção (*prosoché*), domínio de si (*enkrateia*), indiferença às coisas indiferentes. A obra, *Leg. Alleg.* III (§18) por sua vez, contém os exercícios de: leituras, meditações (*meletai*), terapia das paixões, lembrar do que é bom, domínio de si (*enkrateia*) e a realização dos deveres.

Com relação a estes exercícios, Hadot traça uma ordem de importância dividida em agrupamentos: 1) o exercício da atenção; 2) as meditações, lembrar do que é bom; 3) a leitura, a audição, a pesquisa, o exame; 4) o domínio de si, a realização dos deveres, a indiferença às coisas indiferentes.

Apesar da diversidade descrita acima, todos os exercícios tinham por proposta final transformar a visão de mundo e a personalidade daqueles que se propunham a fazê-los. A variedade destes exercícios ocorre por conta, talvez, da grandeza de análise histórica que faz Pierre Hadot, pois ao voltar-se para a Antiguidade e para todas as escolas do período helenístico, ele percorre um grande período de construção filosófica. A exposição de Hadot é rica em exemplos e amostras dos exercícios espirituais nos textos da Antiguidade, transparecendo o seu domínio e erudição acerca deste assunto. Para ele:

Sob essa aparente diversidade, todavia, há uma unidade profunda nos meios empregados e na finalidade buscada. Os meios empregados são as técnicas retóricas e dialéticas de persuasão, as tentativas de domínio da linguagem interior, a concentração mental. A finalidade buscada nesses exercícios por todas as escolas é o aperfeiçoamento, a realização de si. (Hadot, 2014, p. 55).

A pluralidade de escolas permitiu que Hadot pudesse identificar diferentes formas de condução espiritual e variedade, na prática dos exercícios espirituais, que, reiteramos, residem em uma atitude existencial que envolve o sujeito na sua totalidade.

3 A adoção do termo “espiritual”

Em *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, Hadot (2014, p. 20) dirá o motivo da adoção do termo “espiritual” diante de outras possibilidades, como enunciadas acima. Somente esta concepção pode caracterizar a amplitude deles perante o indivíduo, pois concernem a todo o

conjunto de processos da psique humana, seja a sensibilidade, a imaginação, a vontade, o raciocínio, dentre outros. A escolha do autor em considerá-los de ordem espiritual, reside no fato de que outros termos como: psíquico, ético, moral, intelectual, de pensamento, da alma não descrevem exatamente o caráter que eles possuem. De acordo com Colares (2016), a concepção cristã dos dias atuais dá ao termo “espiritual”, conotação de ordem religiosa, por associar espiritualidade à religião.

Supõe-se também que nas religiões, sobretudo na religião oficial greco-romana, os exercícios envolviam compromisso interior e a realização de práticas rituais, no entanto, erram ao supor que da mesma natureza são os exercícios da ordem que Pierre Hadot propõe. Os exercícios espirituais, na qualificação dada, envolvem todo o psiquismo do indivíduo e agem tendo em vista a transformação das atitudes práticas do sujeito. Os propósitos da religião grega, de acordo com Jean Pierre Vernant (2009, p. 8) são de outra natureza: “Nesse tipo de religião, o indivíduo não ocupa, como tal, um lugar central. Não participa do culto por razões puramente pessoais, como criatura singular voltada para a salvação de sua alma.” Na teoria de Hadot, igualmente, a prática dos exercícios espirituais não se destina à salvação da alma humana, no entanto, colocam o indivíduo no centro de sua realização e se destinam a mudar o seu interior, modificar o eu, e estarão presente na maneira de viver diária dos filósofos. Eles divergem também da religião grega clássica em outro aspecto, qual seja:

Religião que consagra uma ordem coletiva e que integra nesta, no lugar que convém, suas diferentes componentes, mas que deixa fora de seu campo as preocupações relativas a cada indivíduo, à eventual imortalidade deste, ao seu destino além da morte. Nem mesmo os mistérios, como os de Elêusis, nos quais os iniciados compartilham a promessa de uma sorte melhor no Hades, têm a ver com a alma: neles não há nada que evoque uma reflexão sobre a natureza dela ou a aplicação de técnicas espirituais para sua purificação. (Vernant, J.-P., 2009, p. 8).

Esta conotação religiosa que pode ser atribuída aos exercícios espirituais se anula também, pois, por vezes, o modo de vida presente nas escolas ocorria de forma contrária à religião-cívica da Grécia antiga. Vernant (2019, p. 54-56) assinala que os pitagóricos rejeitavam como ímpio e cruel o sacrifício alimentar de um animal destinado aos deuses, e se colocavam contrários a esta prática, tornando-se estranhos à religião e ao ordenamento cívico, pois não participavam desta prática ritual que operava também como uma comunhão social. Adiante, Vernant (2009, p. 73) descreve que nos rituais de iniciação ao rito de Elêusis, o iniciado tinha a sensação de ter sido transformado por dentro, no entanto, após esta sensação experimentada, a única segurança era de ter conseguido reservar o seu local no além-morte,

[...] de volta à sua casa, às suas atividades familiares, profissionais, cívicas, o iniciado em nada se distinguia daquilo que era antes e tampouco dos que não haviam conhecido a iniciação. Nenhum sinal exterior, nenhuma marca de reconhecimento, nem sequer a mínima modificação do tipo de vida. (Vernant, J.-P., 2009, p. 74)

De modo contrário, afirma Pierre Hadot, que todas as escolas filosóficas do período helenístico acreditaram na possibilidade de mudança e no aperfeiçoamento do sujeito. Este fenómeno é identificado em Hadot (2014, p. 203-205) como uma conversão, que considerada em seu caráter de *metanoia*, ou seja, como modificação dos pensamentos e mudança da personalidade, é uma mutação, pois age radicalmente na maneira habitual do sujeito viver⁶. Para concluir, acerca desta diferença de nomenclatura e objetivo, Colares (2016, p. 26) assinala que a posição

⁶ O fenómeno da conversão é detalhado por Pierre Hadot em sua obra *Exercícios Espirituais e filosofia Antiga* (2014), no que parece ser um artigo, posteriormente inserido na obra. Destina-se a investigar a conversão religiosa e a filosófica, nos termos gregos da *epistrophè* (mudança de orientação) e *metanoia* (mudança de pensamento). Acerca da conversão filosófica, Hadot categoriza: “Na Antiguidade, a filosofia era essencialmente conversão, isto é, retorno a si, à sua verdadeira essência, por um violento desenraizamento da alienação da inconsciência.” (Hadot, 2014, p. 211)

de Hadot é expor e criticar a absorção feita pelo Cristianismo dessas práticas e desses exercícios filosóficos que já existiam na Antiguidade.

Fica claro que esta mudança, proporcionada pelos exercícios espirituais, exige um esforço, sempre redobrado, de se pôr em uma disposição tal que a alma se veja purificada e na possibilidade de existir enquanto pensamento puro. Os exercícios espirituais têm, portanto, por objetivo final a elevação do sujeito na perspectiva do Todo⁷, e isto é uma prática estritamente filosófica, pois é exigido uma progressão espiritual e um pacto contínuo de transformação de si, além de exigir demasiado controle racional, em vistas de ultrapassar-se até que se chega ao Todo.

Eles aparecem como um meio para o alcance da sabedoria e a consequente apreensão da verdade, neste sentido, haveria a necessidade de um constante progresso espiritual para a sua apreensão, viabilizado pelos exercícios espirituais. Se a filosofia, em sua definição etimológica, é a busca pela sabedoria, o filósofo exercita-se constantemente para alcançá-la, mesmo ante a possibilidade de que nunca a alcance. Assim, ela se torna uma tarefa perpétua, uma aplicação contínua do indivíduo e é neste sentido que se pode falar de uma prática filosófica que se realizava em ações pré-determinadas por cada escola do período helenístico. Por meio dos exercícios espirituais, o filósofo teria as suas inquietações, seus desejos e seus temores apaziguados, teria a sua ascensão intelectual. Sendo assim, o filósofo converte-se a um modo de viver, que altera como ele vê, interpreta e vive o mundo. A conversão

⁷ Esta expressão passa a ser utilizada por Pierre Hadot (2014, p. 20) como referência a G. Friedmann em seu poema *La Puissance et la Sagesse* (Paris, 1970, p. 359), ao concluir que o verdadeiro caráter destes exercícios reside na elevação do sujeito ao Espírito objetivo, ou seja, os acontecimentos e os objetos do mundo, são colocados na perspectiva do Todo. Esta expressão é para Hadot a única capaz de explicar a profundidade destes exercícios, pois conforme o poema “[...] eternizar-se ultrapassando-se. Esse esforço sobre si é necessário, essa ambição, justa. [...]” (grifo nosso), quem se converte a realização dos exercícios eleva-se continuamente dentro de suas fraquezas para fortalecer o espírito e assim, cada vez mais ultrapassa a quem se era, em um exercício de askesis. A nomenclatura “Todo” irá reaparecer em sua obra em diversos momentos.

filosófica é a virada do não-filósofo à vida filosófica⁸. Esta vida que deveria ser incessantemente buscada, em vistas de trazer consciência, autenticidade, tenacidade e tranquilidade a quem a praticasse, “Portanto, os exercícios espirituais deverão sempre ser retomados num esforço sempre renovado.” (Hadot, 2014, p. 58).

A filosofia no período helênico é vista como um remédio para a alma e a cura se dá pelos exercícios espirituais: “Graças a esses exercícios, dever-se-ia chegar à sabedoria, isto é, a um estado de liberação total das paixões, de lucidez perfeita, de conhecimento de si e do mundo.” (Hadot, 2014, p. 57).

Por fim, os exercícios espirituais são um fenômeno amplamente presente na tradição greco-latina e ocorrem também em pensadores da modernidade e contemporaneidade. Sendo assim, o objetivo deles é a profunda mudança do ser daqueles que se convertem a uma vida filosófica, exercitando-se, ademais, para a libertação das paixões, dos desejos e das inquietações.

4 Os exercícios espirituais – a *porsche* estóica

Deste modo, após a descrição acerca da noção dos exercícios espirituais, demonstrando as suas qualidades e a intenção destas práticas na Antiguidade, devemos nos encaminhar para a efetiva exposição destes exercícios nas escolas helenísticas.

O valor psicológico dos exercícios espirituais está na capacidade de transformação deles sob a alma dos indivíduos. As obras da Antiguidade devem ser lidas em seu valor formativo, o que é incomum

⁸ Outra consequência desta conversão espiritual é a atopia do filósofo, que se comporta de maneira atípica aos costumes da sociedade: “A prática dos exercícios espirituais implicava uma inversão total dos valores recebidos; renunciava-se aos falsos valores, às riquezas, às honras, aos prazeres para se voltar para os verdadeiros valores, a virtude, a contemplação, a simplicidade de vida, a simples felicidade de existir.” (Hadot, 2014, p. 58). Devido a estas consequências, era comum a zombaria e o olhar de estranheza que os membros de uma escola recebiam.

na ótica contemporânea, visto que a leitura filosófica é treinada para o encontro de conceitos e compreensão de teorias. Hadot irá dizer que a leitura calma, que age e produz efeito sobre o leitor, é um dos exercícios mais difíceis de realizar, “[...] nós passamos nossa vida a “ler”, mas não sabemos mais ler, isto é, para, libertarmo-nos de nossas preocupações, voltar a nós mesmos, deixar de lado nossas buscas por sutilezas e originalidade, [...]” (Hadot, 2014, p. 66), esquece-se de que o efeito de uma demonstração filosófica possui mais força quando faz exercitar o espírito do leitor do que pela sua amplitude abstrata. Portanto, devemos: “[...] deixar de lado nossas buscas por sutilezas e originalidade, meditar calmamente, ruminar, deixar que os textos falem a nós.” (Hadot, 2014, p. 66). Ou seja, é preferível a explicação de um exercício ser demonstrada com uma experiência do que doutrinariamente. Fazer a alma experimentar aquele exemplo, pois assim pode haver efeitos psicagógicos.

É neste sentido que a exposição dos exercícios espirituais estarão sempre em vistas da realização de uma atividade interior voltada ao pensamento e à vontade. A prática orientativa de todas as escolas têm como fio condutor, que o eu se recuse a ceder aos seus desejos, que se distancie dos objetos de cobiça, que se distancie da busca pelo poder, glória e reconhecimento, passando a desejar, o que está ao seu alcance e se necessário, que o indivíduo se desligue de todos os seus desejos, através do exercício de elevação do pensamento a uma perspectiva universal.

A prática dos exercícios espirituais implicava uma inversão total dos valores recebidos; renunciava-se aos falsos valores, às riquezas, às honras, aos prazeres para se voltar para os verdadeiros valores, a virtude, a contemplação, a simplicidade de vida, a simples felicidade de existir. (Hadot, 2014, p. 60).

Se o que angústia o homem é aquilo que ele não pode ter, haverá a saída Epicurista para que se deseje somente o que for necessário. Se o que entristece o homem é a dor física, haverá o exercício Epicurista

de rememorar o que é bom. Se o que traz desespero é a escolha a ser tomada, haverá o exercício Estoico de atenção constante. Se o que confunde os homens é a deferência - a importância - que se faz do que acontece em relação a ele, haverá o exercício Pirrônico de não atribuir juízo a coisa alguma. De uma infinidade de exemplos são os exercícios propostos por Sêneca, Marco Aurélio, Epicuro, Platão, Sócrates, Sexto Empírico e Diógenes para as várias demandas espirituais dos homens. Os exercícios espirituais têm por base fundamental o controle do pensamento e da vontade. A palavra *áskesis* significa no grego exercícios, e são eles que proporcionam a elevação do sujeito para além de seus pensamentos indesejados e de seus desvarios. Mediante o esforço para a lapidação dos seus desejos e o processo de retenção de suas vontades, o sujeito exerce sobre si um domínio (Hadot, 1999, p. 273)⁹.

Este si, ou seja, o eu, nos exercícios espirituais, é pensado em Hadot pela perspectiva estoica. O eu, é levado a se pôr em foco, para se pensar à parte do passado e do futuro, se tornando a única realidade existente. Este exercício implica em pensar-se à parte de todos os acontecimentos passados e livrar-se da ansiedade do futuro. Não se pretende com isso isolá-lo de sua historicidade ou retirá-lo da fruição temporal, o objetivo é que ele se veja no instante presente.

A concentração no presente é um exercício estoico que tem implicações morais. Ela possibilita saber o que fazer e o que se quer a todo momento. É o exercício da atenção constante, a *prosochè*. Ocorre, assim,

⁹ É possível argumentar, neste ponto, que os exercícios espirituais são de ordem moral, pois a sua realização visa refinar o comportamento do sujeito, no entanto, como demonstrado anteriormente, para Hadot sua atuação na Antiguidade é mais ampla do que a simples correção moral. O ordenamento moral exige comportamentos que se convencionam como corretos para um grupo ou uma sociedade, enquanto o aperfeiçoamento moral, de que trata os exercícios espirituais de cada escola, destinava-se exclusivamente a formação espiritual do filósofo. Neste sentido, a prática de exercícios espirituais é conversão a outro estilo de vida que não necessariamente estava consoante aos demais. É buscado um rigor de comportamento que desprende o sujeito de todas as perturbações que podem afligir a sua alma, sendo, deste modo, voltado a pura contemplação, ocorrendo o desenraizamento da moral comunitária.

a vigilância do espírito e o domínio das suas ações. Moralmente o indivíduo se mantém seguro do que está fazendo, em razão de ter o domínio de seus pensamentos, que não vagueiam no passado ou no futuro, pois reconhece que somente domina a ação e o momento presente.

Cada momento pense firmemente [...] para dar a si mesmo o descanso de todos os outros pensamentos. E você se aliviará se fizer cada ato de sua vida como se fosse o último, deixando de lado todo descuido e aversão passional aos mandamentos da razão, e toda hipocrisia, amor-próprio e insatisfação com a parte que foi dada a você. (Marco Aurélio, *Meditações*, II, 5)

Sendo assim, a intenção do eu, através dos estoicos, é sempre o sujeito da ação. Essa ação centrada no instante permite ao estoico a segurança da ação tomada, é neste sentido que Epicteto irá dizer:

Quando estiveres prestes a empreender alguma ação, recorda-te de que qualidade ela é. [...] Empreenderás a ação com mais segurança se assim disseres prontamente: “Quero banhar-me e manter a minha escolha [11] segundo a natureza”. E do mesmo modo para cada ação. (Epicteto, *Manual*, IV, 11-12).

Este exercício de atenção constante terá outros desdobramentos, já anunciados anteriormente como o télos de todo exercício espiritual: a elevação do pensamento do eu ao cosmos, ao todo. Do ponto de vista da cura dos males da alma, ele torna todo momento exequível, traz a consciência a relevância daquele momento, colocando o eu no agora. Dirá Marco Aurélio: “As coisas externas que recaem sobre você o distraem? Dê a si mesmo tempo para aprender algo novo e bom, e deixe de ser rodopiado como um pião” (*Meditações*, II, 7) em outra passagem ele exalta a alma que dirige o seu olhar contemplativo sobre todos os fenômenos, no entanto, presta atenção aos seus pensamentos e ações, pois é uma alma virtuosa, visto que pratica a vigilância constante (*Meditações*, LXVI, 6). O pensamento da morte auxilia neste exercício, pois ajuda a compreender o valor do instante: “Uma vez que é possível

que se retire da vida neste exato momento, controle todos os atos e pensamentos em concordância.” (Marco Aurélio, *Meditações*, II, 11), ou seja, a ideia da morte concede ao momento vivido sua efemeridade e revela a finitude da própria vida.

A percepção temporal dos estoicos sofre a influência da consideração de que a morte poderia chegar a qualquer momento e, portanto, uma ocasião poderia se acabar no momento seguinte, isto fazia com que cada ação adquirisse um peso, uma gravidade. É neste sentido que o sujeito deveria estar consciente de cada ação e da finitude de sua vida. A metáfora de Epicteto da vida como uma viagem de barco (Epicteto, *Manual*, VII, 16), demonstra como se deveria estar vigilante na ideia de que em algum momento o navio iria zarpar, mesmo que, em uma pausa de ancoragem, estivesse o homem feliz e distraído com uma conchinha a beira-mar. A atenção que se deveria ter ao navio representa o ensinamento estoico da fatalidade da morte, desta maneira, a vida pode ter o seu revés a qualquer instante e todos os momentos seriam deixados para trás. Salienta-se, por fim, em acordo com Dinucci (2012, p. 10) que a consideração da morte, permitia que o sujeito estoico vivesse plenamente, pois considerava a brevidade da vida e lhe permitia viver de forma sensata. Pois, não postergava a ação exigida para o momento presente e nem mesmo considerava outras enquanto estava realizando a primeira.

5 Considerações finais

Para Pierre Hadot, a consideração estoica do momento presente traz consigo um acabamento perfeito que concede caráter de absoluto à intenção moral do sujeito, ou seja, quando o sujeito considera o momento presente - se atenta a brevidade da vida em vistas da fatalidade da morte - a ação que está empenhado em fazer, se eleva a um patamar de consideração do Todo e adquire aspectos de completude. Realizando a ação, a alma pode estar em paz, pois se vê na posse de si mesma

e sabe que empenhou a ação correta. Esta vigilância constante ao momento presente torna o tempo vivido valioso, não somente por que ele pode ser o último, mas por que ela preenche cada ação de repleta consciência.

A *prosoché* é uma atenção constante de si, onde o eu, está presente a todo instante para ele mesmo, facilitando as suas intenções. O filósofo Marco Aurélio registrou como uma de suas meditações a tônus mental que se deve ter em cada ação: “Dirija sua atenção para o que é dito. Deixe entrar o seu entendimento nas coisas que estão fazendo e nos que as fazem.” (Livro VII, 30). O conselho estoico da devida atenção ao momento presente, permite que a mente não vagueie por entre situações que não estão sob seu controle, e que cada ação tomada esteja em concordância com a Providência e também segundo o que compete ao sujeito e nada além dele. Neste sentido é que se pode falar, nas palavras de Hadot, no valor absoluto da intenção moral, pois o exercício da *prosoché* faz o sujeito da ação não tomar nenhuma decisão que não tenha sido devidamente inspecionada por ele.

Ademais, Epiteto adverte que já não é mais tempo de adiar, diz que aquele que espera para progredir, para agir conforme os ditames da razão, está, na verdade, fazendo um adiamento da própria vida, e viverá como que morrendo (*Manual*, LI, 1, 2, 3). Ele aconselha, portanto, agir com bravura, se imaginando em um campo de batalha onde se deve sempre agir prontamente, pois a recusa ou a letargia da ação poderia lhe custar a vida.

A interpretação do leitor acerca deste exercício pode incorrer na crítica de que há um imediatismo da ação, pois como Epicteto enuncia acima, a ação deve ser tomada como se lhe custasse a vida em um campo de batalha. No entanto, para o estoico Marco Aurélio, o exercício leva em consideração uma análise do tempo que recoloca o sujeito no instante presente, sendo a única porção de tempo controlável para a consciência humana.

Apesar de outros estudiosos terem se debruçado sobre a mesma temática, Pierre Hadot irá desenvolver com afinco a noção de exercícios espirituais em todas as filosofias da antiguidade, tanto as do período clássico quanto do período helenístico, como também da antiguidade tardia. Ele identificou, dentre as numerosas práticas espirituais, os exercícios que cada escola de pensamento realizava. Hadot identifica o caráter de formação existencial que há na busca pela sabedoria. Não é tarefa fácil definir o que são os exercícios espirituais de acordo com a sua teoria, visto a amplitude que eles adquirem e a variedade com que se apresentam. De modo a concluir, eles se apresentam como capazes de operar uma modificação no interior do sujeito em vistas do progresso espiritual e da transformação de si.

Referências

- ARRIANO FLAVIO. *Manual de Epicteto (O)*. Tradução do texto grego: Aldo Dinucci; Alfredo Julien. Introdução e notas: Aldo Dinucci; Antonio Tarquínio. São Cristóvão. Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- AURÉLIO, Marco. *Meditações / Marco Aurélio*; introdução, tradução e notas de Alexandre Pires Vieira – Montecristo Editora, 2019. Título original: *Ad Se Ipsum*
- COLARES, Lorrayne Bezerra Vasconcelos. *Filosofia como arte de viver: uma análise da crítica de Pierre Hadot à estética da existência foucaultiana*. 2016. 127 f., il. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2016.
- DAVIDSON, A. I. *Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot*. In: *Critical Inquiry*, Spring, 1990, Vol. 16, No. 3 (Spring, 1990), p. 475-482. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1343635>.
- DINUCCI, A. (2013). “*Diatribes 5 e 6 de Musônio Rufo: Sobre a relação entre teoria, hábito e exercício*”. In: *Anais de Filosofia Clássica*. Vol 7, N 14, p. 87 - 97
- EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)* / Epicuro; tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. – São Paulo: Editora Unesp, 2002.

- HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. - 1. ed São Paulo: É Realizações, 2014.
- HADOT, Pierre. *Que é a filosofia antiga (O)*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- VERNANT Jean-Pierre, 1914- *Mito e religião na Grécia antiga* / Jean-Pierre Vernant; tradução Joana Angélica D' Avila Melo. - São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

A *ekpyrosis* como purificação do mal no Cosmos

Joelson Nascimento¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.228.03>

1 Introdução

O Cosmos, na filosofia estoica, é gerado a partir da expansão da substância primordial conhecida por Deus, Fogo artífice, Fogo originário que, por um processo de condensação e rarefação, produz quatro elementos fenomênicos: fogo (*pyr*), ar (*aera*), água (*hydor*) e terra (*gen*), os quais, combinados em pares, formam duas substâncias: uma ativa, conhecida por *pneuma*, e outra passiva, conhecida por matéria (*hyle*). A partir da união dessas duas substâncias, é criado um conjunto de corpos que comporão o que conhecemos por Universo ou Cosmos.

Após ser estabelecido como uma unidade composta por partes distintas, o Cosmos inicia seu movimento através do conjunto dos seres particulares. Transformações de natureza física, como o envelhecimento e a morte, bem como aquelas de natureza psíquica, como a linguagem e o impulso, conferem a tônica a tudo o que constitui o Universo. Contudo, há um momento na história do Cosmos em que os elementos primordiais perdem a interconexão e se dissolvem naquilo que os originou. Isso não implica na aniquilação de todas as coisas, ou seja,

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia e Professor Efetivo do Instituto Federal de Sergipe.

não se trata de uma transição do Ser para o não-Ser. Ao contrário, é um movimento eterno de mudança, um despertar de um Deus que, impedido por sua própria atividade, impede o mal no Cosmos, nunca cessando de expandir e retornar a si mesmo. Esse evento cósmico é denominado pelos estoicos de *ekpyrosis*.

A EKPYROSIS

E esta é a doutrina que foi aceita pelos primeiros e mais antigos líderes da seita: Zenão, Cleantes e Crisipo. Diz-se que Zenão, discípulo e sucessor de Crisipo na Escola, duvidou da conflagração do universo. A razão comum, tendo avançado até aqui, é uma natureza comum tornando-se maior e mais completa, e tendo finalmente secado todas as coisas e às absorvido em si mesma, encontrando-se na substância universal, voltando à condição mencionada anteriormente e para aquela ressurreição que faz o Grande Ano, na qual ocorre a restituição de si mesmo para si mesmo novamente. E quando ele retorna, por causa de um arranjo como aquele do qual começou a fazer uma organização semelhante, segundo a razão, segue o mesmo curso novamente, de modo que tais períodos continuam desde a eternidade e nunca cessam (Eusébio, Preparação Evangelical, 15.18.19.1-2. = (SVF II, 599)².

Sobre a origem e destruição do Kosmos, são discutidas por Zenão na obra Sobre o Todo, Crisipo no primeiro livro da Física e Possidônio no primeiro livro Sobre o Kosmos³, Cleantes e Antíparos no segundo livro Sobre o Kosmos. Panécio declara que o Kosmos não será destruído (Diógenes Laércio, VII, 142.5).

Ekpyrosis é uma palavra traduzida para o latim como *conflagratio*; em português, conflagração, que denota a ideia de combustão, fogo intenso ou incêndio que se espalha por uma vasta área. Esse termo define com precisão o Deus estoico, pois, de acordo com a doutrina, o divino é concebido como um Fogo que tanto gera quanto consome

² Tradução de L.S.

³ Conforme Kidd, Possidônio: *A Tradução dos Fragmentos*, p. 77: “Uma vez que esta passagem é imediatamente precedida por argumentos para a destruição do *Kosmos* e por um relato de sua geração, e imediatamente seguida pela afirmação ‘Mas Panécio declarou que o universo é indestrutível’, deve seguir-se que Possidônio, com os outros na lista, acreditava que o universo era destrutível [...]”.

tudo. Contudo, quando os elementos fenomênicos são criados a partir de si mesmos, ele permanece inerte, ainda na forma de princípio, na matéria, assim como uma semente repousa no úmido, aguardando o momento propício para despertar e reduzir tudo de volta a si mesmo.

Em *Sobre a Providência*, Livro 1, ele [Crisipo] diz que Zeus continua a crescer (*auksano*) até que ele tenha esgotado tudo em si mesmo: pois a morte é a separação da alma do corpo, e a alma do mundo não é separada, mas cresce continuamente até ela ter completamente usado sua matéria em si mesmo, [porquanto] não se deve dizer que o mundo morre...(2) No mesmo livro ele escreveu claramente: o mundo sozinho é dito ser auto suficiente porque ele sozinho tem dentro de si tudo que ele precisa, e recebe sua nutrição e crescimento de si mesmo já que suas diferentes partes mudam uma para outra (PLUTARCO, *Sobre a autocontradição dos Estoicos*, 1052 C-D = SVF II, 604).⁴

Porque essa é a natureza do Kosmos, e foi e será, e não é possível que os eventos ocorram de outra forma senão como são agora. E não apenas humanos e outros animais na terra compartilham este ciclo e esta transformação, mas também <coisas> divinas. E, por Zeus, até os quatro elementos sobem e descem, transformando-se. Da terra vem a água; da água, ar, que novamente se torna éter, e essas mesmas transformações <também ocorrem> de cima para baixo (MUSÔNIO RUFO, *Fragmento 42*).⁵

O Fogo originário encerra cada uma de suas existências enquanto multiplicidade revertendo o processo de criação dos elementos primários, os quais, ao final, retornam à divindade primeva. Esse ciclo se completa de maneira análoga ao seu início, com a Divindade permeando e envolvendo todo o real.

2 Denômeno que leva à *ekpyrosis*

Em períodos pré-determinados, ocorre o fenômeno da *ekpyrosis*. No entanto, até o momento, não encontramos textos que especifiquem

⁴ Tradução de Roberto Radice.

⁵ Tradução de Aldo Dinucci.

exatamente o momento no tempo em que isso ocorre. Por outro lado, existem evidências textuais abundantes sobre os fenômenos que precedem a conflagração universal:

Eles [os estoicos] asseguram que o Cosmos deve surgir e terminar, visto que ele teve seu início analogamente às coisas das quais são apreendidas pelos sentidos. E se as partes são perecíveis, o todo também o é. Agora, as partes do Cosmos são perecíveis porque são transformadas umas nas outras, portanto, o Cosmos, por si mesmo, é condenado a perecer. Além disso, se qualquer coisa que é destrutível admite deterioração; portanto o Cosmos é, então, por isto, primeiro evaporado e novamente dissolvido na água (Diógenes Laércio, VII, 141)⁶.

A evaporação (*eksauchmoutai*) de que nos fala Diógenes Laércio, entendemos ser o maior dos fenômenos que antecede a *ekpyrosis*, pois, sem a umidade, devorada ao longo da existência do Universo pela própria divindade, os corpos perdem a proteção que os mantém em equilíbrio com o Fogo, ficando sujeitos, com isso, ao grande incêndio restituirá a divindade enquanto unidade.

3 A *ekpyrosis* como purificação do mal no Cosmos

Por que ocorre a *ekpyrosis*? Podemos apontar duas razões principais. Mantendo a imagem estoica de um Deus como semente, Ele, para germinar, crescer e produzir frutos, que por sua vez conterão as sementes para o surgimento de novas plantas, depende de elementos como a luz do sol, os nutrientes do solo, a água, entre outros. Contudo, a causa para que a semente divina germine não pode ser externa, mas deve ser uma atividade intrínseca. Como afirmam Long e Sedley, (1987, p. 227) não devemos confundir o Deus estoico com aquele ser que semeia e aguarda os frutos como resultado de um processo passivo. Na

⁶ Tradução de R. D. Hicks. Ver também Alexandre de Licópolis 19,2-4, in L.S. Vol. 1, p. 276.

filosofia antiga do Pórtico, a própria semente se nutre e se desenvolve, extraíndo de si mesma todas as coisas, até que todo o alimento tenha se transformado novamente na própria semente. Sendo Deus pura atividade, os processos de transformação não podem ser interrompidos, nem mesmo por Ele. Em outras palavras, a Divindade estoica não tem a opção de não criar.

A segunda razão surge das duas passagens seguintes:

Em Segundo lugar, sempre que eles [os estoicos] submetem o *Cosmos* à conflagração, nenhum mal permanece, mas o todo é então prudente e sábio (Plutarco, *Das noções comuns* 1067a = SVF II, 606).

Os estoicos, <Crisipo e Zenão> aceitam a ideia de que haverá uma conflagração universal e uma purificação deste *Cosmos*; para alguns de todo o *Cosmos*, para outros de uma parte dele. Dizem que o *Cosmos* está parcialmente purificado e chamam a purificação sua quase ruína e a gênese de outro *Cosmos* (Hipólito, 1. Dox. Gr. p. 571, 20 = SVF II, 598).⁷

O que, então, seria o mal de que os estoicos falam, a ponto de ser necessária uma purificação no Cosmos? Como nos lembra Marco Aurélio, “genericamente, o mal não causa dano ao Cosmos. E o mal humano não causa dano a outrem.” (Marcos Aurélio, 8.885). No entanto, embora o mal não cause dano direto, ele existe. Vamos, portanto, investigar sua forma e ação.

No mesmo livro, Crisipo também considera e discute essa questão, que ele acha que vale a pena investigar se as doenças dos homens vêm da natureza; isto é, seja a própria natureza, ou a Providência, se você preferir, que criou essa estrutura do universo e da raça humana, também criou as doenças, fraquezas e enfermidades corporais das quais a humanidade sofre. Ele, no entanto, não pensa que era intenção original da natureza tornar os homens sujeitos à doença; pois isso nunca seria consistente com a natureza como fonte e mãe de todas as coisas boas. ‘Mas’, disse ele, ‘quando ela estava criando e produzindo muitas coisas grandes que eram altamente adequadas e úteis, também produziam ao mesmo tempo problemas intimamente ligados às coisas

⁷ Tradução de Roberto Radice.

boas que ela estava criando'; e declarou que estes não eram devidos à natureza, mas a certas consequências inevitáveis, processo que ele mesmo chama de *kata parakolouthesin*. 'Exatamente como', diz ele, 'quando a natureza moldou os corpos dos homens, uma razão superior e a utilidade real do que ela estava criando exigia que a cabeça fosse feita de ossos muito delicados e pequenos. Uma desvantagem externa, a saber, que a cabeça estava apenas ligeiramente protegida e poderia ser danificada por pequenos golpes e choques. Da mesma forma, doenças e enfermidades foram criadas ao mesmo tempo que a saúde. Por meio de sua relação com a qualidade oposta, são produzidos ao mesmo tempo em que a virtude é criada para a humanidade por desígnio da natureza' (Aulo Gélío, *Noites Áticas*, VII, 1)⁸.

O termo *kata parakolouthesin* significa "segundo os acontecimentos", uma cadeia de causas inevitáveis provocada pela interação dos elementos corpóreos. Trata-se de um impulso dado pelo Fogo originário, gerando consequências que nem sempre percebemos como adequadas a nós. No entanto, Crisipo nos ensina que, para considerarmos os "males" que ocorrem no Cosmos como movimentos ordenados e, portanto, racionais, é necessário excluir a *physis* de qualquer atribuição moral. Para Epicteto, essas consequências que nos afetam negativamente têm sua contrapartida na providência divina:

Mas o que diz Zeus? Epicteto, se fosse possível, eu teria libertado tanto o seu corpinho quanto a sua pequena propriedade e não o exporia a obstáculos. Mas agora não ignore isto: este corpo não é seu, mas é barro finamente temperado. E uma vez que não fui capaz de fazer por você o que mencionei, eu dei a você uma pequena parte de nós, esta faculdade de perseguir um objeto e evitá-lo, e a faculdade de desejo e aversão, e, em uma palavra, a faculdade de usar as representações (Epicteto. 1.1.10-13).⁹

Conforme Epicteto, não cabe a Zeus nos proteger das consequências das interações dos elementos aos quais todo o Cosmos está sujeito. No entanto, isso não implica indiferença ou irracionalidade de sua parte. Primeiro, porque a fragilidade do nosso corpo, representada

⁸ Tradução de John C. Rolfe, p. 94-95.

⁹ Tradução de Aldo Dinucci.

pelo barro finamente temperado (*pelos kompsos pephyramenos*), é acompanhada pelo logos divino. Isso nos confere a capacidade de compreender o *kata parakolouthesin* não como um mal normativo, mas como uma consequência inevitável da criação.

Daí a importância, para Epicteto, de entendermos a morte como algo natural. Se atribuíssemos à natureza um caráter normativo, a vida não passaria de uma tortura eterna, e a única forma de escapar seria nos isentando dos conjuntos de causas que governam o mundo. Mas, para isso, precisaríamos ser feitos de puro fogo. E, se assim fosse, ou não existiríamos, ou deixaríamos de ser humanos, tornando-nos a própria representação da divindade. Ou seja, Epicteto nos revela um Deus que cuida e mantém o mundo enquanto Ele não se completa. E, enquanto isso não ocorre, podemos nos beneficiar pela nossa capacidade de compreender a bela ordem cósmica. Uma forma de fazer isso é, conforme Epicteto, não considerar as coisas externas de maneira isolada, pois elas não possuem valor por si mesmas. Quando vistas em conjunto, no entanto, revelam a providência (*pronoia*) e a bondade divinas.

Como então se diz, das coisas externas, que umas são segundo a natureza e outras contra a natureza? Do mesmo modo que nós dizemos 'separados'. Pois para o pé digo ser segundo a natureza estar limpo. Mas se o tomas como pé e como não separado, será conveniente para ele tanto entrar na lama, quanto ferir-se em um espinho e, às vezes, também ser amputado pelo <bem do> todo. Caso contrário, não será um pé. É preciso supor algo semelhante sobre nós mesmos. O que és? Ser humano. Se te consideras como algo separado, é segundo a natureza viver até à velhice, enriquecer, ser saudável. Mas se consideras como humano e parte de um todo, por esse todo ora te é conveniente adoecer, ora navegar e correr perigo, ora passar por necessidade e às vezes morrer antes da hora. Por que te irritas tanto? Não sabes que aquilo não é mais que um pé? Assim também não és tu humano? Parte da cidade: da primeira, dos Deuses e dos humanos, depois desta que é dita a mais próxima, que é uma pequena imitação da totalidade (Epicteto, *Diatribes* 2.5).¹⁰

¹⁰ Tradução de Aldo Dinucci.

Epicteto afirma que as leis do Cosmos são expressões de uma Natureza Universal. Contudo, estamos sujeitos a essas leis, ou seja, elas afetam nossa natureza individual. Isso indica que somos parte integrante da criação e, como tal, experimentamos os efeitos causais do Todo. Assim, não devemos nos afligir ao sujarmos o pé ao entrar na lama, ou ao sacrificarmos um dos órgãos para o bem do corpo.

4 Considerações finais

Por um lado, a força divina ativa mantém tudo em conformidade com sua ordem, preservando a estrutura do Cosmos ao fornecer as ferramentas adequadas a cada ser. No entanto, esse mesmo Deus, em seu desenvolvimento e na nutrição necessária para a criação de outro ordenamento, desagrega o conjunto de corpos, fazendo com que o Cosmos se degenere em *akosmia*. Assim, a *ekpyrosis* pode ser entendida como o resultado da *boulesis* de um Deus que, diante da ‘impossibilidade’ de preservar sua criação ao impedir seu desgaste devido às interações e à sua completude, faz com que todas as coisas retornem a si para, em seguida, entregá-las novamente ao vazio, em um ciclo eterno. Por isso, mesmo em desarmonia, os estoicos viam o Cosmos como racional. E, sendo assim, o mal do Cosmos é seu desgaste natural pela ausência de umidade. Entretanto, é legítimo afirmarmos que a alma humana, igualmente necessitada de umidade, é afetada pelo poder crescente do Fogo artífice, levando-a à subversão da ordem racional dentro de si, a qual, por sua vez, faz surgir as emoções.

Referências

- AÉCIO (PSEUDO-PLUTARCO). *Plutarch's Morals*. William W. Goodwin (ed.) Cambridge. Press Of John Wilson and son. 1874.
- AULO GÉLIO. *The Attic Nights of Aulus Gellius*. With An English Translation. John C. Rolfe. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1927.

- DINUCCI, A. *A Relação Entre Virtudes e Vícios e Paixões Boas no Estoicismo*. Prometeus, Jornal de Filosofia: Sergipe, 2019.
- DINUCCI, A. *Introdução ao Manual de Epicteto*. 3ª. Edição. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.
- DINUCCI, A. *Apresentação e Tradução dos Fragmentos Menores de Caio Musônio Rufo*. Marília: Transformação, 2012. v. 35, n. 3.
- DINUCCI, A. Epicteto: *Seis Diatribes Teológicas*, em Anais de Filosofia Clássica, vol. VIII nº 16, 2014.
- DINUCCI, A. *Manual Moderno do estoicismo: a visão estoica do mundo*. Campinas: Editora Auster, 2024.
- DINUCCI, A. *O Encherídon de Epicteto*. 2ª. Edição. Aracaju: Infographics, 2021.
- DINUCCI, A. *Persuasiveness Epictetus' Search for Essences through Appearances*, paper unpublished.
- DINUCCI, A; NASCIMENTO, Joelson. *Phobos e Eulabeia em Epicteto*, Obra não publicada.
- DINUCCI, A; CABECEIRAS, A. (org.). *A Tríade do Guerreiro Estoico*. São Cristóvão: EdiUFS, 2011.
- DINUCCI, A; JULIEN, A. *Epicteto: Testemunhos e Fragmentos*. São Cristóvão: EdiUFS, 2008.
- DIOGENES L. *Lives of eminent philosophers*. Trad.by R. D. Hicks. Harvard: Loeb Classical Library, 1972.
- EPICTETUS. *Discourses*. Volume, II. Translation by R. D. HARD, Oxford Worlds Classics: 2014.
- EPICTETUS. *As Diatribes de Epicteto*. Tradução de Aldo Dinucci, Imprensa da Universidade de Coimbra: Coimbra, 2020.
- EPICTETUS. *Encheiridion*. Tradução de Dinucci, A.; Julien, A. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.
- ESTOBEU. *Florilegium*, vol I e II. Translation, introduction and notes by Augustus Meineke (ed.). Lipsiae, Taubner, 1885.
- LONG, A. A. *Soul and Body in Stoicism: Phronesis*, Vol. 27, No. 1, 1982.
- LONG; SEDLEY. *Hellenistic Philosophers*, vol I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a.

- LONG; SEDLEY. *Hellenistic Philosophers*, vol II. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a.
- MARCOS AURÉLIO, *Meditações*, Tradução de Aldo Lopes Dinucci, Companhia da Letras: São Paulo, 2024.
- POSIDONIUS, *The Translation of The Fragments*, III. Translation by I. G. Kidd: Cambridge University Press, 1999
- PLUTARCO. *Moralia*, Volume XIII: Part 2: Stoic Essays. Trad. Cherniss, Harold. Harvard: Loeb, 1976.
- RADICE, Roberto. *Stoici antichi: tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2002.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism*. Translation by The Rev. R. G. Harvard University Press: London, 1976.
- SIHVOLA, J., ENGBERG-PEDERSEN, Troels, *Introduction, in the Emotions in Hellenistic Philosophy*, Kluwer Academic Publishers: 2010.
- SORABJI, R. *Emotion and peace of mind*. Oxford: Oxford press, 2010.
- SORABJI, R. *Zeno and Chrysippus on emotion*. IN: *Zeno of Citium and His Legacy. The Philosophy of Zeno*. Theodor Scaltzas (ed.). Lanarca: The Municipality of Larnaca, 2002.
- TIELEMAN, T. *Chrysippus on affections*, vols 1 & 2. Leiden: Brill, 2003.
- TIELEMAN. *Galen and Chrysippus on the soul*. Brill: Leiden, 1996.
- VOELKE, A-J. *L'Idée de volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses Wiesbaden: Steiner. Hermes Einzelschriften 32.

Estudo sobre a força da alma no estoicismo¹

Danilo Ulhano Patutti²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.228.04>

1 Introdução

Segundo Zenão de Cítio, as excelências primárias são conhecimentos e técnicas organizadas por teoremas. No entanto, existem outras excelências que não são conhecimentos, nem técnicas e nem organizadas por teoremas, a saber: a saúde, a beleza, a unidade e a força da alma. Elas são definidas como capacidades (*dynamis*) que resultam de exercício (*askesis*). Ário Dídimo, doxógrafo que legou registrado o pensamento de Zenão, não explica como seriam esses exercícios. Do mesmo modo, ele registra as definições das excelências primárias, mas não as explica enquanto técnicas. A presente pesquisa considera que o conceito de *força da alma* (*he tes psykhēs iskhys*) contribui para a compreensão da prática filosófica estoica por três razões.

Em primeiro lugar, porque a finalidade da filosofia é a excelência, isto é, a formação de uma alma harmoniosa em relação a si mesma e em relação ao Cosmos. Essa formação exige tanto o esforço para conhecer a Natureza (assentir a juízos verdadeiros) quanto o esforço para transformar a si mesmo (ordenar os impulsos interiores). Em segundo

¹ O presente trabalho é um estudo em andamento a respeito da noção estoica de *areté* fundamentada na *askesis*, isto é, no exercício e no treinamento.

² Doutorando em Filosofia (PPGμ-UnB), Mestre em Educação (USP), bacharel e licenciado em Filosofia (USP). E-mail: patutti.danilo@gmail.com

lugar, os teoremas também precisam ser exercitados. Epicteto de Hierápolis lança luz sobre a prática dos teoremas demonstrando como se exercitar a partir das situações mais fáceis às mais difíceis. Para ele o progresso na formação filosófica é fundado sobre o exercício. Em terceiro lugar, a prudência (*phronesis*) é definida em termos teóricos e práticos muito próximos à definição de força da alma.

A tese estoica da inseparabilidade das excelências identifica a *phronesis* com a própria sabedoria (*sophia*). Nesse sentido, parece haver uma relação estreita entre a *força da alma* e o exercício filosófico. Em síntese, primeiro apresentar-se-á as definições do primeiro estoicismo para a excelência, as excelências primárias e as excelências que são capacidades. Segundo, apresentar-se-á a sua definição de *episteme* e a definição de Epicteto para *dogma*. Terceiro, expor-se-á a definição e a aplicação do Teorema Ontológico, isto é, a regra de vida fundamental para Epicteto. E, finalmente, comentar-se-á sobre as possíveis relações entre a *força da alma* e a transformação interior necessária para a formação de uma alma harmoniosa.

2 O conceito de excelência

Segundo o estoicismo, a finalidade da vida humana é aprender a viver um modo de vida em conformidade com a natureza e isso se alcançaria pela realização da natureza humana, a saber, pela educação e pelo desenvolvimento dos impulsos naturais da alma em direção à verdade e ao bem. Segundo os estoicos, a alma humana possui um impulso natural para a verdade e para o bem, no entanto, esse impulso precisa ser orientado por um processo educativo que ensina o sujeito a cultivar um desenvolvimento harmonioso de todos os seus impulsos. Para se viver em conformidade, ou melhor, em harmonia com a natureza é preciso cultivar uma alma harmoniosa que é equivalente a uma alma excelente.

A excelência (ἀρετή) é definida pelos estoicos como uma “a disposição harmoniosa da alma consigo mesma, no que concerne à totalidade da vida” (τὴν ἀρετὴν διαθέσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον³). Ou seja, a excelência é definida em termos de harmonia interior da alma consigo mesma e em relação à totalidade da vida humana e de toda a vida existente na natureza. Nesse sentido, a finalidade da educação filosófica é o desenvolvimento de uma disposição perfeitamente harmoniosa da alma: isso significa um estado interior no qual todos os impulsos da alma estão em harmonia entre si e em conformidade com os acontecimentos exteriores, e em nenhum momento entram em contradição a respeito de nada na vida.

Os estoicos compreendem a excelência tanto como um fim quanto como um meio. Por um lado, a excelência é o fim último da vida humana, é o viver em harmonia consigo e com a natureza. Por outro lado, a excelência também é considerada um meio para atingir a finalidade da vida humana, na medida em que há excelências que são conhecimentos e técnicas, e há excelências que embora não sejam nem conhecimentos nem técnicas são capacidades resultantes do exercício. Os estoicos dividem e subdividem a excelência em excelências primárias e subordinadas, atribuindo a cada uma delas um conhecimento específico e uma função, mas todas possuem o mesmo fim.

Τῶν δ' ἀρετῶν τὰς μὲν εἶναι πρώτας, τὰς δὲ ταῖς πρώταις ὑποτεταγμένας· πρώτας δὲ τέτταρας εἶναι, φρόνησιν, σωφροσύνην, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην. Καὶ τὴν μὲν φρόνησιν περὶ τὰ καθήκοντα γίνεσθαι· τὴν δὲ σωφροσύνην περὶ τὰς ὁρμὰς τοῦ ἀνθρώπου· τὴν δὲ ἀνδρείαν περὶ τὰς ὑπομονάς· τὴν δὲ δικαιοσύνην περὶ τὰς ἀπονεμήσεις (Arius Didymus 5b2.1-5).

Das excelências, algumas são primárias, outras às primárias são subordinadas; as primárias são quatro, prudência, temperança, coragem e justiça. E a prudência concerne aos atos adequados. A temperança

³ Arius Didymus 5b1.15. De agora em Diante esse autor será referenciado apenas como A.D.

concerne aos impulsos do humano. A coragem concerne a atos de resistência. A justiça concerne à distribuição.

Πασῶν δὲ τούτων τῶν ἀρετῶν τὸ τέλος εἶναι τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν· ἐκάστην δὲ τούτου διὰ τῶν ἰδίων παρέχεσθαι τυγχάνοντα τὸν ἄνθρωπον. Ἔχειν γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὐρεσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις (A.D. 5b3.1-5).

O fim de todas essas excelências é viver seguindo a natureza; cada uma delas, através das suas peculiaridades, permite ao homem atingir esse fim. Pois, por natureza, o homem tem um ponto de partida para a descoberta da ação apropriada, para a estabilidade dos impulsos, para a persistência e para a partilha.

Πάσας δὲ τὰς ἀρετάς, ὅσαι ἐπιστῆμαί εἰσι καὶ τέχναι, κοινὰ τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος ... διὸ καὶ ἀχωρίστους εἶναι· τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν (A.D. 5b5.1).

Mas todas as excelências, na medida em que são conhecimentos e técnicas, possuem teoremas e finalidade em comum ... pelo que são inseparáveis; pois quem possui uma, possui todas, e quem pratica uma, pratica todas.

As excelências possuem finalidade em comum e são inseparáveis porque a excelência, enquanto uma disposição harmoniosa da alma é um estado ontológico, ou se preferir, um grau de ser, já que esse estado harmonioso é inalterável, permanente e constitutivo da qualidade moral da pessoa. Vale destacar que somente o sábio possui a excelência e a sua figura serve aos praticantes de filosofia como uma meta, uma referência ideal de direção de vida. Das excelências primárias, a saber, prudência, temperança, coragem e justiça, os estoicos derivam uma série de outras excelências subordinadas. As excelências consideradas conhecimentos e técnicas possuem teoremas, isto é, modos de aplicação ou modos de praticá-las. Infelizmente não temos registros dos teoremas dessas excelências, mas felizmente temos registros acerca do que viriam a ser a partir do teorema ontológico de Epicteto a ser

discutido adiante. Ainda segundo a tese da inseparabilidade das excelências, mesmo as primárias são todas derivadas da excelência da “prudência” (σωφροσύνη) pelo qual ela é identificada com a sabedoria (*sophia*). Por isso, do ponto de vista do exercício, quem pratica uma, pratica todas. Sem entrar no mérito das derivações das excelências, vamos apresentar as definições das excelências primárias e dar especial atenção à definição da excelência da prudência.

Φρόνησιν δ' εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων, ἣ ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων φύσει πολιτικοῦ λογικοῦ ζώου ... σωφροσύνην δ' εἶναι ἐπιστήμην αἰρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων· δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἐκάστω· ἀνδρείαν δὲ ἐπιστήμην δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων· (A.D. 5b1.1).

Prudência é conhecimento do que é preciso fazer, do que é preciso não fazer e dos neutros, ou o conhecimento dos bens e dos males e dos neutros do animal por natureza racional e político.... Temperança é conhecimento do que é preciso escolher e evitar e dos neutros; justiça, conhecimento da distribuição do que é merecido a cada um; coragem, conhecimento das coisas que amedrontam, das que não amedrontam e das neutras.

A definição de prudência como o “conhecimento do que é preciso fazer, não fazer e nem um e nem o outro, ou ainda, o conhecimento dos bens e dos males e dos indiferentes” é recorrentemente identificada com a própria definição de sabedoria, na medida em que temos aí a definição mais geral sobre o necessário e suficiente para saber bem viver uma vida humana plena, ou seja, o conhecimento dos verdadeiros bens, males e indiferentes, e em especial, dos meios para ser e agir em conformidade a esse conhecimento. Nesse sentido, é-nos dada a definição de sabedoria e de prudência, mas do ponto de vista da técnica não temos uma descrição de um modo de aplicação, ou seja, não temos indicações de como praticá-la nem somos mais prudentes nem sábios com a leitura dessa definição.

A seguir, vamos apresentar as definições das excelências que não são nem conhecimentos nem técnicas, mas capacidades resultados do exercício sem, contudo, termos explicações nem exemplos sobre como seriam esses exercícios. As citações a seguir vão mencionar cinco dessas excelências, a saber, grandeza de alma, força da alma, saúde da alma, unidade da alma e beleza da alma. Interessa-nos, em particular, o conceito de força da alma.

Τῶν δὲ ἀρετῶν τὰς μὲν ἐπιστήμας τινῶν καὶ τέχνας, τὰς δ' οὐ. Φρόνησιν μὲν οὖν καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν ἐπιστήμας εἶναι τινῶν καὶ τέχνας· μεγαλοψυχίαν δὲ καὶ ῥώμην καὶ ἰσχὺν ψυχῆς οὐτ' ἐπιστήμας τινῶν εἶναι οὔτε τέχνας (A.D. 5b).

Das excelências algumas são conhecimentos e técnicas de certas coisas, outras não. Assim, por um lado, prudência, temperança, justiça e coragem são conhecimentos e técnicas de certas coisas; por outro lado, grandeza de alma, força e poder da alma nem são tipos de conhecimentos, nem de técnicas.

Ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς τελείας εἶναι ... περὶ τὸν βίον καὶ συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων· ἄλλας δὲ ἐπιγίνεσθαι ταύταις, οὐκ ἔτι τέχνας οὐσας, ἀλλὰ δυνάμεις τινάς, ἐκ τῆς ἀσκήσεως περιγιγνομένης, οἷον τὴν ὑγίειαν τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἀρτιότητα καὶ τὴν ἰσχὺν αὐτῆς καὶ τὸ κάλλος (A.D. 5b4.1).

... as citadas excelências <primárias> são perfeitas ... no que concerne à vida e organizadas através de teoremas; mas há outras adicionadas a essas, não sendo ainda técnicas, mas certas capacidades que resultam de exercício, como a saúde da alma, a sua unidade, a sua força e a sua beleza.

(T1)

Ὡςπερ γὰρ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν εὐκρασίαν εἶναι τῶν ἐν τῷ σώματι θερμῶν καὶ ψυχρῶν καὶ ξηρῶν καὶ ὑγρῶν, οὕτω καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ὑγίειαν εὐκρασίαν εἶναι τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων. [10] Καὶ ὁμοίως ὥςπερ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόπος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόπος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μή. Ὡςπερ τε τὸ κάλλος τοῦ σώματός ἐστι συμμετρία τῶν μελῶν καθεστώτων αὐτῷ πρὸς ἄλληλά τε καὶ πρὸς τὸ ὅλον, [15] οὕτω καὶ τὸ τῆς ψυχῆς κάλλος ἐστὶ συμμετρία τοῦ

λόγου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ πρὸς τὸ ὅλον τε αὐτῆς καὶ πρὸς ἄλλα (A.D. 5b4.5-15).

... assim como a saúde do corpo é a moderação do calor, do frio, da secura e da umidade no corpo, do mesmo modo, a saúde da alma é a moderação das opiniões na alma. [10] E igualmente, como a força do corpo é o tônus apropriado nos nervos, do mesmo modo, a força da alma é o tônus apropriado no julgamento e no agir ou não. Também como a beleza do corpo é a simetria dos lábios, como são ordenados em relação um com o outro e também em relação ao todo. [15] Do mesmo modo, a beleza da alma é a simetria da razão e das suas partes em relação ao todo e também em relação umas com as outras.

Primeira consideração: há excelências que são conhecimentos e técnicas organizadas por teoremas. Segunda consideração: há excelências que não são nem conhecimentos nem técnicas, mas capacidades (*dynameis*) que resultam de exercício (*askesis*). As primeiras são as excelências primárias: prudência, temperança, coragem e justiça. As segundas são as excelências denominadas grandeza (μεγαλοψυχία) e unidade de alma (τὴν ἀρτιότητα), que não nos são dadas as definições, e a beleza (τὸ κάλλος), a saúde (τὴν ὑγίειαν), o poder e a força (ῥώμην καὶ ἰσχύον) da alma. As segundas não são organizadas em teoremas porque não são conhecimentos nem técnicas, mas resultam do exercício daquelas primeiras excelências que, por sua vez, estão organizadas em teoremas, isto é, em modos de aplicação. Por exemplo, a saúde da alma é definida como “a moderação das opiniões”, portanto é o exercício de exame e de correção das opiniões falsas que irá cultivar a saúde da nossa alma⁴.

A título de observação, a palavra traduzida como “moderação” é *eukrasia* que é formada pelo prefixo *eu*, “bom”, e o substantivo *krasis*, “mistura” ou “combinação”. Portanto, a saúde da alma pode ser entendida literalmente como “a boa combinação das opiniões”. Com efeito, a saúde, ou a falta dela, resultaria da relação entre as opiniões enraizadas na alma, se estão em harmonia ou em desarmonia umas em relação

⁴ Epicteto utiliza 43 vezes o termo *hugie* (saúde) entre formas substantivadas, adjetivadas, adverbiais, verbais e participios.

às outras; se são falsas, logo são contraditórias e conflitantes, se são verdadeiras, logo são coerentes e consistentes. Nesse sentido, podemos entender os conceitos de “beleza e unidade de alma” quanto à dinamicidade interna própria da alma humana. Na medida em que a totalidade dos seus movimentos for harmoniosa haverá simetria entre as partes e unidade de ação. Ao contrário, se os movimentos forem desarmoniosos haverá assimetria e falta de unidade de ação, ou seja, dissociação das suas operações internas em tendências opostas.

O conceito de força da alma é definido como “o tônus suficiente no julgar e no agir ou não” (ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μῆ). A força da alma não é um conhecimento nem uma técnica, portanto não é o caso de ser uma excelência organizada em um teorema. Mas é definida como sendo uma *dynamis* resultante de *askesis*. A sua explicação física está no conceito de *tonos*, pois ela é uma tensão, mas não qualquer tensão e sim uma “tensão suficiente”, ou “apropriada”, é uma tensão ἱκανός. Além da passagem anterior retirada da obra de Ário Dídimo, *Epítome de ética estoica*, há uma passagem de Plutarco na qual ele afirma citar *ipsis litteris* as palavras de Cleantes de Assos acerca do conceito de força da alma, vejamos:

(T2)

ὁ δὲ Κλεάνθης ἐν Ὑπομνήμασι Φυσικοῖς εἰπὼν ὅτι ‘πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστὶ, καὶ ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος’ ... ‘ἢ δ’ ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος, ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς φανέουσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν, ὅταν δ’ ἐπὶ τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη· περὶ δὲ τὰς αἰρέσεις καὶ ἐκκλίσεις σωφροσύνη (SVF, I, 563).

O Cleantes diz no *Comentário à física* que “o tônus é uma pulsação do fogo, e quando se torna suficiente na alma para realizar as coisas que sobrevêm, <se> chama força e poder” ... “Esta força e poder, quando se realizam juntos em situações que exigem perseverança, é autogoverno; nos casos que exige suportar, é coragem; nos casos <que exigem julgar> valores, é justiça; nos casos <que exigem> escolhas e repulsas é temperança.

Retomemos ambas as passagens. Na primeira passagem (T1) a força da alma é “o tônus suficiente no julgar e no agir ou não” (ή τῆς ψυχῆς ἰσχύς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μὴ). Na segunda passagem (T2) quando o tônus da alma é “suficiente para realizar as coisas que sobrevivem” (ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα) é denominado de força e poder (ἰσχύς καὶ κράτος). Ambas as passagens (T1 e T2) concordam que a força da alma seja um tônus suficiente (τόνος ἱκανός) e em seguida, elas se complementam para compor uma definição mais completa: a força da alma é o tônus suficiente (T1 e T2) no julgar e no agir ou não, (T1) para realizar as coisas que sobrevivem à alma (T2). Relembremos a definição de prudência: “é o conhecimento do que é preciso fazer, do que é preciso não fazer e dos neutros, ou o conhecimento dos bens e dos males e dos neutros do animal por natureza racional e político” (Φρόνησιν δ’ εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων, ἢ ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων φύσει πολιτικοῦ λογικοῦ ζώου). Temos aqui uma proximidade muito grande entre as definições de força da alma e de prudência. Por um lado, para realizar as coisas que sobrevivem à alma segundo a natureza, é preciso ter o conhecimento dos verdadeiros bens e males e dos indiferentes. Por outro lado, para obter e viver segundo esse conhecimento é necessário ser capaz de julgar corretamente as representações que incidem incessantemente na alma. Poderíamos elaborar uma terceira definição para a força da alma deste modo (C): é quando o tônus da alma tem condições de no instante da incidência das representações de avaliá-las e de julgá-las segundo critérios naturais e racionais, para assentir ou suspender o assentimento quando for o caso, e assim, de agir de modo apropriado (*kathékonta*).

Desse modo, destacamos dois aspectos: primeiro, a força da alma ocorre quando está em condição de suficiência para *fazer*, isto é, quando há uma força ou um esforço de mobilização pronto para a ação. E segundo, quando o esforço é apropriado e suficientemente exercitado

a alma manifesta um poder, *κράτος*, ou seja, o poder de efetivamente fazer aquilo que a alma mesma determinou a si mesma a fazer, ou seja, o poder de se esforçar para fazer. Nesse sentido, podemos entender que a força da alma seja o *esforço* de e que o seu poder seja o de *fazer*, quando efetivamente determina o valor e a ação daquilo que faz. Mas qual é a relação com a prudência? A prudência é o conhecimento dos bens e dos males e dos indiferentes, do que é preciso fazer, não fazer e dos neutros. E igualmente conhecemos as definições dos verdadeiros bens como sendo os bens morais e que devemos sempre atuar em sua direção para cultivar a felicidade, a tranquilidade, a serenidade e tantas outras virtudes. Contudo, ainda assim, não temos uma alma perfeitamente harmoniosa e sem perturbações porque não temos a *força* nem o *poder* para nos *esforçarmos* o *suficiente* a ponto de *fazermos* isso. Por essa razão, a noção de progresso e o Teorema Ontológico de Epicteto são fundamentais porque lançam luz sobre o como exercitar a força da alma e o que, aos poucos, podemos fazer para progredir no caminho da sabedoria.

3 O conceito de *dogmata* de Epicteto e o seu teorema ontológico

Epicteto ensina que além de examinar as representações que incidem ininterruptamente na alma, é necessário examinar as nossas próprias opiniões porque elas influenciam o nosso julgamento sobre as representações. A palavra *dogma* para Epicteto significa “qualquer opinião ou crença assentida pela razão, seja boa ou má, filosófica ou não”⁵. Por isso, nesse contexto, as opiniões (*dogmata* no plural) podem ser entendidas como crenças ou princípios porque são as opiniões enraizadas na nossa mente. Se faz necessário o autoexame das opiniões porque, afirma Epicteto, todo ser humano tem como “a causa do agir a opinião” (*Diss.* 3.9.3. *παντὶ γὰρ αἴτιον τοῦ πράσσειν τι δόγμα*). Portanto,

⁵ p. 62-63 *Phan., phaino e dogma em Epic.*

corrigindo as nossas opiniões corrigiremos as nossas ações. Segundo Dinucci, os

... *dogmata* bons (certos) adicionam valor ao indivíduo e retiram valor das coisas externas; enquanto *dogmata* ruins (errados) adicionam valor às coisas externas e retiram valor das coisas internas. Os *dogmata* são medidos pelo modo que eles avaliam as coisas: maus *dogmata* avaliam as coisas externas como boas ou más; bons *dogmata* avaliam as coisas externas como indiferentes; maus *dogmata* subestimam as coisas internas; bons *dogmata* avaliam as coisas internas como boas ou más (p. 65 *Phan., phaino e dogma em Epic*).

A dificuldade de sempre formular bons *dogmata*, ou seja, *dogmata* que avaliam as coisas externas como indiferentes e as coisas internas como boas ou más, está no fato de que somos influenciados a considerar as coisas externas também como sendo boas ou más. A nossa sociedade e os nossos concidadãos nos “lembram” disso todos os dias. Daí decorre a importância de se exercitar, sempre e em todo lugar, na aplicação dos princípios filosóficos às situações particulares da vida. É insuficiente conceber a distinção entre os bens, os males e os indiferentes, pois é indispensável saber vivê-los nas situações concretas.

Os *theorémata*/teórema são ferramentas do pensamento para a aplicação dos princípios fundamentais do Estoicismo às realidades particulares, elucidando e demonstrando logicamente as medidas para a ação (*kanón*) inscritas na Natureza, que precisam ser descobertas pelos seres humanos. É um conhecimento que tem uso prático, como a receita de um bolo. Para ajustar as pré-noções (*prólepsis*) e os princípios gerais às realidades particulares é preciso um trabalho de reflexão que é, por sua vez, realizado pelo *teórema*. ... Os *theorémata* têm a função de corrigir as opiniões (*dógmata*) e de impedir o assentimento a falsas opiniões, pois a causa (*aítios*) das ações dos seres humanos são as suas opiniões, logo, corrigindo-se as opiniões corrigem-se as ações (*diss.3.9.1-6*). Podemos compreender nos *theorémata* a aplicação prática da técnica da excelência, isto é, o como fazer uso prático do conhecimento teórico da excelência (p. 23-24 *Patutti, dissertação*).

O Teorema Ontológico, por sua vez, é a distinção entre o que é “nosso encargo” (*eph’ hemîn*) e o que não é “nosso encargo” (*ouk eph’ hemîn*)⁶. É uma distinção ontológica da realidade entre o que de fato podemos governar – as nossas ações e o valor do nosso caráter – e o que não podemos assegurar de maneira definitiva – as coisas externas. Por isso, o exame das representações e das nossas opiniões a partir dessa distinção nos permite corrigir os juízos de valor a que assentimos erroneamente, de modo a retirar o valor das coisas externas e considerá-las indiferentes, e considerar como boas ou más somente as operações internas da alma. Por essa razão Epicteto afirma que somente os *dogmata* bons podem tornar uma alma segura e inexpugnável (4.5.26), ou seja, somente os *dogmata* que estão de acordo com o Teorema Ontológico e, portanto, de acordo com a Natureza. Nesse sentido, esse teorema é concebido como a regra fundamental de vida.

Essa distinção tão aparentemente simples e fácil de ser concebida e aplicada tem, na verdade, um papel primordial para o praticante de filosofia estoica. Primeiro porque corrige as opiniões segundo a Natureza. Segundo porque é o seu exercício que cria condições para o progresso no caminho da sabedoria através da aquisição de cognições (*katalepsis*) na medida em que assentimos a opiniões verdadeiras. E, finalmente, porque apreender cognições implica em uma transformação do estado (*hecin*) da alma e, ao mesmo tempo, o fortalecimento da força da alma⁷.

Por um lado, é comum entre os estoicos a afirmação de que não há meio termo nem progresso da passagem da ignorância à ciência e do vício à excelência: Ou se tem ciência e excelência ou se é ignorante e vicioso. De fato, podemos compreender esse princípio se temos em consideração somente as excelências primárias, àquelas que são conhecimentos e técnicas, acerca das quais quem pratica uma pratica todas,

⁶ Diss.1.7.1: τὴν χρῆσιν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασίαις, τὰ δ’ ἄλλα οὐκ ἐφ’ ἡμῖν.

⁷ Cf. Patutti, p. 26-27.

quem tem uma tem todas e que, em última instância, coincidem com a própria definição de excelência como sendo um estado harmonioso da alma consigo mesma e com a totalidade da vida. A posse da excelência representa uma completa e definitiva transformação do ser e do viver: sai-se de um estado de alma perturbado e conflituoso para um estado harmonioso, no qual vive-se em uma relação plena com o Cosmos.

Por outro lado, se consideramos a excelência da força da alma que é uma *dynamis* que resulta de *askesis*, o progresso é necessariamente pressuposto. Caso contrário, não faria sentido se exercitar ou bastaria se exercitar uma única vez e garantir para sempre “o tônus suficiente no julgar e no agir ou não, para realizar as coisas que sobrevêm à alma”. Com efeito, parece mais provável que a força e o poder da alma sejam tal como a força dos músculos do corpo, com relação aos quais precisamos nos exercitar incontáveis vezes e de modo disciplinado, repetitivo, para aos poucos progredir no aumento da sua capacidade e colher os frutos de um novo poder desenvolvido. Portanto, embora esporádicos atos de prudência não constituam uma alma prudente e excelente, eles indicam a atividade da excelência da força da alma que, por sua vez, pode continuar a progredir e tornar os atos de prudência cada vez menos esporádicos.

3.1 A *episteme* e a força da alma

A seguir, vejamos como a definição de ciência (*episteme*) traz em si a noção de força: “... a *episteme* é uma cognição inabalável, firme e inalterável pelo *logos*, a *doxa* é um assentimento falso e fraco, a cognição está no meio delas, a qual é assentimento a uma representação compreensiva” (...ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν, δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν, κατάληψιν δὲ τὴν μεταξὺ τούτων, ἥτις ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις)⁸. Com efeito, a ciência é

⁸ SVF, II, 90.

uma apreensão da realidade caracterizada por uma *firmeza inabalável* absolutamente *inalterável* por qualquer razão que seja, porque a posse do conhecimento é permanente. Enquanto a opinião (*doxa*) é fraca e por isso mutável, maleável e instável. A noção de força está presente tanto na concepção de ciência quanto na de opinião. Vejamos abaixo mais uma passagem:

... ἐπιστήμην σύστημα ἐκ καταλήψεων τοιούτων, οἷον ἡ τῶν κατὰ μέρος, λογικὴ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλως δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλως δὲ ἔξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἣν τινὰ φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι (SVF, III, 112 = LS 41 H).

... a ciência é um sistema de cognições <inabaláveis e inalteráveis pelo *logos*>, tal qual aquelas <cognições> racionais acerca das partes que existem no sábio. Outra <definição> é um sistema de *epistemai* técnicas tendo uma firmeza por si mesma, como têm as excelências. Outra <definição> é um estado imodificável pelo *logos* capaz de receber as representações que, segundo dizem <os estoicos>, reside no tónus e na *dýnamis*.

Definitivamente somente o sábio possui a *areté* e a *episteme*. Mas vale notar como a própria definição de ciência e de excelência e, portanto, a descrição da alma e do estado interior do sábio é marcada pela noção de força pelas ideias de firmeza, inabalável, inalterável e imodificável. O conhecimento, ou a ciência, que somente o sábio detém é um conjunto sistemático, consistente e harmonioso de todas as suas cognições que o tornam seguro, firme, sólido e inalterável pela razão. Nós também temos cognições, mas temos, ao mesmo tempo, opiniões (*doxai*), ou seja, assentimentos falsos e fracos que tornam o nosso sistema de crenças contraditório, inconsistente, fraco e débil⁹. A passagem acima oferece uma definição de ciência onde explicita ambas as noções

⁹ Cf. SVF, III, 448, a ignorância é assentimento *metaptotiken* e *asthne*...o sábio não é *asthene*, mas *asfalos* e *bebaios*. Cf. Em SVF, II, 117, Cícero diz que a ciência é *stabilis* e *immutabilis*.

de força e de capacidade dinâmica, remetendo à ideia de esforço. Na última definição é dito que a ciência é um estado (ἔξις) imodificável da alma devido ao seu *tonos* e capaz de receber as representações devido à sua *dynamis*.

Sem entrar em detalhes, vê-se aí o resultado dos dois fatores do conhecimento: primeiro, se verdadeiro ou falso, isto é, se deriva de algo verdadeiro ou não. Um fator propriamente epistemológico. Em segundo lugar, a marca própria da cognição, a saber, a evidência e a força de *intensidade* (*éntonos*) dessa evidência. O segundo fator é subjetivo, quer dizer, ocorre interiormente ao sujeito segundo um certo grau de tensão na sua alma. Esse fator subjetivo de critério de verdade se deve ao fato da atividade sensorial, segundo os estoicos, ser fundada na ação do tónus do *pneuma* que constitui e permeia a alma racional. Nesse sentido, a qualidade da sensação, a sua precisão e a sua fidelidade dependem de um certo grau de tensão do *pneuma*. O *pneuma* é o princípio automotriz da alma humana e na medida em que a ciência e a sua excelência, ou seja, a realização da sua natureza plena reside, em última instância, em um *tonos* e *dynamis* inalterável, sólido, seguro e harmonioso, isso significa que a alma somente realiza a sua natureza quando se apresenta ao mundo segundo a sua “forma própria”, isto é, segundo a força de tensão interna suficiente e necessária para determinar a excelência da qualidade dos atos aos quais preside. É como se a alma precisasse alcançar uma certa tensão que lhe fosse própria e que correspondesse à realização da sua natureza. Em outras palavras, a alma do sábio possuiria uma tensão que estaria em harmonia com a tensão da Natureza. A auto motricidade da alma lhe garante o princípio de autodeterminação e de autogoverno, pois autora de todos os seus movimentos interiores, com esse poder automotriz ela se subtrai às influências do mundo exterior e determina a si mesma¹⁰. A alma

¹⁰ Cf. Voelke, p. 16-17.

não realiza plenamente a sua qualidade ou disposição própria senão quando sua tensão é suficiente. Quando esse é o caso, seu dinamismo interno é *eutonia* engendrando uma boa disposição (*euecia*). Então, se manifesta uma força que deve ser concebida por analogia à força do corpo. ... Do fato que a tensão determina as qualidades da alma, toda variação intensiva é ao mesmo tempo variação qualitativa, dito de outra maneira, a força é ao mesmo tempo forma (Voelke, p. 16).

O que é confirmado pela passagem seguinte, enquanto fonte primária, segundo a qual a alma comporta “uma forma própria (*eidous idiou*), isto é, uma razão, uma capacidade (*dynamis*) e, dizem os estoicos, uma tensão (*tonos*)¹¹. Por essa razão, o sábio é caracterizado por uma tensão especial da sua alma, ou se quiser, uma força da alma que sustenta única e exclusivamente uma única necessidade, um único propósito, a saber: a virtude. É precisamente essa tensão que lhe confere uma força moral inabalável, que lhe denota uma vontade inflexível¹². No Cosmos estoico não há espaço para a ausência de movimento, absolutamente tudo e em todos os níveis há movimento. Portanto, a passividade não é ausência de movimento, mas movimento contrário à harmonia, movimento de dissociação, de segmentação, de separação e de desordem. Não há nada estático na realidade estoica, e uma coisa somente se sustenta de determinada forma, ou em determinada direção, por causa do grau de tensão oriundo do seu interior. Esse tônus, por sua vez, determina a força e a permanência, ou seja, o tempo de duração de um estado. Segundo os estoicos, o próprio tempo de sobrevivência da alma separada do corpo dependeria da força da alma antes da separação de ambos¹³.

¹¹ SVF, II, 785.

¹² Cf. Voelke, p. 6.

¹³ O tempo de sobrevivência da alma separada do corpo depende da força da alma (cf. SVF, II, 810).

4 Considerações finais

O exercício de exame das representações segundo o critério do Teorema Ontológico exige um esforço da alma, tanto de atenção quanto de vontade, pois é um esforço de constatação da incidência da representação sobre nós mesmos e um esforço de retenção do impulso do assentimento irrefletido, para que possamos examinar o valor de verdade daquilo que nos chega. Ou seja, a prática do exame das representações é uma maneira de exercitar a força de atenção que, por sua vez, é necessária para a progressão no próprio exame das representações. Começa-se o exame sobre representações simples e fáceis de serem suportadas, como por exemplo, um vaso que quebrou. Aos poucos passe-se ao exame de representações mais complexas, como a morte de um ente querido ou uma perda material significativa.

Para progredir no exame, ou seja, para ser capaz de não ser conduzido pelas representações sem antes examiná-las é necessário ter se treinado no exame das representações menos difíceis e duras, de modo que a força da alma foi se fortalecendo aos poucos. Relembremos a definição de força da alma a que chegamos previamente, a saber: a força da alma é quando o tónus da alma tem condições de no instante da incidência das representações de avaliá-las e de julgá-las segundo critérios naturais e racionais, para assentir ou suspender o assentimento quando for o caso, e assim, de agir de modo apropriado (*kathékonta*)

A capacidade de resistir à força da incidência das representações na alma é fundamentada no *tonos* da própria alma, isto é, na sua tensão. Segundo Epicteto nós podemos voluntariamente *tensionar* a nossa alma, ou seja, nos esforçar a prestar atenção e a resistir a pressão da tendência que as representações nos impelem¹⁴. Desse modo, esforçando-se para não ser conduzido de modo irrefletido e sem exame podemos aplicar os critérios do Teorema Ontológico distinguindo entre o

¹⁴ Epic. *Diss.* 4.12.

que está sob o nosso encargo e o que não está sob o nosso encargo. Fazendo a distinção poderemos julgar corretamente o valor moral daquilo que nos ocorre e a partir do correto julgamento de seu valor, ou seja, segundo a natureza, poderemos organizar os nossos impulsos interiores de maneira harmoniosa assim como agirmos de modo apropriado¹⁵.

Referências

- ÁRIO DÍDIMO. *Epitome of Stoic Ethics. Greek/English*. Ed. e trad. Pomeroy, A.J. Georgia: Society of Biblical Literature, 1999.
- ÁRIO DÍDIMO. *Ário Dídimo, epitome de ética estoica: 2.7.5A-2.7.5B*. Trad. Brito, R.; Dinucci, A. In: *Trans/Form/Ação*. v. 39, n. 2, p. 255-274, 2016.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Kury, M. Brasília: UnB, 1987.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers in Two Volumes*. Trad. Hicks, R.D. Londres: Loeb, 1989.
- DINUCCI, A. *Phantasia, phainomenon e dogma em Epicteto*. In *Anais do V Seminário Viva Vox*. p. 43-74 Aracaju: Infographics, 2018.
- EPICTETO DE HIERÁPOLIS. *As Diatribes de Epicteto, livro I. Tradução do grego, introdução e comentário*. Trad. Dinucci, A. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- EPICTETO DE HIERÁPOLIS. *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Editio Maior*. Ed. Schenkl, H. Leipzig: B.G Teubner, 1916.
- VOELKE, A-J. *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1973.
- VON ARNIM, H. (Ed.). *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I-IV. Berlin: De Gruyter, 2005.

¹⁵ DL. 7.110: *páthos* são movimentos irracionais e *para fusin* na alma, ou ainda, impulsos excessivos. Cf. SVF, 1.179. Cf. DL.7.115: enfermidades da alma são doenças acompanhadas de fraqueza (*astheneias*), doença é um desejo imaginário.

A Função Pedagógica da Imagem na *República* de Platão

Weriquison Corbani¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.228.05>

1 Introdução

Ao entrarmos em contato com a escrita e filosofia de Platão, logo somos surpreendidos pela notável presença de imagens² por meio das quais é tecida a teia de seu pensamento, que produz uma dialética que é arquitetada e emoldurada por uma linguagem metafórica, imagética, característica ao modo platônico de encaminhar as problemáticas que surgem na trama dialógica entre as personagens³.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vitória/ES, Brasil. Professor do Instituto Federal do Espírito Santo (IFES), Viana/ES, Brasil.

² A palavra “imagem” está sendo empregada, aqui, no sentido de linguagem figurada, aludindo à forma com que Platão a utiliza na *República* (517a), como instrumento pedagógico. F. M. Cornford, ao referir-se a imagens (como metáfora) faz uso do termo *imagery*, já quando se reporta a objetos sensíveis (como imagem visual), emprega o termo *image*, justamente por se tratar de coisas distintas (cf. Cornford, 1935. p. 201, 263). Para trazer clareza quanto ao emprego desses termos, segundo o dicionário “imagery” seria uma linguagem que produz imagens nas mentes das pessoas via leitura ou audição como, por exemplo, uma imagem poética. Ao passo que a palavra “image” é utilizada para designar uma cópia, ou seja, uma imagem ou Estátua de algo, como as imagens de animais e caçadores nas paredes das cavernas. (cf. Hornby, A. S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. 6th ed. Ed. Sally Wehmeier. Oxford & New York: Oxford University Press, 2000. p. 675).

³ Para uma leitura preliminar de Platão, recomendamos: “Kraut, R. *Introduction to the study of Plato* IN: Kraut, R. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992”; “Brisson, L. *Lectures de Platon*. Paris, 2000. Trad. em

Essa característica, muito peculiar em Platão, de compor Diálogos com elementos metafóricos utilizando-se de analogias a partir de imagens e mitos, pode ser notada em muitas de suas obras, e é consenso em muitos autores o acordo quanto à profundidade filosófica possível de ser encontrada em grande parte das imagens que compõem o *corpus* platônico⁴. Portanto, já é algo bem resolvido, para a tradição, interpretá-lo como alguém que evidencia especial apreço pela linguagem figurativa (Cornford, 1935, p. 212). Tal linguagem, ao instruir por imagens, configura uma pedagogia.

O Diálogo *República* (πολιτεία), objeto do estudo que se intenta desenvolver, é estruturado por significativo número de imagens, utilizadas como instrumento de orientação. No contexto da obra, a dialética se formula tendo como base de sustentação o pictórico, elementos figurados pelos quais tanto a *paidéia* quanto a gênese dos problemas vão surgindo. Elabora-se, a partir da imagem, uma ontologia e epistemologia que se descrevem pela investigação acerca do ser e dos modos do conhecer.

Português: Leituras de Platão. Trad. Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003"; "Crombie, I.M. *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. I, London: Routledge, 1962-3"; "Goldschmidt, Vitor. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. De Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002"; "Vlastos, G. (Ed.), *Plato I: collection of critical essays*. New York, D. & C., 1971"; "Cherniss, H., 'The Philosophical Economy of the Theory of Ideas', *American Journal of Philology* 57 (1936), 445-456". "Havelock, E. *Preface to Plato*. Harvard University Press. 1963". Uma importante interpretação da *República* continua sendo: Annas, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

⁴ Quanto ao apreço de Platão pelos mitos, explícito em suas obras, conferir: "Partenie, Catalin, *Plato selected myths*. New York: Oxford, 2004"; "Edelstein, L., *The Function of the Myth in Plato's Philosophy*. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No. 4, Oct., 1949"; "BRISSON, Luc, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004"; Mattéi, Jean François. *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris: PUF, 1996. Imagens clássicas tais como as do Sol, Linha Dividida e a da Caverna, favor conferir: *Rep.*, 507b-509d, 509d-511e, 514a-517c.

2 O Pireu como imagem do *Hades*

Na *República*⁵, a imagem (metáfora) cumpre tanto apresentar-nos o Diálogo enquanto tal, na sua feitura como obra literária (δημιουργία) – em seu arranjo não aleatório –, quanto apresentar-se como instrumento pedagógico pelo qual advém o ainda não visualizado⁶.

Segundo alguns estudiosos, a *República* já começa com uma imagem, a saber, uma descida de Sócrates ao *Hades*⁷. A realização dessa *katábasis*⁸, de acordo com este olhar, é atestada pelas palavras de Sócrates, que abrem o Diálogo:

Desci ontem ao Pireu com Gláucon, filho de Aríston, para fazer minhas preces à deusa e, ao mesmo tempo, ver como fariam a festa, porque então a celebravam pela primeira vez. Achei bela a procissão do povo do lugar; não menos suntuosa, porém, a que os trácios prepararam⁹. [grifo nosso]

⁵ A *República* é um Diálogo de “maturidade” de Platão, fase da qual pertencem o *Fédon*, *Fedro*, *Banquete*. Alguns autores incluem o *Crátilo* e o *Timeu*. Neste estudo, estamos considerando as cronologias estipuladas por David Ross (ross, S. D. *A Teoria das Idéias de Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2008, p. 13).

⁶ Para as citações do texto em grego utilizamos a edição: platão. *The Republic*. Translated by Paul Shorey. Cambridge and London: Harvard University Press, 1994. Para as citações em português consultamos a tradução: platão. *A República [ou sobre a justiça, diálogo político]*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

⁷ Sobre o tema conferir: sallis. John. *Being and Logos: Reading the Platonic dialogues*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996, p. 315-316; Voegelin. Eric. *Order and History*. vol. III: Plato and Aristotle. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957, p. 53-54; brann. Eva. *The Music of the Republic*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2004, p. 2-7; vegetti. Mario. *Katábasis*. In: Platone. *La Repubblica*. Traduzione e Commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1989, p. 93-104; Ferrari, G.R.F. (org.) *The Cambridge companion to Plato's Republic*. Cambridge: University Press, 2007. p. 59.

⁸ “**Κατάβασις, εως (ή) 1** ação de descer; descida: ἡ εἰς Ἄϊδον κατ. Isócr. a descida aos infernos **2** ação de descer do interior (da Ásia) para o mar. <καταβαίνω>”. Cf. malhadas, Daisi; dezotti, Maria Celeste Consolin; neves, Maria Helena de Moura. *Dicionário grego-português: [DGP]*. Cotia: Ateliê Editorial, 2006. v. 3. p. 27.

⁹ *Rep.*, 327a: κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαῦκωνος τοῦ Ἀρίστωνος προσευξόμενός τε τῇ θεῷ καὶ ἅμα τὴν ἐορτὴν βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον

Estaria expressa, aqui, a leitura de que o Pireu é a imagem do *Hades*. Alguns escritores antigos dizem que o Pireu era, em tempos passados, uma ilha separada de *Atenas* por um rio, e, o nome Pireu é derivado de “περαιά” (que deriva de “πέρας”) e significaria “além-terra”. Sócrates, então, vai ao Pireu fazer preces a uma deusa, e, mais adiante na *República* (354a) descobre-se que esta deusa é *Bendis*, de origem Trácia, e que passou a pertencer à cultura grega no tempo de Péricles. Esta deusa Trácia estaria fortemente vinculada à figura de *Persephone* e *Hécate*, entre os atenienses – deusas do submundo, do *Hades*¹⁰.

É dito, também, que as primeiras palavras que Sócrates profere na *República* fazem paralelo com o que é dito por Odisseu na *Odisseia*. A interpretação é a de que ambos dizem ter descido ao *Hades*, inclusive utilizando o mesmo verbo: Sócrates – “Desci (κατέβην) ontem ao Pireu [...]”; e Odisseu – “Desci (κατέβην) ao *Hades* [...]”. É provável que Platão tenha parafraseado Homero¹¹, recriando esta descida ao *Hades* com nova roupagem, através da figura de Sócrates e utilizando o Pireu como imagem¹².

Ainda em torno da *katábasis*, está calcada a ideia de que o início da *República* teria conexão com o seu término, a partir de uma vinculação entre esta descida de Sócrates ao *Hades* e o que é narrado no mito

ποιήσουσιν ἄτε νῦν πρῶτον ἄγοντες. καλὴ μὲν οὖν μοι καὶ ἡ τῶν ἐπιχωρίων πομπὴ ἔδοξεν εἶναι, οὐ μέντοι ἦττον ἐφαίνετο πρέπειν ἢν οἱ Θοῤᾰκες ἔπεμπον.

¹⁰ Sallis, 1996, p. 315-316.

¹¹ Para René Schaerer (Schaerer, René. *La Question Platonicienne*. Suisse: Neuchatel, 1938, p. 238), Platão foi educado por Homero, pelo pensamento homérico. Na mesma direção, Stanley Rosen (Rosen, 2005, p. 3) faz lembrar que: “*The Republic is no less a mimetic poem than are the Iliad and the Odyssey*”.

¹² Em muitos momentos do Diálogo, há inúmeras referências ao pensamento de sábios e poetas antigos, principalmente de Homero e Hesíodo (cf. *Rep.*, 328e; 329b, 331b; 330d, 334a; 363a; 341e, 364e, etc.), o que, de algum modo, não deixa de ser uma forma de *katábasis* realizada pelo próprio Platão à tradição do passado grego. Não pareceria, então, absurdo que tenha deixado implícito, na *República*, este contorno estético e que faz referência à *katábasis* ao submundo e à *Odisseia* de Homero. O pensamento mítico em Platão seria para Jean Pierre Vernant (Vernant, J. P. *Aspectos Míticos da Memória* in *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Paz & Terra, 1990, p. 127), aquilo que é preservado, porém atualizado, transformado pela linguagem *paidêutica* socrática.

de Er (*Rep.*, 614b a 621b). Sob esta ótica, o princípio e o fim da *República* estariam narrando o mesmo mito (acerca do submundo), que se completaria a partir do retorno de Sócrates da jornada ao *Hades*, no final do Diálogo¹³.

O nome *Hades*, como imagem, revela-se como uma importante peça para a elaboração da *República*. Haja vista que o tema central da obra, ou seja, a questão acerca da justiça (δικαιοσύνη), surge a partir dos mitos sobre o *Hades* (330d), local a partir do qual se julga as almas (Mattéi, 1996, p. 145), e que, portanto, na ocasião do contexto, será o mais adequado para discutir o que seja a justiça e a injustiça nelas mesmas (*Rep.*, 366e-367e)¹⁴.

Neste estudo intenta-se apresentar uma pedagogia que é estruturada a partir do uso da imagem (figurativa), na medida em que se nota a realização do discurso socrático direcionado a priorizar o modo de conhecer via instrumento ilustrativo. Neste sentido, a função pedagógica da imagem cumpre também uma função onto-epistemológica, já que presentifica a realidade e o acesso ao conhecimento dessa realidade tendo como base a formulação de uma investigação dialético-imagética.

Em resumo, propomos neste artigo uma análise de discursos que se dizem por figuração (metáforas). O *Hades*, então, conforme se vê, é a imagem que abre o Diálogo e abre caminho para o percurso epistêmico operado por Sócrates, em torno da justiça. Em suma, a imagem

¹³ Sallis, 1996, p. 315-320.

¹⁴ Com base nisto, é importante frisar que, se a consideração acerca da *katábasis* de Sócrates ao *Hades* for levada em conta, toda a discussão sobre a “justiça”, na *República*, estaria acontecendo no interior do *Hades*, no intermédio entre a descida e subida de Sócrates, do ambiente das almas. Sob esta perspectiva, a inserção do *Hades* no corpo da obra não é meramente um elemento estético, mas propiciador de um percurso dialético. Isto porque a estória acerca do *Hades*, como perspectiva figurativa, elenca o cerne do Diálogo. A imagem do *Hades*, portanto, se coloca como o ponto de partida para dar direção aos discursos que girarão em torno da virtude da justiça (δικαιοσύνη), e sob a qual orbitará as questões éticas, políticas, psicológicas, teológicas, metafísicas e sobre o belo – a fim de formar uma alma e cidade justas.

orienta uma formação (*paidéia*) sobretudo do olhar (intelecto-imaginativo).

3 A cidade como imagem ampliada da alma

À parte a estas considerações acerca da imagem e do *Hades* como abertura da *República* e também como lugar a partir do qual emerge o tema central da obra (a justiça), presenciaremos um grande número de analogias utilizadas por Sócrates para dar encaminhamento aos assuntos que surgem a cada Livro. Na *República*, a imagem, de fato, conduz os discursos.

A partir da busca pelo que seja “a justiça e a injustiça e qual é a verdade sobre a utilidade de ambas (368c)”, surge uma demanda de investigação que “não é de pouca monta, mas [...] é tarefa para alguém de olhos perspicazes (368c-d)”. Sócrates – que parece assumir-se ser este alguém –, na ocasião, entende que tal pesquisa deve ser empreendida a exemplo de uma analogia (ἀναλογία). Descreve, então, a experiência de submeter uma pessoa, que enxerga bem, a ler letras pequenas estando de longe, e, logo em seguida cogita a possibilidade de se “ler as mesmas letras também em outro lugar, mas em tamanho maior e com maior espaçamento (368d)”. A conclusão é a de que, para tais pessoas, “será como um achado, primeiro lê-las em tamanho maior e, depois, examinar se as menores coincidem com elas (368d)”. Esta estratégia socrática, de algum modo, apresenta em linhas gerais sua pedagogia, pois visa evidenciar que, acerca de questões difíceis, deve-se encará-las primeiro a partir de outro lugar e, depois, voltar-se para elas mesmas para dar cabo ao exame e ver se coincidem.

A referida analogia abre caminho, aí, para que o tema “justiça” seja investigado, portanto, a partir de uma imagem. Aparece, neste instante, a ideia de procurar o que venha a ser a justiça na cidade para, só então, investigá-la no homem. Em diálogo com Adimanto, Sócrates diz:

SO – A justiça, afirmamos nós, é própria de um indivíduo... É também da cidade toda? AD – Sem dúvida, disse ele. SO – E a cidade é maior

que o indivíduo? AD – Maior, disse. SO – Ora, num espaço maior, talvez haja mais justiça e seja mais fácil entendê-la. Se quiseses, portanto, primeiro examinemos como ela é nas cidades; depois a examinemos no indivíduo, **procurando na forma do menor a semelhança com a da maior**. AD – Penso que está bem como dizes, disse. SO – **Então, disse eu, será que, se imaginássemos ver o nascer de uma cidade, também veríamos o nascer de sua justiça e também o de sua injustiça?** AD – Talvez, disse ele. SO – Depois disso, poderíamos ter esperança de ver com maior facilidade o que buscamos?¹⁵ [grifo nosso]

Esta emblemática passagem, que é alavancada a partir do exemplo analógico da “visão” sobre as letras, ilustra a investida socrática de, frequentemente, utilizar-se de algo mais visível (a justiça na cidade) para vislumbrar, pela imaginação (φαντασία), o que é mais difícil de alcançar (saber como se opera a justiça no indivíduo). É neste sentido que a cidade (πόλις), na *República*, será tomada como a “imagem reflexa ampliada” (Jaeger, 1983, p. 751) da alma (ψυχή), a cidade é o lugar a partir do qual espelha aquilo que o indivíduo é¹⁶.

Na sequência do Diálogo vemos, então, a cidade nascer (369c)¹⁷. O que demarca seu nascimento é o fato de que uma cidade só pode

¹⁵ *Rep.*, 368e-369a: SO - δικαιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἑνός, ἔστι δὲ που καὶ ὅλης πόλεως; AD - πάνυ γε, ἦ δ' ὅς. SO - οὐκοῦν μείζον πόλις ἑνός ἀνδρός; AD - μείζον, ἔφη. SO - ἴσως τοῖνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνείη καὶ ῥάων καταμαθεῖν. εἰοῦν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσωμεν ποῖον τί ἐστιν: ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψώμεθα καὶ ἐν ἐνιέκάστῳ, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ιδέα ἐπισκοποῦντες. AD - ἀλλὰ μοι δοκεῖς, ἔφη, καλῶς λέγειν. SO - ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνηναυτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν; AD - τάχ' ἂν, ἦ δ' ὅς. SO - οὐκοῦν γενομένου αὐτοῦ ἐλπίς εὐπετέστερον ἰδεῖν ὁ ζητοῦμεν;

¹⁶ Conforme interpreta Júlia Annas (Annas, 1981, p. 179), está previsto nesta equivalência entre cidade e indivíduo a “teoria do estado orgânico”, em que o estado seria um tipo de entidade orgânica, um super indivíduo, e as demais pessoas seriam meramente partes dele próprio.

¹⁷ A *República* é, de fato, o paradigma explícito do Estado, a “*imagem plástica do Estado*” como afirma Jaeger (Jaeger, 1983, p. 751). Sócrates termina a construção da cidade no Livro IV (427d) e, curiosamente, é no Livro VIII (546a) que se anuncia sua destruição. No fim do Livro IX (592a-b), para não parecer que a fundação da cidade exista apenas no discurso, Sócrates diz que, ela possa existir então como um paradigma no céu, para quem queira vê-la e, contemplando, queira fundá-la. Na obra, ao que parece, há um

surgir porque o indivíduo não é autossuficiente e carece de muitas coisas, o que exigirá que haja uma divisão das funções entre seus habitantes. Deste modo, a *kallípolis* platônica será estruturada levando em conta que cada indivíduo deverá ocupar uma única função (ἕργον) (369e-370b), pois assim o agricultor, o construtor, a tecelão, o sapateiro etc., atuando sobre aquilo que é do seu ofício, realizaria seus feitos com destreza (374b), já que é do seu domínio (Vlastos, 1973, p. 115).

Com a cidade fundada e diante da sua inevitável expansão, e da iminência da guerra (373e), surge a necessidade de montar uma guarda para a proteção dos cidadãos. É neste contexto que surge a figura do guardião (φύλαξ) (Annas, 1981, p. 78), aquele que deve zelar pela manutenção da *pólis* (374d-e). Esta legião de guardiões que aparece é, portanto, uma classe nova e que exigirá uma acuidade de olhar aos responsáveis por esta monta¹⁸. Uma tarefa desafiadora, para os que são capazes, e que não admite covardia, segundo Sócrates (374e)¹⁹.

encaminhamento orientado por Sócrates para o interlocutor alcançar esta inteligibilidade (da cidade), alcance mesmo do paradigma.

¹⁸ À procura daqueles que tenham as qualidades propícias para o ofício da guarda, o texto, novamente, nos brinda com mais uma imagem tipicamente socrática. Estabelece que “a natureza de um cãozinho de boa raça”, quanto à guarda, não “difere muito da de um juvenzinho de boa estirpe (375a)”. O desfecho dessa analogia orientará que os guardiões, numa palavra, devem ser como “cães de boa raça” (γενναίων κυνῶν), conforme o texto aponta (376a). Novamente vemos a investida socrática, de modo evidente, partir daquilo que é habitual, e já conhecido (os cães de boa raça), para designar como deverá ser algo que, até então, não se tem clareza, a saber, um “filósofo por natureza” (φιλόσοφος τὴν φύσιν), o guardião. Na *República*, a guarda da cidade será composta de filósofos, educados a partir de uma pedagogia específica arquitetada por Sócrates, conforme iremos notar no decorrer do estudo.

¹⁹ Com a emergência dos guardiões (φύλακες) e o aparecimento da necessidade de educá-los, a linguagem figurativa assume, definitivamente, a posição fundamental e prioritária para a boa formação dos jovens, donde sairá a futura guarda da cidade. Neste contexto, é pela música que consistirá a educação na *República*. No entanto, música (μουσική) deve ser pensada, aqui, como logos (discurso) nos moldes do mito (μῦθος) (366e). Por isso, a recomendação de Sócrates versa que, primeiro, deve-se contar mitos para as crianças, ou seja, começar por uma linguagem figurativa, falsa e típica do mito (366e), porém, reitera que, “no seu todo, eles são mentirosos, mas há neles verdades também (377a)”. Este tipo de abordagem pedagógica deve-se ao fato de que, nesta idade, segundo Sócrates, os jovens “são plasmados e cada um recebe o molde

Em um passo seguinte, na obra, Sócrates refere-se ao guardião como aquele que é desejoso de conhecimento (ἐπιστήμη) (485d), alguém que seja capaz de estar “na busca da ideia de cada ser (486e)²⁰”, e que, ao mesmo tempo, tenha afinidade com “a verdade, a justiça, a coragem e a temperança (487a)²¹”. Bem formado a partir desses pilares, o guardião governará a *pólis*.

4 Filósofos como pintores

Nesta perspectiva de zelo pela *pólis*, mais adiante nos chega outra imagem, desta vez apresentando filósofos como pintores (ζωγράφοι)²² que se espelham no modelo divino (τῷ θεῷ παραδείγματι) para desenharem uma cidade. Tais pintores, segundo Sócrates, tomariam “a cidade e os costumes dos homens e, como se fosse um quadro, começariam fazendo-a limpa (501a)”. A partir dessa

que se quer imprimir em cada um deles (377b)”, e, os mitos, portanto, moldam “as almas” muito mais que as “mãos lhes moldam os corpos (377c)”. Esta é a razão de ser tão necessário selecionar os mitos a fim de, entres os muitos, escolher apenas aqueles que contribuem para a formação do bom caráter (377c-378e e 381c). Neste sentido, ficará a cargo do filósofo o cuidado e a tarefa de julgar o conteúdo dos mitos cantados pelos poetas, já que estes últimos nada sabem sobre os homens (392b). A famosa expulsão dos poetas da cidade será analisada, com mais rigor, em oportunidade posterior. Aqui, por agora, basta frisar que tal expulsão só se dá devido ao conteúdo de algumas poesias não ser útil para a pedagogia socrática, mas não por mera aversão à poesia e aos poetas.

²⁰ Rosen (Rosen, 2005, p. 3): *According to Socrates, the philosopher seeks truth, hates above everything else the lie in the soul that is rooted in self-deception, and is guided by a pure cognitive vision of the Platonic Ideas or eternal archetypes of the particulars of the domain of genesis.*

²¹ Acerca do filósofo e sua relação com a injustiça entre os indivíduos da *pólis*, Monique Dixsaut (Dixsaut, M. “Platon et la Leçon de Gorgias” in Dixsaut, Monique (org). *Platon, Source des Présocratiques: Exploration*. Paris: Jean Vrin, 2002, p. 215), pontua a passagem 496c-d da *República*: “Le philosophe, en particulier, est seul face à la folie du grand nombre, et cette folie a pour lui la forme de l’injustice et le de férocité: il “est comme un homme tombé au milieu de bêtes déroces, qui ne consent pas à se faire complice de leurs injustices, mas qui, seul comme il est, ne se sent pas capable de faire face à ces bêtes sauvages...”

²² Platão utiliza muito a relação entre modelo e imagem. Esta referência a pintores, artesãos que seguem um modelo divino está presente, no mesmo nível analógico, por exemplo, na *República*, *Sofista* e *Timeu*. Cf. Cornford. F. M. *Plato’s cosmology: the Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett, 1997. p. 27.

purificação e, sempre com vistas ao que é justo, belo, temperante, enfim, se poriam a misturar e temperar cores em face das ocupações dos homens para chegar ao tom da “tez humana”, tomando como base o que é divino. Assim, ora apagariam um traço ora incluiriam outro até “conseguirem fazer que os caracteres humanos fossem, tanto quanto possível, agradáveis aos deuses (501b-c)”. Nesta imagem, conforme nota-se, se junta os planos ético, estético, político, pedagógico e metafísico, uma mostra de como, na *República*, tudo isto está interligado e deve ser pensado como um todo.

A imagem, significativamente, é o grande instrumento a partir do qual se formula, pouco a pouco, a dialética platônica na *República*, na medida em que o ilustrativo configura o processo de alcançar as coisas mesmas²³. Por ela, é levado adiante, em ritmo analógico, dialógico, figurativo, o liame dialético de encaminhamento e composição dos rumos da obra.

Se os sofistas criam imagens falsas²⁴, imagens do que não é, por exemplo, verdadeiro e ético (492a-b)²⁵ o filósofo se coloca como aquele

²³ Marcelo P. Marques (Marques, Marcelo P. *A Percepção Sensível: Entre a República e o Timeu*. In: Peixoto, M. C. D.; Marques, M. P.; Puente, F. R *O visível e o inteligível – Estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia grega antiga*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2012. p. 101 e 103.) pontua que: [...] dialetizar é inteligir na direção de algo [...] dialetizar significa tentar, pelo diálogo (ou seja, através da argumentação), lançar-se na direção daquilo que cada coisa é, e não desistir antes de aprender, pela própria inteligência, o que é o bom nele mesmo, chegando ao termo do inteligível (VI 504C-505A).

²⁴ Alerta Burkert (Burkert, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação. Calouste Gulbenkian, 1993. p. 591.) que, na época de Platão, a palavra mito havia sido desvalorizada, tornara algo sem valor e que só se transmitia a crianças. Um sofista poderia utilizar o mito para ocultar ou embelezar o que pretendia dizer. O mito já não causava espanto, audiência, não era mais o instrumento para descrever uma realidade complexa. Platão resgata a perspectiva pedagógica da linguagem metafórica. Giovanni Casertano (Casertano, G. “*Parménide, Platon et la Vérité*” in Dixsaut, Monique (org). *Platon, Source des Présocratiques: Exploration*. Paris: Jean Vrin, 2002, p. 91) faz uma interessante leitura sobre a *mimesis* entre o sofista e o filósofo, ressaltando a diferença da perspectiva mimética: o filósofo é um imitador da verdade e o sofista da não-verdade.

²⁵ Em 493a-c Sócrates lança mão de uma imagem do sofista como mal educador, o comparando a alguém que tivesse de cuidar de um animal grande e robusto procurando conhecer seu comportamento, por via de reações e desejos etc., chamasse isto de

que mira no exemplo de conduta dos deuses e executa seu ofício de guardião (500c-d) *político*. A crítica que se faz aos sofistas, conforme observa Cornford (1935. p. 212), é a de que eles criam imagens irreais tomando-as como reais, ou seja, produzem aparências (φανταστική). Já “os filósofos são apaixonados pelo ser e pela verdade (501d)” e é a eles que deve ficar reservado o governo da cidade, que os reis sejam filósofos ou os filósofos reis é a recomendação do mestre Sócrates (500b-d).

A filosofia será, então, essa Musa (Μοῦσα) (499d) que, tendo poder sobre a cidade, inspirará o amante do saber (φιλόσοφος) a ser um “artesão da temperança, da justiça e do conjunto das virtudes do cidadão (500d)”, cujo ofício é a guarda da *pólis*.

5 Sócrates, um músico compositor de imagens

O próprio Sócrates, no Diálogo, parece se colocar como músico (μουσικός), ou seja, parece ser este que é inspirado pela Musa (filosofia) a levar seus interlocutores ao convencimento de como fazer nascer uma cidade, a partir do que é posto por imagens através de seu discurso. Haja vista que a educação, na *República*, é realizada pela música (discurso-logos) composta por imagens (mitos-metáforas), que moldam as almas dos futuros guardiões (filósofos)²⁶.

Na mesma linha, a discussão que Sócrates elenca ante aos que lhe ouvem é entranhada de um discurso imagético, diga-se musical, filosófico e de cunho formador. Que Sócrates seja este inspirado a compor não configura uma surpresa²⁷. Em um trecho do *Fédon* (Φαίδων), Sócrates relata que, por muitas vezes, um mesmo sonho o visitou e

sabedoria e passasse a ensiná-la como arte, porém nada sabendo em meio a tudo isto o que é “belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto”.

²⁶ Cf. nota 24 desse estudo.

²⁷ O segundo discurso de Sócrates, no *Fédro*, faz um elogio ao delírio, diga-se também poético (243a) e de vinculação com as Musas (245a). O próprio Sócrates parece assumir uma postura de inspirado para realizar sua *palinódia* (retratação) a *Eros*, querendo, como ele mesmo diz, que seu discurso atinja “as raias da poesia”. Cf. Platão. *Fédro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 257a.

dizia sempre a mesma coisa: “Sócrates, é na composição de uma música de debes trabalhar”²⁸. Tal sonho²⁹ o ajudou a perseverar na ação, portanto, a compor uma música. Nas palavras do mestre, não haveria composição mais alta que a filosofia, e era justamente o que ele fazia³⁰.

Eva Brann, na obra *The Music of the Republic*, lembra-nos bem da relação que Pitágoras e Platão têm com as Musas³¹, um apreço declarado por essas deusas e pela arte que delas deriva. Como leitor de Pitágoras, Platão deve ter cultivado a arte *musical* (398d).

Além disso, Brann observa que, no *Fédon*, Sócrates afirma: “eu mesmo não sou um contador de mitos (61b 5)”³². Segundo ela, “isto é literalmente verdade, pois ele não é aquele que faz imitações do que nunca foi, nem será, produzindo meros fantasmas, embora ele é alguém que faz imagens do que é”³³. Neste sentido, Sócrates seria um músico compositor de imagens.

Assim como o poeta é inspirado pelas Musas a compor mitos, também Sócrates compõe uma música, discurso filosófico (*Fédon* 60e) imagético. Isto porque o discurso socrático encaminha seus interlocutores dialeticamente, por via da imagem, à ideia de cada ser, e não do que parecer ser, para, ao fim, alcançar a ideia do bem (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν)³⁴. Como compositor de imagens, na *República*, e munido de boa

²⁸ Plato. *Phaedo*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 1995. 60e: ‘ὁ Σώκρατες,’ ἔφη, ‘μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου.’

²⁹ Na *República*, no que respeita a esta relação com a filosofia, Sócrates se limita a falar de certo sinal demônico, alegando que dificilmente isto deve ter acontecido antes a outros (496c).

³⁰ *Phaed.*, 1995, 61a.

³¹ cerca da influência de Pitágoras sobre Platão favor conferir passagens 600a-b e 530d da *República*. Conferir também: Aristóteles. *Metafísica*. Ensaio Introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, vol. II. Trad. para o português de Marcelo Perine. Ed. Loyola. São Paulo, Brasil, 2002, p. 35 e 37; Laërtios, Diogenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília, EdUnB, 1988. p. 249; Kirk, G.S., Raven, J. E, Schofield, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2008. p. 224.

³² Brann; Kalkavage; Salem, 2004, p. 153-154.

³³ *Ibid.*, p. 154.

³⁴ A ideia do bem é o fundamento e sustentação da realidade (do sensível e do inteligível), se coloca acima de todas as demais ideias. Sobre o tema, favor conferir: Cherniss,

elocução (λέξις), Sócrates apresenta o que há de mais complexo, no que tange ao inteligível (νοητόν), através de três imagens, no centro da obra. Tais composições figuram as imagens do Sol, da Linha Dividida e a da Caverna.

6 As imagens da dialética: o Sol, a Linha Dividida e a Caverna

O que é abordado por meio dessas imagens parece mesmo alcançar um *télos* neste centro e ápice³⁵ do Diálogo, pois é aí que se apresenta e discute, de modo mais profundo, os âmbitos do sensível e do inteligível, a diferença entre *doxa* e *episteme* (que começa a aparecer no Livro V, 478c-e), apresenta-se a teoria das ideias (εἶδη) de Platão e se vislumbra de forma caricata a natureza filosófica no que respeita a sua *paidéia*, na experiência da caverna.

Toda essa trama em direção às três imagens tem início quando Sócrates diz que a alma filosófica terá de ser capaz de se submeter aos “estudos mais importantes (503e)”. Na ocasião dos discursos, a investigação que realizaram até então foi sobre o que vem a ser “a justiça, a temperança, a coragem e a sabedoria (504a)”, porém, tais virtudes ainda não são, segundo consta, o fim do trajeto que o filósofo precisa percorrer, pois “há algo maior (504d)”. Adimanto então pergunta: “Mas qual é o estudo mais importante? (504e)” E Sócrates responde: “o

H. F. *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1946; Gadamer, Hans-Georg. *A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

³⁵ Os Livros V, VI e VII, demarcam este centro da *República* e podem sugerir uma digressão do restante da obra, já que parecem fazer um desvio ao não tratarem mais da questão principal, a saber, o problema da justiça e a construção da cidade, porém a leitura que aqui estamos fazendo é a de que tudo o que foi tratado até à fundação da cidade, no Livro IV, fazia parte do projeto de levar a discussão para este centro e cume da obra a fim de encontrar o momento propício e apresentar a Teoria das Ideias de Platão, por exemplo. Segundo Partenie (Partenie, 2004, p. 51): *These central books determine the nature of true reality which would-be rulers must understand, and the education which will enable them to do so.*

estudo mais importante é a ideia do bem” (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα) (505a). Adiante, no Diálogo, Gláucon entra em cena e pressiona Sócrates a fazer uma “exposição sobre o bem (506d)”, incapaz, porém, de dar conta dessa empreitada, o mestre recorrerá novamente a analogia: “Quero enunciar o que me parece ser um filho do bem que é muito semelhante a ele, se isso for de vosso agrado, ou, caso contrário, desistir disso”.

É neste instante que vemos nascer a imagem do Sol (507b-509d)³⁶. Esta imagem já nos dá, de antemão, uma definição do que vem a ser a ideia (εἶδος, ἰδέα) de cada coisa. Diante da constatação de que há “muitas coisas belas” e “muitas coisas boas” sabe-se, também, que há “o próprio belo e o próprio bem”, portanto, em relação à multiplicidade das coisas, considera-se que, para cada uma, “há uma ideia única à qual damos o nome de essência”. “E das coisas múltiplas afirmamos que são vistas, mas não pensadas, enquanto as ideias são pensadas, mas não vistas (507b-c)”. Em seguida, na imagem, a temática da visão (ὄρασις) entra na discussão e logo se estabelece uma relação direta com a luz do sol³⁷. O ponto alto da imagem é correlacionar por semelhança o sol com o bem (ἀγαθόν). Sócrates diz textualmente: “Deves pensar que eu afirmo que o sol é o filho do bem, aquele que o bem engendrou como análogo a si, cuja relação no mundo inteligível com a inteligência e as coisas inteligíveis é a mesma que o sol tem, no mundo visível, com a vista e as coisas visíveis (508b-c)”. Aqui, como é possível notar, já se

³⁶ Para Rosen (Rosen, 2005, p. 3): *despite the explicit distinction between the use of images of the truth and access to the truth itself by way of the dialectic of Platonic Ideas, Socrates makes it clear that he is speaking in the Republic to novices, however gifted some of them may be, and accordingly, he says that he cannot tell the full truth about the doctrine of Ideas, in particular about the culminating or grounding Idea of the Good, which is brought down to the level of the present conversation with the assistance of the image of the sun. The entire presentation is saturated with rhetoric and myth, and therefore with the imagery of poetry.*

³⁷ No *Timeu*, a temática da visão e a relação do olho com o sol é também discutida e guarda semelhança com o que é debatido aqui, na imagem do sol. Cf. Platão. *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra, Portugal: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. 45b-47c.

faz bem expresse a presença de dois âmbitos³⁸, a saber, o do sensível e o do inteligível – retomados pela imagem seguinte.

Com a imagem da Linha Dividida (509d-511e), há uma estruturação da realidade que distingue (mas ao mesmo tempo interliga) os níveis sensível e inteligível, e, ao mesmo tempo, estabelece os graus e degraus do saber dessa mesma realidade. Sócrates diz: “Toma uma linha dividida em duas seções desiguais e, de novo, corta cada seção segundo a mesma proporção, a do gênero visível e a do inteligível”. E continua: “no mundo visível terás uma das seções, as imagens”, ou seja, “as sombras, depois as aparições refletidas nas águas” etc., já na outra seção, ainda do gênero visível (ὁρατόν), temos “os seres vivos que nos rodeiam, todas as plantas e todo gênero de artefatos”. Quanto às duas seções que correspondem ao âmbito inteligível (νοητόν), estão divididas da seguinte forma: “A alma, na primeira seção, era forçada a pesquisar a partir de hipóteses”, utilizando-se ainda de imagens a fim de alcançar um fim. Na outra seção, porém, a alma “vai da hipótese ao princípio que não admite hipóteses sem servir-se de imagens”, “[...] e encaminha sua pesquisa só por meio das próprias ideias (509d-510b)”.

Veremos, então, que, o âmbito sensível é onde está situado plano da *doxa* (opinião), ou seja, o plano da ilusão/suposição (*eikasia*) e crença (*pistis*), no que diz respeito à epistemologia. Ao passo que, o inteligível, é o lugar da *episteme* (conhecimento), noutras palavras, é o plano da *dianoia*, do “entendimento ou razão discursiva”, e do saber que é obtido pela *noesis*, aquele que advém pela filosofia³⁹. A imagem da Linha retrata, por assim dizer, o nível de nitidez referente a cada seção, no que tange o processo do saber. Deixa explícito, também, a obrigatória passagem pela *aisthesis* (percepção sensível) como etapa

³⁸ Embora a tradução da *República* que estamos utilizando traz a palavra “mundo”, o texto traz *génous te kai topou* (gênero e o lugar) inteligível. A respeito da crítica à Teoria dos Dois Mundos, favor conferir: Fine, 2003. p. 66 e 85. E Trabattoni, Franco. *L'intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni*. Rivista di Storia della filosofia, Italia, ano 61, n. 3, p. 701-719, 2006. p. 708.

³⁹ José Trindade dos Santos (Santos, J. T. *Platão: A Construção do Conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 70-71.) faz uma interessante leitura dessa parte da Linha.

necessária para atingir o saber *noético*. Esta imagem é arquitetada a partir de uma analogia com a geometria, embasada na experiência de visíveis (figuras geométricas) para alcançar hipóteses invisíveis oriundas dos cálculos (Havelock, 1963, p. 268).

Para fechar essa tríade, a imagem da Caverna (514a-517c) chega como a que absorve os elementos trazidos pelas imagens do Sol e da Linha, e ilustra a natureza humana no que respeita a sua formação (παιδεία) ou falta de formação (ἀπαιδευσία). Narra a história de alguém que vivia num ambiente de escuridão, no interior de uma caverna e que, num dado momento, é libertado e forçado a voltar-se para a direção oposta a que sempre olhou (515c-d). Neste processo de conversão da própria alma (ψυχή) em direção à luz, encara a dura experiência da subida íngreme da caverna e tem de habituar os olhos à clareza até conseguir encarar o próprio sol, já do lado de fora. Após isto, narra-se um retorno à caverna, uma tentativa de libertar os prisioneiros que lá se encontram a fim de encaminhá-los à luz, o que não se realiza (516e). Essa jornada versa sobre a educação filosófica, o processo de formação da alma e sua transição da sombra da ignorância para luz do conhecimento para, ao fim, avistar a ideia do bem, a ideia suprema⁴⁰.

7 Considerações finais

Todas as passagens trazidas neste artigo merecem ser estudadas e analisadas com mais profundidade em um estudo posterior que exige maior tempo e pesquisa. Portanto, nossa intenção foi a de apenas delinear, em linhas gerais, o lugar da imagem na dialética platônica. Ao explorarmos a imagem como instrumento pedagógico utilizado por Platão, estaremos no cerne da sua dialética, da sua ontologia e epistemologia. Para concluir, nosso intuito maior foi articular a função

⁴⁰ Esta é, acima de tudo, uma imagem da condição humana. A caverna figura a morada do homem, o local onde ele habita, a Terra. Após narrar a imagem, o próprio Sócrates diz a Gláucon para assemelhar o lugar que ambos veem com os “olhos à morada na prisão (517b)”. E a ideia do bem (a qual o sol é uma cópia fiel), “é a causa de tudo que é reto e belo”, e só se “deixa ver com dificuldade”.

pedagógica da imagem à inteligência das *Formas*, levado a cabo pela dialética (percurso/processo), no Diálogo *República*. Nesse percurso, levamos em conta a percepção sensível articulada à imaginação para o alcance epistemológico do Diálogo.

Referências

- ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio Introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, vol. II. Trad. Marcelo Perine. Ed. Loyola. São Paulo, Brasil, 2002.
- BRANN, Eva. *The Music of the Republic*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2004.
- BRISSON, Luc, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.
- BRISSON, Luc. *Lectures de Platon*. Paris, 2000. Trad. em Português: Leituras de Platão. Trad. Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação. Calouste Gulbenkian, 1993.
- CASERTANO, G. "Parménide, Platon et la Vérité" in DIXSAUT, Monique (org). *Platon, Source des Présocratiques: Exploration*. Paris: Jean Vrin, 2002.
- CHERNISS, H., 'The Philosophical Economy of the Theory of Ideas', *American Journal of Philology* 57 (1936), 445-456.
- CHERNISS, H. F. *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1946;
- CORNFORD, F. M. *Plato's cosmology: the Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett, 1997
- CORNFORD, F.M. *Plato's theory of knowledge, the 'Theetetus' and the 'Sophist' of Plato*. London: Kegan Paul, Trech, Trubner. New York : Harcourt, Brace, 1935.
- CROMBIE, I.M. *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. I, London: Routledge, 1962-3.
- DANCY, R. *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge, 2003,

- DIXSAUT, M. “Platon et la Leçon de Gorgias” in DIXSAUT, Monique (org). *Platon, Source des Présocratiques: Exploration*. Paris: Jean Vrin, 2002
- EDELSTEIN, L., *The Function of the Myth in Plato’s Philosophy*. Journal of the History of Ideas, Vol. 10, No. 4, Oct., 1949.
- FERRARI, G.R.F. (org.) *The Cambridge companion to Plato’s Republic*. Cambridge: University Press,. 2007. p. 59.
- FINE, Gail. *Plato on knowledge and forms: selected essays*. Oxford: OUP, 2003.
- GADAMER, Hans-Georg. *A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles*. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- GOLDSCHMIDT, Vitor. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. De Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- HAVELOCK, E. *Preface to Plato*. Harvard University Press. 1963.
- HOMER. *Odyssey II*. London and Massachusset. Loeb Classical Library, 1999. XXIII. 252-253. E SALLIS, 1996
- HORNBY, A. S. *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English*. 6th ed. Ed. Sally Wehmeier. Oxford & New York: Oxford University Press, 2000. p. 675).
- JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes/Universidade de Brasília, 2003.
- KIRK, G.S., RAVEN, J. E, SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2008.
- KRAUT, R. *Introduction to the study of Plato* IN: Kraut, R. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- LAËRTIOS, Diogenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília, EdUnB, 1988.
- MADALHAS, Daisi. DEZOTTI, Maria Celeste Consolin. NEVES, Maria Helena de Moura. *Dicionário Grego-português*. Vol. I-V. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.
- MARQUES, Marcelo P. *Aparecer e imagem no livro VI da República*. In: PERINE, Marcelo (org). *Estudos Platônicos. Sobre o ser e o parecer; o belo e o bem*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- MARQUES, Marcelo P. *A Percepção Sensível: Entre a República e o Timeu*. In: PEIXOTO, M. C. D.; MARQUES, M. P.; PUENTE, F. R *O visível e o inteligível –*

- Estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia grega antiga*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2012.
- MATTÉI, J. F. *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris: PUF, 1996.
- NEVES, Maria Helena de Moura. *Dicionário grego-português: [DGP]*. Cotia: Ateliê Editorial, 2006. v. 3. p. 27.
- PARTENIE, Catalin, *Plato selected myths*. New York: Oxford, 2004.
- PLATÃO. *A República [ou sobre a justiça, diálogo político]*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 9º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975.
- PLATÃO. *Timeu-Critias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra, Portugal: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- PLATÃO. *The Republic*. Translated by Paul Shorey. Cambridge and London: Harvard University Press, 1994.
- PLATO. *Complete Works*. Ed. J. M. Cooper. Indianapolis / Cambridge: Hackett, 1997.
- PLATO. *Phaedo*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 1995.
- PLATO. *Phaedrus*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 1995.
- PLATO. *Theaetetus. Sophist*. With an English translator by H. N. Fowler. London: Cambridge, Mass: William Heinemann / Harvard University Press, 1991.
- PLATON. *Republique*. Livres VI et VII. Trad. M. Dixsaut. Paris: Bordas, (1980) 1986.
- PLATON. *Republique*. Trad. P. Pachet. Paris: Gallimard, 1993.
- Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instrxit iohannes burnet. Oxford: Clarendon Press, 1907. Tomes I-V.
- ROSEN, S. *Plato's Republic. A Study*. New Haven e London: Yale University Press, 2005

- ROSS, S. D. *A Teoria das Idéias de Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2008.
- SANTOS, J. T. *Platão: A Construção do Conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.
- SALLIS, John. *Being and logos: Reading the Platonic dialogues*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- SCHAERER, René. *La Question Platonicienne*. Suisse: Neuchatel, 1938.
- TRABATTONI, Franco. *L'intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni*. *Rivista di Storia della filosofia*, Italia, ano 61, n. 3, p. 701-719, 2006.
- VEGETTI, Mario. *Katábasis*. In: Platone. *La Repubblica*. Traduzione e Commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1989, p 93-104; FERRARI, G. R. F. (org.) *The Cambridge companion to Plato's Republic*. Cambridge: University Press, 2007.
- VERNANT, J. P. *Aspectos Míticos da Memória" in Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Paz & Terra, 1990.
- VLASTOS, G. (Ed.), *Plato I: collection of critical essays*. New York, D. & C., 1971.
- VLASTOS, G. *Platonic studies*. Princeton: P.U.P, 1973
- VOEGELIN, Eric. *Order and History*. vol. III: Plato and Aristotle. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957.

Medicina filosófica e *Apatia* em *Sobre a providência*, de Sêneca

Douglas G. Ezequiel¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.228.06>

I

A proposta do texto consiste em caracterizar a relação entre o elemento lógico-moral dos juízos de valor e medicina da alma no estoicismo de Lúcio Aneu Sêneca (4 d.C.-65 d.C.). Para o filósofo estoico, a cura das aflições emocionais decorre não apenas do aperfeiçoamento racional, mas também do comprometimento do sujeito com sua depuração moral. Em um primeiro momento, tratarei do remédio proposto por Sêneca, em *Da Tranquilidade da Alma*, para a leve aflição do interlocutor Sereno. Este já se mostra desejoso da “saúde da alma”, livre das paixões, que o estoicismo promete ser alcançada após a adoção, em todos os casos, da ação virtuosa. Em seguida, aponte a relação entre o juízo de valor equivocado sobre as coisas e a necessária aflição moral dele decorrente.

Minha hipótese de trabalho consiste em caracterizar o exame de consciência (*meditatio*) como uma condição para o ideal estoico de *apatia* (*ἀπάθεια*). Por meio do exame de consciência, o sujeito revisa os juízos de valor equivocados; para exemplificar tal processo de correção

¹ Mestrando bolsista CNPq do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina-PR (UEL). E-mail: douglas.giovani@uel.br

racional-interpretativa, tomo como exemplo a obra *Sobre a Providência*, especificamente na terceira seção, em que o interlocutor Lucílio se aflige a respeito da adversidade enfrentada pelos homens sensatos. A cura ou terapia dos juízos consiste, assim, em interpretar racionalmente os acontecimentos do mundo. À medida que o aspirante à sabedoria progressivamente se conforma à Natureza — incluindo as realidades adversas que originam paixões —, podemos, em última análise, afirmar que a filosofia, para Sêneca, é um exercício terapêutico.

II

Em *Da tranquilidade da alma*, Sereno suplica um *remédio* capaz de deter as indecisões que lhe tiram a tranquilidade: “a tempestade não mais me agita, mas não sinto menos enjoo” (*tranq.*, 1.18). Tratando-se de Sereno, sabemos que, assim como Lucílio, Sêneca quer convencê-lo de que a filosofia estoica possibilita alguns recursos para a vida equilibrada (*tranquillitas*) quando não feliz (*beatitudo*). Ele sugere, então, um processo como remédio, um meio, a *apatia*, cujo fim experimenta-se essa tal tranquilidade.

Por meio da pergunta retórica de Sereno, percebe-se que ele já alcançou considerável facilidade em examinar sua própria consciência quando expressa: “(por que não me confessarei a ti, como a um médico?) [...] o estado no qual estou não é o pior que possa existir, é, em todo caso, o mais lamentável e o mais bizarro: não estou nem doente nem são” (*tranq.*, 1.2). Então, trata-se de alguém já ciente da importância da educação, do aprimoramento moral defendido por qualquer escola filosófica helênica, e alguém não dominado pelas paixões, mas que já se envereda pelos caminhos da temperança.

Em outras palavras, Sereno deseja se ver livre dessa espécie desconhecida de padecimento (*πάθος*), *pathos*, originado da condição especial de se levar uma vida filosófica, na qual se dedica à sabedoria e à virtude. Percebe-se no relato que o próprio modo como Sereno

interpreta os fatos, isto é, a forma como ordena cognitivamente os fenômenos em seu interior, implicam certas emoções desagradáveis, apesar de já inclinado às recomendações de conduta estoica como a parcimônia (1.5), a vida retirada (1.12), a contenção do desejo de glória (1.14), entre outras — todavia, ainda não se concretizou a harmonia interior. Não se trata de Sereno não se aplicar suficientemente à virtude, mas de ele ainda não ter desenvolvido constância na *apatia* sobre suas próprias respostas emocionais.

Em essência, para os estoicos, as ocorrências exteriores sempre nos afetam de alguma forma. As respostas a esse “apelo” externo constituem o leque de emoções, boas ou ruins:

Os estoicos compreendem as emoções como movimentos na mente, que eles concebem como corpórea [...] as emoções para eles podem ser boas ou más. Na acepção física, emoções são boas se perfazem na mente um movimento ordenado e simétrico e são más se perfazem na mente um movimento desordenado e caótico. Na acepção epistêmica, as emoções são a contraface de opiniões ou crenças boas (corretas) ou ruins (equivocadas), sendo boas no primeiro caso e más no segundo (Dinucci, 2019, p. 319).

A alma, concebida pelos estoicos como substância material, pode ser modificada por uma impressão verdadeira, de acordo com a realidade (*phantasia kataleptike*), ou impressão falsa (*phantasia akataleptos*), como um objeto externo afeta o *desigh* da cera (Graver, 2014, p. 259)². Na Carta 9, Sêneca distingue a *ataraxia* epicurista da *apatheia* estoica, afirmando que, a primeira, é a impassibilidade do espírito no sentido de “nem sequer sentir o sofrimento”, e a segunda, “embora o sinta, domina todo o sofrimento” (*epist.*, 9.3); ou seja, a intenção não desenvolver mecanismos para a blindagem psicológica contra qualquer afecção externa no sentido de ser insensível, mas, ainda que alvo de

² “Since they conceived of the psyche as a material substance, an impression was for them a momentary modification in that mind-material, comparable to an imprint in wax” (Graver, 2014, p. 259).

afecções hostis, o estoico não está interessado em alterar a natureza do que lhe é externo, mas ser capaz de não acatá-la — não internalizá-la.

Diz Sêneca: “nós pretendemos aludir a alguém capaz de repelir o sentimento da dor, mas a palavra pode entender-se como significando a incapacidade de suportá-la” (*epist.*, 9.2). Repelir o sentimento da dor é repelir o *pathos*³. Para além das aflições extremas, podemos entender por *pathos* todas as emoções que de alguma forma incomodam, distraem, tiram a tranquilidade do espírito humano por desejo ou repulsa excedente. Sendo a *apatheia* a disposição não concordante com a forte afecção de um objeto externo sobre a alma (Setaioli, 2014, p. 242), embora ideal, atitude não esperada do homem comum, ela tem como ganho prático a interrupção da reação emocional imediata contra a ira, contra os prazeres desenfreados. Pelo termo “desenfreado” designa-se o impulso “irracional”, “a tendência sem medida” (ορμή πλεονάζουσα)” (Brun, 1986, p. 80) — “impulso excedente”, porque comprometedora do bem-estar humano.

Nota-se que o modo como se organizam as informações sobre os fenômenos na consciência (o arranjo lógico), leva o sujeito a senti-las de modo correspondente; para os estoicos, **as emoções correspondem às opiniões que formamos das coisas**; em outras palavras, padecemos de nossas interpretações equivocadas do mundo (Graver, 2014, p. 259). Considerando que a alma é racional, a terapia estoica consiste em uma *reestruturação* lógico-cognitiva através da admoestação moral.

Se o homem interpreta os fenômenos de modo a sentir emoções aflitivas, a terapia estoica propõe — não as refrear a todo custo, como numa espécie de blindagem atarácica (*epist.*, 49.1) —, mas que *interprete os fenômenos agora de modo racional*. Ocorre, desta forma, a tentativa de

³ Em outras obras, reiteradamente Sêneca distingue a chance de sofrer o padecimento, de ordem externa, tratando-se da ação de outrem, do seu acato interno, tratando-se do sábio. Este “suporta as situações dura complacidez e as situações prósperas com comedimento, sem ceder àquelas, nem confiar nestas, e possa manter-se exatamente o mesmo em situações (Sên. *const.*, 6.3).

extirpar as incoerências irracionais ou não examinadas de nossa *psyché*. Jean Brun ainda menciona que o *pathos* estoico não seria um estado passivo nem ativo da alma, mas “uma espécie de disposição concordante [...] uma modificação [exterior] que implica um movimento interior, espécie de resposta a um apelo” (Brun, 1986, p. 40).

A paixão se explica através de uma concepção intelectualista: “ela tem, antes de mais, por origem, um erro de julgamento, uma opinião falsa, uma adesão indevida a uma representação falsa. A paixão não é pois mas a obra dos deuses mas a do homem” (Brun, 1986, p. 83). Podemos nomeá-la ainda como “impressão não-compreensiva” porque orientada pelas paixões⁴.

Chegamos assim ao entendimento de a *apatia* ser uma capacidade interna desenvolvida com o fim de não se comover frente a uma impressão forte (discordar do afecto). Ela não é inata, mas se desenvolve através de exercícios em retiro. Embora em *Da tranquilidade da alma* a sugestão da *apatia* responde a um apelo direto do interlocutor senequiano de modo inequívoco, a mesma recomendação figura em toda a obra do filósofo, em maior ou menor grau, como expressão da ação virtuosa.

Vejamos agora em que consiste primordialmente esse exercício.

III

Recorrendo a Epicuro, afirma Sêneca: “‘O começo da cura é a autoconsciência do erro’ [...] quem não tem consciência de errar, não pode querer emendar-se. Antes da correção deve surgir a noção do

⁴ “‘Impressão’ [...] traduz *phantasia*. Para os estoicos, a *phantasia* é uma alteração (afecção) da mente que deriva do contato do objeto externo com a alma. Tal *phantasia* pode ser ou uma *impressão compreensiva* (*phantasia kataleptike*) de caráter objetivo ou uma *impressão não-compreensiva*, contaminada pelas paixões e de caráter subjetivo [...] Se dermos assentimento a uma impressão não-compreensiva, colocamo-nos sob o domínio das paixões e perdemos tanto a medida da reta ação quanto o domínio sobre nós mesmos” (Dinucci, 2020, p. 67).

erro” (*epist.*, 28.9). Se a concepção intelectualista da paixão estoica envolve um juízo equivocado, tal juízo consiste em formar impressão incorreta da situação ou objeto, tornando-o mais atrativo ou mais repulsivo do que realmente é. Para o filósofo, “a doença da alma é um juízo de valor que persiste no erro: por exemplo, considerar muito desejáveis coisas que são apenas relativamente desejáveis” (*epist.*, 75.11). A percepção singular distorce o que na natureza é, por vezes, indiferente (*αδιάφορα*, “casualmente”). Ora, dado que em Sêneca é justamente o acato não examinado da *opinião comum* o fator que nos leva a interpretar equivocadamente fenômenos (*epist.*, 13.8), como a morte, a riqueza, a saúde, a doença e a adversidade, o meio pelo qual se recupera a correção dos juízos é o retiro de si do meio da turba, o recolhimento ocioso na vida privada com vista constante ao exame de consciência.

Conforme Setaioli (2014, p. 247), o exame de consciência (*meditatio*) equivale ao autoescrutínio ou exame das opiniões. O processo é capaz de curar a enfermidade profunda na medida em que emancipa o paciente do filósofo terapeuta no que respeita ao autocuidado valorativo dos fenômenos. A exemplo de Sereno, agora já convencido da necessidade de curar-se, o paciente deverá procurar no seu psiquismo as más inclinações, tomando como fio condutor as emoções inquietantes e, mais importante, os modos de *revalorar* os objetos de desejo ou temor. Tais emoções se evidenciam graças à dissonância frente a nossa natureza racional (*λόγος*). Sêneca endossa essa visão ao afirmar “porque é inata em nós a aversão por qualquer acto condenado pela natureza [...] Por isto nunca podem confiar no seu esconderijo nem mesmo os que estão bem escondidos [vícios], porque a consciência os acusa e os mostra a si mesmos como são” (*epist.*, 97.16).

Repassar os acontecimentos do dia, numa espécie de “balanço” do que se fez e não se deveria ter feito, ou o inverso, em sintonia com os preceitos dos sábios, é uma forma de autoexame que prepara o sujeito a conduta virtuosa. O exame de consciência é intrinsecamente

pessoal; quem terá acesso ao domínio das valorações e emoções delas recorrentes no interior da alma é o próprio enfermo.

Desta forma, segundo Setaioli, a *meditatio* pode ser considerada uma forma de autossugestão tomando como parâmetro as máximas morais dos sábios cujas vidas deram exemplo de virtude. O exercício de repetição de tais máximas visa corrigir os julgamentos equivocados na atribuição de valores (Setaioli, 2014, p. 250). Por se tratar de um processo de auto investigação de caráter socrático — o conhecimento de si —, buscando identificar o que leva a formar crenças sobre as coisas, a *meditatio* está na base da transformação moral do sujeito, na medida em que permite reconhecer a *hipervaloração* de algo talvez pouco desejável, tomando como fio condutor as emoções perturbadoras que o paciente sente a respeito de algo. Assim, abdica-se das noções supérfluas da opinião vulgar para acolher as de ordem natural, isto é, racional⁵.

Na prática, enquanto modo de avaliar os desejos e os temores desequilibrados, uma reavaliação exitosa, assim como a autoafirmação do potencial racional, uma das formas de exame de consciência mais difundidas na escola estoica consiste no registro por escrito do próprio comportamento, como Marco Aurélio fez em seus registros para si (Setaioli, 2014, p. 253). Mirando à sabedoria ideal, Sêneca aconselha à posteridade ao ajuste entre discurso e conduta: “O nosso objectivo último deve ser este: dizer o que sentimos, sentir o que dizemos, isto é, pormos a nossa vida de acordo com as nossas palavras” (*epist.*, 75.4).

Em suma, no cerne da *meditatio* estoica está a resignificação ou a reavaliação das opiniões.

IV

Sêneca observa que o conflito de Lucílio se dá através da ideia não examinada entre a natureza do bem e a malignidade da adversi-

⁵ “Pelo contrário, aquilo que inconscientemente a opinião vulgar considera como bom só satisfaz quem se contenta com o supérfluo” (*epist.*, 66.31).

dade, que acontece tanto ao homem bom quanto ao homem mau permitida pela providência. É compreensível ocorrerem tragédias com os maldosos, mas, quanto aos bons, a providência parece proceder de modo injusto.

Sêneca, então, corrige o juízo irracional por meio da restauração lógica do discurso, de modo que um discurso harmônico com a realidade suscita o estado interior correspondente⁶:

Possível juízo de Lucílio:

P1: “Se a providência é benigna, sua ação para com os homens deve ser boa”

P2: “Acontecem coisas ruins mesmo aos homens bons”

P3: “Se coisas ruins acontecem aos bons, a providência o permite”

“Logo a providência não é benigna ou não é sempre benigna”

Juízo de Sêneca:

P1: “Se a providência é benigna, sua ação para com os homens deve ser boa”

P2: “Acontecem coisas ruins mesmo aos homens bons”

P3: “Se coisas ruins acontecem aos bons, a providência o permite”

P4: “Se a providência o permite, sendo ela benigna, o mal é aparente”

“Logo, de alguma forma, o mal aparente é benigno a quem o sofre”

Sêneca opera a terapia dos juízos ao longo de *Sobre a providência* ao sustentar a “P4”, que delimitei em cinco níveis, da seguinte maneira:

1. A natureza não permite de fato que o bem seja nocivo aos bons, pois “Nenhum mal pode ocorrer para o homem bom: os contrários não se misturam” (*prov.*, 1.5–2.2): “[os estoicos] devem avaliar como bom tudo o que lhes acontece, convertê-lo em algo bom. Não importa o quê, mas como se sofre” (2.4).

⁶ No formato silogístico apenas a título de exemplo.

0. Deus atribui uma sorte à qual o homem é “exercitado” nas virtudes, na medida em que cada um suporta (3.1–10): “Essas cenas não são capazes de atrair para si o olhar dos deuses: puerilidades e divertimentos da frivolidade humana. Eis um espetáculo digno de que deus volte a atenção para sua obra [...] Catão” (2.8–9).

0. A adversidade é favorável do ponto de vista da maturidade espiritual; o coletivo também se favorece com a adversidade individual através do exemplo, ou seja, “Ser provado é ser estimulado” (4.1–5.11): “És um grande homem: mas como sabê-lo se a fortuna não te dá ocasião de exibir as tuas qualidades?” (4.1); com o acréscimo: “especialmente perigosa é a felicidade em demasia: afeta o cérebro, evoca na mente imaginações vãs, confunde em densa névoa o falso e o verdadeiro” (4.10).

0. Já que não há felicidade sem virtude, a adversidade é condição da “felicidade suprema” (3.14–4.10): “a calamidade é uma ocasião para a virtude” (4.6).

0. O *assentimento* à adversidade resulta na felicidade suprema porque coerente com a ordem da realidade, pois (4.5–5.8): “esse mesmo vínculo de necessidade encerra também os deuses” (5.8).

Sêneca expressa a concepção implícita: um evento “ruim”, na verdade, é *indiferente* (ἀδιάφορα), isto é, desprovido de valor moral intrínseco, de modo que, ao sábio-bom, o evento não pode afetar negativamente, pois ele consentiu que o exercício e o fortalecimento são bons enquanto formas de demonstrar firmeza, sabedoria, temperança etc., as virtudes estoicas:

Por que te admiras que homens bons sofram tormentos para se fortalecer? Uma árvore não fica sólida nem forte a menos que um vento frequente a fustigue, pois é pelos maus-tratos que ela se enrijece e com maior arrojo faz penetrar as raízes; são frágeis as que cresceram no abrigo de um vale [...] é do interesse dos homens bons [...] que se vejam muitas vezes em meio a situações terríveis e suportem com serenidade

eventos que não são um mal, exceto para quem os suporta mal (Sen. *prov.*, 4.16).

Seria um juízo equivocados ou irracional atribuir valor moral intrínseco (bom ou ruim) a um evento que, em si, é indiferente. Parte significativa da medicina filosófica de Sêneca está apenas *em reconhecer* os vários juízos equivocados formados pelo ser humano e a consequente pluralidade de emoções perturbadoras: “este é o propósito da divindade bem como do sábio: mostrar que as coisas que as pessoas desejam ou as de que têm medo não são nem bens nem males” (*prov.*, 5. 1); e ainda “certos infortúnios são favoráveis para quem eles acontecem” (*prov.*, 3. 2).

Em suma, através da adversidade, o destino subtrai as paixões. Assim, a pedagogia divina, através do infortúnio, subtrai alguma inclinação inferior da alma enferma; alguma paixão ou tendência à animalidade que impede a lucidez e a saúde íntegra. Uma vez “restaurado” o sistema de valoração racional, o paciente-interlocutor senequiano se vê livre as emoções perturbadoras. Essa espécie de revelação *catártica*⁷, no meu entendimento, não consiste numa restauração completa dos

⁷ Na *Poética*, o termo *catarse* (καθαρσίς) serve à definição de tragédia: uma imitação de uma ação elevada performada que, “por meio da compaixão e do temor, provoca a purificação de tais paixões” (Aris. *poet.*, 1449b28). Purificação, aqui, designa “limpeza”. Segundo Pereira (2008, p. 16), antes de Aristóteles, o termo *catarse* remetia tanto às práticas ritualísticas das religiões de mistério, quanto à tradição médica da Escola hipocrática. Já em Platão, observa-se a distinção entre a *catarse* corpórea e a anímica (*Leis* I, 629d, e V, 736a). Também em *Fédon* a *catarse* surge enquanto purificação emocional para a alma atingir o conhecimento puro, a fim de habitar com os deuses (69c). Leon Golden, em *Aristotle on Tragic and Comic Mimesis* (1992), por exemplo, defende o valor terapêutico da *catarse*, na chamada “Teoria da clarificação”, argumentando, grosso modo, que, na *Poética*, o efeito catártico é acompanhado de uma “satisfação intelectual”. Antes de haver qualquer efeito terapêutico, a compreensão dos eventos encenados ou vividos deve ser processados mentalmente. Embora Aristóteles não conceitue detidamente a *catarse* nos escritos que nos chegaram, com base no uso acessório que ela aparece junto da tragédia, podemos considerar a importância que tal conceito em aberto teve às tradições posteriores, quanto mais em filósofos dramaturgos como Sêneca. Através da terapia estoica da ressignificação dos valores, atinge-se a limpeza ou clarificação dos juízos irracionais, abrindo espaço para a elaboração de novos juízos racionais.

juízos, dado que experiências posteriores podem reforçar antigos juízos, de modo que está nas mãos do candidato à saúde anímica se educar continuamente através dos estudos filosóficos — ser provado é ser encaminhado para a “alta médica”.

5 Considerações finais

A restauração da racionalidade valorativa é justamente o fator que possibilita o exercício de discordar das afecções tumultuosas, aflitivas, decorrentes das adversidades exteriores. Em outras palavras, Sêneca nos dá ensejo para identificar na terapia do exame de consciência (*meditatio*) a condição de possibilidade à execução da *apatia*, entendida enquanto expressão de sabedoria filosófica.

Para o filósofo estoico, a cura das enfermidades da alma, as aflições emocionais e patológicas, decorre do comprometimento do sujeito com o seu próprio aperfeiçoamento moral, Dado que “somente a consciência moral proporciona uma verdadeira tranquilidade” (*epist.*, 56.6).

No exemplo da interpretação imperfeita da adversidade, de *sobre a providência*, a dificuldade de Lucílio era elencar mais uma premissa ao raciocínio, a P4, aquela que sustenta que *o mal sofrido pelos homens bons é aparente*. Somente essa inserção lógica coerente com a natureza dos fenômenos, de acordo com a exposição de Sêneca, impede que a matéria da alma seja demasiadamente afetada pelo juízo irracional, um *objeto interno*, se avançarmos com a analogia de Margareth Graver.

Após ter-se dado conta da importância da terapia estoica no progresso do aperfeiçoamento moral, a prática da virtude nem sempre é horizontal, constante e recompensadora ao paciente em reabilitação, como confessa Sereno em *Da tranquilidade da alma*: “Posso dizer que o luxo, ao sair de uma longa e ingrata temperança, me envolve de repente com seu brilho e me rodeia com seu tumulto, e sinto meus olhares vacilarem: eu o suporto menos facilmente à vista do que no pensamento; e retorno de lá não corrompido mas desencorajado [...]” (*tranq.*, 1.9).

A dificuldade de Sereno, em *Da tranquilidade da alma*, parece ser a *apatia* não mais a objetos relativos ao exterior e à sociabilidade, como o desejo de fama, de posses, de prazeres fortes, mas ser apático a suas próprias emoções em processo de reajuste racional. Assim, nesta etapa do processo terapêutico, o paciente estoico deve tomar como objeto de apatia suas próprias emoções oscilantes, pois as recomendações prescritas no ensaio destinam-se à “aquisição de ritmo” (*tranq.*, 2.4); também denomina “constância”, “firmeza”⁸. Sêneca chama a atenção para a necessidade de se desenvolver tolerância contra esses incômodos (2.19). Assim, também no raciocínio de Sereno estava ausente uma noção: “a constância na virtude é gradual”, raciocínio este que, se presente em suas valorações sobre o estado de sua alma, certamente suportaria tais sentimentos com mais facilidade, pois, assim examinado o juízo, ele teria maior facilidade em não padecer o processo de reabilitação.

Por outro lado, estar consciente dos próprios defeitos morais exige que se esteja consciente das próprias qualidades, essencial à felicidade. Como diz Sêneca: “Uma alegria assim só pode provir da consciência das próprias virtudes: apenas o homem forte, o homem justo, o homem moderado podem ter alegria” (*epist.*, 56.16).

Em suma, a virtude estoica da sabedoria inicia não apenas no esforço meditativo de examinar a própria consciência em busca das más inclinações, mas no empenho em eliminá-las. Evitar confrontar a própria consciência e a sua expressão imediata na conduta caracteriza um desvio do contato com aquilo que há no ser humano de racional e divino — o engano de si; “não se deve imaginar que nossa própria adulação nos seja menos funesta que a de outrem. Quem ousa dizer a si mesmo a verdade?” (*tranq.*, 1.17). Podemos concluir que os desequilíbrios emocionais patéticos decorrem da falta de premissas elucidativas

⁸ *De constantia sapientes*, traduzida para o português como *Sobre a firmeza do sábio* (2017). Cf. referências.

em nosso ajuizamento lógico, ou, como já nos alertava Sócrates — a quem Sêneca deu ouvidos — a ignorância nos faz incorrer em muitos males (Plat. *Men.*, 77c-78b).

Referências

- BELFIORE, Elizabeth. “1993.01.12, Golden, Aristotle on tragic and comic mimesis.” University of Minnesota, Bryn Mawr Classical Review, 1993. Resenha da obra de: GOLDEN, Leon. *Aristotle on tragic and comic mimesis*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992.
- BRUN, Jean. *O Estoicismo*. Trad. João Amado. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1986.
- DINUCCI, Aldo. Notas à tradução. In: ARRIANO, Flávio. *O manual de Epicteto*. Tradução, introdução e notas de Aldo Dinucci. Campinas, SP: Auster, 2020.
- DINUCCI, Aldo. A relação entre virtudes e vícios e paixões boas e más no estoicismo. *Prometheus - Journal of Philosophy.*, [S. l.], v. 11, n. 30, 2019. DOI: 10.52052/issn.2176-5960.pro.v11i30.11704. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/11704>. Acesso em: 20 set. 2024.
- GRAVER, Margaret. “ETHICS II: Action and Emotion”. In: (orgs.) DAMSCHEN, G; HEIL, A. *Brill’s Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*. Brill: Leiden/Boston, 2014.
- LIDDELL, Henry G.; SCOTT, Robert. *A greek-english lexicon: New supplement added*. Oxford University Press: Clarendon Press, 1996.
- LOHNER, José Eduardo. Apresentação. In: SÊNECA. *Sobre a providência*. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2021.
- PEREIRA, Maria H. R. *Prefácio*. In: ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução e notas de Ana Maria Valente; Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira — 3º ed. —. Coimbra, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Edições Loyola, 2001.
- SÊNECA. *Cartas a Lucílio [epist.]*. Trad. J. A. Segurado e Campos. — 8. ed. — Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2022.

- SÊNECA. *Da tranquilidade da alma* [tranq.]. Tradução e notas de Guilio Davide Leoni. — 3º ed. — São Paulo: Abril Cultural, 1985. (*Os pensadores*, p. 195-213)
- SÊNECA. *Sobre a providência* [prov.]. Trad. José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2021. (p. 11-30)
- SÊNECA. *Sobre a firmeza do sábio* [const.]. Trad. José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2017. (p. 37-62)
- SETAIOLI, Aldo. "Ethics I: Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and 'Lebensform'." In: (orgs.) DAMSCHEN, G; HEIL, A. *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*. Brill: Leiden/Boston, 2014.

A retórica filosófica de Górgias de Leontinos em *A Defesa de Palamedes*

Thatiane Santos Meneses¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.228.07>

1 Introdução

A presente pesquisa visa identificar os elementos da retórica filosófica empregada por Górgias, tendo como *corpus* a obra *A Defesa de Palamedes*, obra em que o leontino aborda o caso Palamedes² e elabora um modelo de defesa que poderia ter sido apresentada por Palamedes perante o trono grego, considerando que o referido discurso discursivo continha argumentos eficazes para o convencimento da inocência de Palamedes e, consequentemente, não seria condenado à morte.

¹ Advogada, Licenciada em Filosofia e em Letras Vernáculas, Pós-graduada em Direito Civil e Processual Civil e em Ensino de Filosofia, Mestra em Filosofia, Doutoranda em Filosofia na área de Conhecimento e Linguagem do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: thatianesm@hotmail.com

² Palamedes, personagem da mitologia grega muito conhecido por sua inteligência. Segundo conta a tradição, a ele é atribuída à invenção de algumas letras do alfabeto, os números, as noções de peso e medida, algumas táticas militares e também a criação de jogos de tabuleiro. Ele foi acusado por Odisseu de traição ao trono grego, acusação esta que culminou com a morte do nosso personagem principal. Existem duas teorias sobre o motivo que teria levado Odisseu a imputar a Palamedes a pecha de traidor: a primeira seria a inveja que Odisseu tinha da grande inteligência de Palamedes, e a segunda diz respeito ao fato de Palamedes ter desmascarado a farsa do herói Odisseu, que fingiu estar louco para não participar da Guerra de Tróia.

A escolha pela referida obra se deu pelo fato dela ser um modelo retórica judicial³, bem como em razão de a obra tratar de temas cruciais, no que se refere à vida em sociedade e ao comportamento humano, sendo algumas destes pontos debatidos ainda hoje, como a questão da honra e da influência do poder político na vida das pessoas.

De início convém pontuar que na Grécia Antiga não existia a figura do advogado, mas sim a de logógrafo que nada mais era que um cidadão reconhecido pela comunidade como um estudioso e dotado de habilidade retórica ímpar. Ao logógrafo cabia a elaboração de discursos a serem apresentados pelos litigantes nos tribunais atenienses.

Diante deste cenário, alguns sofistas, a exemplo de Antifonte, exerceram papel de destaque no ordenamento jurídico grego, tanto pela atuação como logógrafos como pelo fato de lecionarem aos jovens atenienses como fazer uma boa atuação jurídica. Górgias, por sua vez, ficou notadamente reconhecido entre os antigos pela sua capacidade de falar sobre quaisquer assuntos, como destacado por Platão no *Górgias* (447c-d).

Além disso, é imperioso mencionar que Górgias se tornou bastante conhecido em razão de sua técnica de argumentação e persuasão. Para o sofista de Leontino, era primordial o exame do emprego das palavras que iriam ser utilizadas no discurso. Como será detalhado com mais afinco nas próximas linhas, esse cuidado com a escolha das palavras passou a ser notado pelos estudiosos como sendo uma marca de seu estilo discursivo. Neste sentido, convém concordar com a afirmação de Jacqueline de Romilly (2017, p. 117), de que Górgias teria descoberto “a magia do discurso e os recursos de estilo”.

Em que pese Górgias ser tido como o sofista que poderia falar acerca dos mais variados assuntos, a questão judicial é tema de duas das seis obras de sua autoria que se tem ciência de existência, são elas *O Elogio de Helena* e *A Defesa de Palamedes*. Outra coisa em comum entre

³ Posição defendida na minha dissertação de mestrado.

estas duas obras, é a questão do trágico, tendo em vista que ambas as histórias estão no contexto da Guerra da Tróia.

Em razão da grande magia que envolvia os seus discursos, Górgias ficou reconhecido como mestre da arte retórica. Para o leontino, a retórica pode influenciar as pessoas. Além disso, ele defendia que a retórica é a arte do logos e abrange outras questões que não só o discurso, e é justamente daí que surge a importância de se estudar a retórica filosófica empreendida por Górgias.

2 Apontamentos sobre a arte retórica gorgiana

A palavra retórica vem do grego *rhêtorikê*, cuja acepção deve ser entendida de forma fragmentada: o termo *rhêtôr* designava orador político/público experiente, enquanto *ikê* era entendido como arte ou habilidade⁴. Em razão da epistemologia do termo, Aristóteles advogava que a retórica era uma *techne*, um conhecimento que teria acepção teórica, prática e poética.

Mas é de bom alvitre destacar que a retórica não foi uma criação do estagirita. Pesquisas empreendidas até o momento indicam que a criação da retórica teria ocorrido na Grécia Antiga, pelos sicilianos Córax e Tísias, compatriotas de Górgias. No entanto, devemos a Aristóteles a elaboração do primeiro manual com apontamentos e questões a respeito do tema.

A princípio a retórica foi utilizada no meio jurídico como argumento de probabilidade. Seu uso somente foi ampliado após o aprofundamento dos estudos e discussões acerca da finalidade e aplicabilidade desta fina arte, feita pelos filósofos e pensadores do período

⁴ Definição retirada do livro: *Atos de retórica*: para pensar, falar e escrever criticamente, de Karlyn Kolves Campbell, Susan Schultz Huxman e Thomas R Burkholder, traduzido por Marilene Santana dos Santos Garcia.

clássico Grego, a exemplo de Platão, para quem a retórica seria a execução da justiça.

Já Aristóteles, em sua obra *Retórica* (1354a1) defendeu que a “retórica está em todas as outras ciências. Não pertence a nenhuma em específico”. Para o estagirita (1355b30), a arte retórica seria definida como “faculdade de observar, em cada caso, o que este encerra de próprio para criar a persuasão”. Mais adiante ele complementa falando que a “aquilo que é persuasivo o é para alguém, e algo é persuasivo quer porque é de imediato e por si só evidente, quer porque parece ser demonstrado a partir de outras premissas que são elas, persuasivas e convincentes” (1356b30).

É necessário mencionar que na visão dos linguistas, ao se estudar retórica, é preciso também investigar os efeitos que o discurso retórico provoca nas pessoas, acepção esta que já era defendida por Górgias nos idos do século V a.C.. Neste sentido, podemos afirmar que para o leontino o agir retórico relaciona estaria intimamente ligado com as sensações e emoções que um discurso é capaz de suscitar na plateia (leitores ou ouvintes). Tal entendimento é compartilhado, inclusive, por Casertano (2017, p. 96-97), quando afirma que:

[...] Como possa ser assim, diz Górgias, eu o explicarei: o discurso “suscita” o sentimento; por exemplo, o discurso da poesia, de todos os tipos de poesia, que outra coisa não são senão um “discurso com metro”: um calafrio de pavor, uma piedade que arranca as lágrimas, um desejo de abandonar-se à dor tomam conta de quem o escuta, e pelas fortunas e os infortúnios de fatos e pessoas desconhecidas a alma sofre, por meio do discurso alegria e dor, todas as paixões do homem dependem do discurso, para dizer melhor como o discurso (*diáton lógon*), uma sua própria forma de sofrimento (*idion ta páthema*), escudando fortunas e infortúnios de pessoas estranhas.

Comentadores do movimento sofista são uníssonos em afirmar que o diferencial dos discursos gorgianos tem vinculação com a técnica de argumentação, persuasão e ao bom uso das palavras, pois Górgias considerava de suma importância à análise da intenção das palavras no

discurso. O leontino afirma ainda que a bondade de um discurso estaria intimamente ligada à finalidade para a qual o mesmo está sendo utilizado, tendo em vista a forte influência que ele exerce sobre o íntimo de seus interlocutores.

Convém pontuar que para Górgias a retórica é fruto da arte persuasão, arte esta que se perfaz a partir do momento em que exploramos a fundo as palavras, conforme ressalta Untersteiner (2012, p. 284-285):

[...] As palavras despertam em nós tanto mais impressões quanto mais a nossa consciência está carregada de conhecimentos, sentimentos, lembranças e oferece um terreno mais bem preparado à sugestão. Essa interpretação recente do fenômeno “palavra” coincide de modo perfeito com a doutrina gnosiológica e retórica de Górgias.

Como bem salientado por Campbell, Huxman e Burkholder (2006, p. 296), ao analisar o poder das palavras em *O Elogio de Helena*:

Porque somos vulneráveis a esse poder? A resposta de Górgias é que nossas memórias são falhas, nossas percepções são parciais ou tendenciosas e nossas interpretações dos mesmos eventos são diferentes – chegamos a diferentes conclusões com base em experiências. Em razão dessas limitações, somos vulneráveis, aberto às palavras dos outros, que exploram as nossas memórias defeituosas e as nossas percepções limitadas, bem como os nossos variados entendimentos, inferências e previsões.

A observação destacada acima também pode ser perfeitamente aplicada ao texto de *A Defesa de Palamedes*, posto que, por meio de um olhar atento, fica perceptível que Górgias escolheu de forma cuidadosa cada palavra que foi elencada no referido discurso, como ficará registrado na seção seguinte.

O linguista Henriques (2011, p. 154) afirma que, “a linguagem se integra na ordem dos fenômenos culturais e é condição natural do homem buscar seu manuseio de acordo com suas razões e sentimentos, emoções e instintos”. Mais adiante, ele defende que “Emoções e sentimentos se intercambiam, autor e leitor se aproximam, comungando da

paixão pelo signo verbal potencializado” (2011, p. 221). Deste modo, podemos afirmar que as palavras exerce um papel muito importante na recepção do discurso.

Ainda sobre o efeito das palavras no discurso, Christian Platin⁵ (*in* Mendes, 2010, p. 58) leciona que “há argumentação de uma emoção quando o discurso justifica a atribuição de um experienciado a uma pessoa [...] a intenção do discurso corresponde à conclusão será formulada como um enunciado de emoção”. Ele aduz ainda que para a léxico-gramática “há argumentação de uma emoção quando a questão que emerge da confrontação discursiva se apoia sobre uma emoção e, como consequência, os discursos que são construídos pelas respostas visam a legitimar uma emoção” (*in* Mendes, 2010, p. 60), corroborando com a declaração feita acima, no sentido de que é de suma importância a escolha correta das palavras, para se atingir o efeito esperado do discurso.

Antes de passarmos para o próximo item da retórica de Górgias, é preciso destacar que para o efeito que o discurso retórico produz está relacionado com o caráter da pessoa, razão pela qual ele não poderia ser responsabilizado pelo mau uso que seus alunos poderiam fazer da retórica.

Outra característica dos discursos gorgianos e que é muito comentada entre aqueles que se debruçam a estudar as obras do leontino diz respeito ao frequente uso de figuras de linguagem, as chamadas “figuras gorgianas”. A frequente utilização das figuras de linguagem por parte de Górgias passou a ser considerada como uma marca registrada de sua *performance* discursiva.

A esse respeito, Jacqueline de Romilly (2017, p. 120-121), afirmou:

⁵ Extraído do texto *Razões das emoções*, traduzido por Emília Mendes *in* Mendes, Emília; Machado, Ida Lucia. *As emoções no discurso vol. II*. Campinas: Mercado de Letras, 2010.

Desde a Antiguidade se falava das “figuras gorgianas”. Os poucos escritos seus que possuímos são ornados com esse estilo em cada linha. Assim, praticando com muitos a antítese, ele buscou repetir o efeito mediante toda classe de procedimentos: as semelhanças de sons finais, ou rimas; a igualdade do número de sílabas; o emprego de termos paralelos, seja em sua formação, na sonoridade ou em seu valor métrico. Uma prosa tão trabalhada dá, tanto quanto a poesia, a impressão de que nenhuma sílaba está lá por acaso.

A estudiosa ressalta ainda que “esse gosto pelas figuras estilísticas era apenas um dos aspectos do qual Górgias se servia para a criação de uma prosa trabalhada, capaz de influir indiretamente nos espíritos e nas emoções” (Romilly 2017, p. 123) Assim, podemos depreender que o uso das figuras de linguagem vai muito além do aspecto linguístico ou filosófico. Para Górgias, e para todos aqueles que fazem uso delas com a intenção clara de suscitar as emoções do seu público, o fazem sabendo que da influência que a linguagem exerce no íntimo das pessoas, denotando, assim, o caráter psicológico das palavras.

Outra característica importante da retórica filosófica de Górgias é o uso do elemento trágico. Dos únicos 06 (seis) textos de autoria do leontino que chegou até nós, ao menos três versam sobre o trágico, são eles: *O Elogio de Helena* e *A Defesa de Palamedes*, que tem como pano de fundo da narrativa a Guerra de Tróia; e o *Epitáfio*, que tem como cenário a Guerra do Peloponeso.

Há algumas possíveis explicações para o uso do trágico por Górgias: a primeira é o fato de a educação da Grécia Antiga ter sido fortemente influenciadas pelas tragédias de Homero; a segunda concerne ao fato de que ao reviver o trágico, o leontino conseguia chamar a atenção dos atenienses para as mudanças que estavam ocorrendo na sociedade, especialmente no campo político, com a implementação do regime democrático; por fim, podemos mencionar o fato de que as tragédias gregas representavam as novas formas de concepções de justiça que apontavam na Atenas do século V a.C.. Além dessas questões, como bem observado por Untersteiner (2012, p. 276) “não deve

surpreender que Górgias tenha interpretado tragédias áticas, de resto, era costume dos sofistas”.

Sobre este assunto Rufino e Rufino (2018, p. 46-47) aduzem que:

[...] O trágico coloca o homem no centro da transgressão, questiona a medida da sua humanidade e leva-o para a dimensão reveladora da via da verdade e da Justiça. O universo da tragédia representa a totalidade da condição humana exposta a um julgamento implacável para a descoberta da verdadeira natureza do homem.

Diante de tais observações, foi possível constatar que a escolha correta das palavras, aliada ao uso das figuras de linguagem, e a preferência pelo tema do trágico como subsídio basilar compõem o que podemos chamar de elementos essenciais da retórica filosófica de Górgias. Ademais, é notório que a utilização de tais artifícios tinham como objetivo central provocar emoções na plateia.

Na seção seguinte demonstraremos alguns exemplos desse modelo retórico no texto *A Defesa de Palamedes*.

3 A retórica filosófica gorgiana em *A Defesa de Palamedes*

Como informado anteriormente, em *A Defesa de Palamedes* Górgias apresenta um discurso de defesa jurídica que poderia ter sido apresentado por Palamedes para se defender da acusação de traição à Hélade, denúncia esta que teria sido encapada por Odisseu. Neste discurso o leontino apela ainda para a reputação do enunciador, que no caso, seria o próprio Palamedes.

Como mencionamos na seção anterior, a questão do trágico é um ponto de destaque na retórica gorgiana. É sabido que todo o desenrolar da história de Palamedes se dá em meio às imprecisões da Guerra de Tróia. Mas é preciso esclarecer que no “Palamedes”, além de termos a tragédia como pano de fundo, ela também aparece no fato de o sábio Palamedes ter sido julgado e condenado à morte por um crime que

alegou não ter cometido. O trágico ronda todo o discurso de *A Defesa de Palamedes*, na medida em que percebemos por meio das palavras utilizadas, o quanto Palamedes estava relutando para fugir de seu inevitável fim trágico.

O discurso de Górgias em *A Defesa de Palamedes* leva em conta o modelo jurídico que era adotado na Grécia nos idos do século V a.C, qual seja, o acusado apresentava suas razões direcionadas ao júri, de modo a convencê-los de que não era o culpado do crime que lhe fora imputada a autoria. Para tanto, o sofista de leontino estrutura o “Palamedes” dividindo-o em quatro discursos, sendo dois para a defesa e dois para a acusação, distribuídos de forma alternada, como meio de facilitar o entendimento das etapas de uma defesa jurídica no Tribunal Ateniense. Há de se ressaltar ainda que o referido texto contém diversos elementos que Aristóteles, anos depois, compilou em sua obra *Retórica*, os reputando como fundamentais para a elaboração de um discurso retórico judicial, o que nos indica que o estagirita conhecia bem o pensamento gorgiano no tocante à arte da retórica jurídica⁶.

O sofista de Leontino tece observações acerca da boa reputação de Palamedes e defende que uma pessoa boa e sábia não deveria passar por certas situações em vida, destacando, inclusive não ter nada no passado de Palamedes que o torne uma pessoa indigna e capaz de cometer o crime de traição.

Cumprir ainda registrar que, ao tratar da questão da honra de Palamedes, Górgias está, por meio da utilização da escolha acurada de palavras, abordando a tema da valorização do *ethos* do enunciador. Este posicionamento adotado pelo sofista é compartilhado por Aristóteles em seu manual de *Retórica* (II, 1378a), onde ele afirma que o orador deve inspirar a prudência, a virtude (*aretê*) e a benevolência (*eúnoia*). Neste sentido, é possível afirmar que tanto o estagirita como o leontino, lecionam que a imagem do orador é de suma importância para o bom

⁶ Conforme restou comprovado em dissertação de mestrado defendida em 2022.

entendimento e assimilação do discurso, e neste cenário, só é possível lograr êxito por meio do emprego correto das palavras.

Em vários parágrafos do *Palamedes* encontramos menções a respeito da honra e reputação de Palamedes, a exemplo do que vislumbramos no excerto dezenove:

Resta examinar se agiria fugindo de algum temor, sofrimento ou perigo. E ninguém poderia dizer que essas coisas estão presentes em mim. Por esses dois motivos todos fazem tudo: visando um lucro ou fugindo de uma perda. Fora isso, o quanto se trapaceia é loucura. E não é imperceptível que faria mal a mim mesmo praticando tais coisas, pois, traindo a Hélade, eu trairia a mim mesmo, os genitores, os amigos, a reputação dos antepassados, os templos paternos, as sepulturas, a pátria, o que há de maior na Hélade. E aquilo que para todos é tudo, eu teria posto em mãos que cometeram injustiças.

De igual modo, nos excertos vinte e oito ao trinta e dois Górgias, como Palamedes fosse, menciona mais uma vez aspectos sobre a honra e a reputação:

Para vós, homens juízes, quero falar sobre mim, algo que é detestável, mas verdadeiro, pois não seria adequado a quem não foi acusado, mas a quem foi acusado convém. Agora, perante vós, dou conta e explicação da minha vida passada. Portanto, vos peço, se eu vos recordar algum de meus belos feitos, que ninguém ressinta minhas palavras, antes considere necessário a quem foi acusado terrível e falsamente falar algo de verdadeiro e bom diante de vós que conheceis, o que me é muito prazeroso.

Portanto, a primeira, a segunda e a mais importante coisa é que a minha vida passada é, em sua totalidade, do princípio ao fim, irrepreensível, pura de toda culpa; pois ninguém poderia declarar, diante de vós, qualquer acusação verdadeira de maldade a meu respeito. Nem o próprio acusador apresentou qualquer prova do que disse; assim, o seu discurso equivale a uma injúria que não tem prova.

Eu diria e, ao dizer, não mentiria nem seria refutado, que não apenas sou irrepreensível como também um grande benfeitor vosso, dos helenos e de todos os humanos, não somente dos que existem agora como também dos que virão. Pois quem tornou a vida humana cheia

de recursos a partir do que carecia e a ordenou a partir da desordem ao inventar ordens de batalha, algo importantíssimo para a supremacia; e as leis escritas, guardiãs da justiça; as letras, instrumento de memória; os pesos e medidas, facilitadores de trocas comerciais; o número, guardião das riquezas; os sinais de fogo, mensageiros poderosíssimos e os mais velozes; o jogo de tabuleiro, passatempo inofensivo dos tempos livres? Por que vos recordei isso então?

Para deixar claro que dedico a mente a tais coisas e para fornecer indício de que me mantenho afastado de atos maus e vergonhosos. Pois é impossível que quem dedica a mente àquelas coisas se dedique a estas. E penso que, se eu próprio em nada vos prejudico, em nada devo ser prejudicado por vós.

Tampouco sou merecedor de sofrer qualquer mal por causa de outros hábitos, nem por parte dos mais novos nem dos mais velhos. Pois aos mais velhos não sou incômodo e aos mais novos não sou inútil; aos afortunados não sou invejoso; dos desafortunados sou compadecido; não desprezo a pobreza, nem prefiro a riqueza à excelência, mas a excelência à riqueza. Não sou inútil nas assembleias, nem preguiçoso nas batalhas, fazendo o que foi ordenado e obedecendo aos superiores. Mas não me é típico elogiar a mim próprio; o instante me força a defender-me de todas as formas, tendo sido acusado de tais coisas.

O estagirita leciona em sua obra *Retórica* (*Retórica*, I, 1356a) que existem três elementos da persuasão: o primeiro mantém íntima relação com o caráter do orador; o segundo diz respeito ao modo como os ouvintes são tocados pelo discurso, ou seja, os efeitos do discurso; o terceiro está ligado à eficácia do discurso, de modo que possa perceber qual a mensagem que o orador quis passar. Assim, tendo o orador conseguido passar a mensagem que pretendia, temos que este “é digno de crédito”.

Notem que o apelo para o *ethos* do enunciador serve como elemento um dos elementos da persuasão, mas não só. Aristóteles considera o apelo para o *ethos* como sendo o meio mais eficaz de se atingir a persuasão, uma vez que a confiança na pessoa que esta proferindo o discurso interfere no modo como ele será recepcionado. Segundo os ensinamentos de Aristóteles (*Retórica*, II, 1378a) é possível se conhecer o *ethos* do orador pelas palavras que são proferidas por eles em seu

discurso. Através da mensagem que está veiculada, o enunciador pode transmitir confiabilidade, segurança, honestidade, sensatez, entre outras qualidades (e até mesmo defeitos), pois, como afirma o linguista Fiorin “a comunicação não se faz com o autor real do ato de fala, mas com uma imagem de si mesmo que ele produz ao falar ou escrever”.

Assim, sabendo que é possível conhecer o caráter do orador por meio do discurso proferido, resta claro que ao mencionar de forma demasiada aspectos sobre a honra e a reputação de Palamedes, Górgias não está querendo mostrar tão somente o caráter de Palamedes, nem mostrar o quanto ele era uma pessoa boa. Mas, essencialmente, convencer/persuadir seus ouvintes, por meio do elemento de persuasão caráter do orador.

Convém abrir um parênteses para pontuar que de igual modo, Platão, em a *Apologia de Sócrates*, mostra que Sócrates utilizou como um dos argumentos de defesa a menção a fatos e ações de sua vida, além de apelar pela notoriedade de sua personalidade, como elementos probantes de boa conduta e, por conseguinte, demonstrar a sua incapacidade em cometer crimes.

Outro ponto comum entre a tese defensiva de Palamedes e a de Sócrates diz respeito ao apelo da utilidade que eles tinham para *pólis*. Eles serviam a cidade de várias maneiras, inclusive por meio do serviço militar, o que de *per si* já conferia não só a eles, mas a qualquer cidadão, elevado grau de prestígio e respeito pelos serviços prestados. Ambos tentam fazer uso dos serviços que eles prestaram à sociedade como um meio de conquistar a sua permanência na vida terrena. Mas não só, eles tentam persuadir o júri no sentido de que, permanecendo vivos, poderão continuar servindo ao seu povo com o mesmo empenho e zelo que foi devotado até então.

Mas, assim como ocorreu com Sócrates, apelar para as características de homem honrado e que é útil à *pólis* não foi suficiente para livrar Palamedes da morte. Mesmo com toda a Hélade sabendo de sua honra e reputação, Palamedes foi condenado à morte por um crime que

ele alegou com bastante veemência não ter cometido. A resposta para tal insucesso talvez se deva ao fato de que, como sabiamente alerta Aristóteles (1355b30), a arte retórica seria definida como “faculdade de observar, em cada caso, o que este encerra de próprio para criar a persuasão”. Mais adiante ele complementa falando que a “aquilo que é persuasivo o é para alguém, e algo é persuasivo quer porque é de imediato e por si só evidente, quer porque parece ser demonstrado a partir de outras premissas que são elas, persuasivas e convincentes” (1356b30).

Nesse sentido é que nos parece mais racional acreditar na versão dos fatos contados por Górgias no “Palamedes”, posto que o leontino, de forma magistral, parece ter escolhido cuidadosamente cada palavra do discurso, pois principalmente para aqueles que leem a referida obra de maneira descompromissada, acredita na inocência de Palamedes e acabar por até sentir pena por ver um inocente condenado à morte.

No texto há outros tantos exemplos do emprego do uso das palavras para suscitar os mais variados tipos de emoções no leitor/ouvinte, onde Górgias traz uma série de autoelogios e lembranças dos feitos de Palamedes com o intuito de despertar nos ouvintes a confiança no orador, que no caso é o próprio Palamedes, como forma de demonstrar que ele é um homem bom e honrado, características estas que confeririam respaldo para o seu discurso, além de suscitar emoções do tipo pena, compaixão, raiva, entre outras. Mas para não alongar demais essa discussão, que poderia encher mais uma dezena de páginas, passemos para a análise de outro elemento da retórica gorgiana: o uso das figuras de linguagem.

Untersteiner leciona que Górgias é “considerado o criador” da prosa artística e um das principais características da sua prosa seria o uso das “chamadas figuras retóricas, das quais era proclamado o ‘inventor’”. O referido autor aponta ainda que as chamadas figuras gorgianas possuem “natureza filosófica e linguística” (2012, p. 293).

São denominadas como figuras gorgianas a antítese, paronomá-sia, anadiplose, parechema (parequema), homeoteleuton (homeote-leuto) e a parisois ou isoclon (paralelismo), sendo a antítese a figura de linguagem mais recorrentes nas obras do sofista de Leontino. E é justa-mente por esta razão que escolhemos a antítese para demonstrar o uso das figuras de linguagem nas obras gorgianas.

Górgias inaugura o “Palamedes” com uma reflexão sobre a morte, já mostrando nas primeiras linhas o elemento trágico, já ampla-mente comentado, bem como algumas antíteses. Vejamos:

(1) A acusação e a defesa não constituem uma sentença a respeito da morte, pois a natureza condenou todos os mortais à morte com um voto evidente, no dia mesmo em que surgiu. O perigo está em torno da **honra e da desonra**, se devo **morrer justamente ou morrer violentamente, coberto dos maiores ultrajes e da mais vergonhosa culpa**.

(2) Existindo essa duplicidade, uma possuíis inteiramente em vosso poder, e eu a outra: eu tenho a justiça e vós, a violência. Podereis fa-cilmente condenar-me à morte se quiserdes, pois tendes poder sobre essas coisas, sobre as quais me encontro sem poder algum.

Mais adiante, no parágrafo oitavo, temos outro exemplar de an-títese que merece destaque:

(8) Mas **admitamos que isso também aconteceu, embora não tenha acontecido**. Depois disso, seria preciso dar e receber uma garantia. Qual seria, então, a garantia? Um juramento? E quem iria confiar em um traidor como eu? Reféns, então? Quais? Por exemplo, eu entregaria meu irmão (pois não teria outro), e o bárbaro, um de seus filhos. Assim, a garantia seria a mais segura, tanto dele para comigo quanto de mim para com ele. Mas se isso tivesse acontecido, seria evidente a todos vós.

Fiorin (2014, p. 151) leciona que antítese é uma figura de lingua-gem de acumulação que tem sua origem no grego *antí*, que significa “em face de”, “em oposição a”, e *tésis* que denota “preposição”, “afir-mação”, “tese”. Segundo o linguista, a referida figura de linguagem “alarga o sentido, salientando a oposição entre dois segmentos

linguísticos (palavras, sintagmas orações ou unidades maiores do que o período), para dar maior intensidade ao dizer”. Ele aduz ainda que só é possível compreender o sentido de uma antítese “quando se apreende uma oposição”.

Nas linhas que se seguem, Fiorin (2014, p. 152-153) esclarece que a antítese “é um acúmulo de significados porque se explicitam as oposições implícitas nas construções dos sentidos. Isso para intensificar o que se diz, mostrando contradições e contrariedade presentes no objeto de que se fala”. E segue pontuando que a antítese “serve para mostrar as sutilezas da análise da realidade, onde se acotovelam incongruências, oposições, incoerências”.

Sabendo do cuidado que Górgias tinha com a escolha das palavras e aliando isso ao significado da antítese, conseguimos achar uma pista da intenção de Górgias em abrir o “Palamedes” com essa figura de linguagem: além, obviamente de chamar atenção de sua plateia, o leontino pretendia também levar todos a pensar sobre as dualidades da vida cotidiana, tratar das questões que afligiam tanto o homem grego do século V (a morte, a honra, o senso de justiça, o força do poder político e o que poderia ser considerado como verdade ou falsidade).

É preciso compreender que nada, absolutamente nada, está nos textos gorgianos por acaso. Notem que tudo está intimamente imbricado. Ao parar para analisar somente o parágrafo primeiro do “Palamedes”, já é possível constatar tal afirmação, na medida em que nessas poucas linhas, ao levantar a hipóteses sobre questões que permeiam a morte, a exemplo se ela seria justa ou injusta, Górgias aborda o tema do trágico, utiliza figura de linguagem antítese e, por meio de uma acurada escolha de palavras, desperta nos ouvintes o medo, o receio, a dúvida, e outras tantas emoções.

Assim, temos demonstrado alguns aspectos da retórica filosófica gorgiana, capazes de mostrar todo o seu brilhantismo e genialidade por meio do uso correto das palavras.

4 Considerações finais

Pesquisas assinalam que a eloquência do discurso de Górgias estava ligada ao seu interesse e zelo pela língua. O sofista avaliava que o conhecimento e o uso correto das palavras era um artifício primordial para a elaboração de um bom discurso. Não por acaso, ele utilizava vários recursos estilísticos em seus discursos retóricos para dar força à mensagem que estava sendo veiculada. Para tanto, o leontino fazia uso das figuras de linguagem, as chamadas figuras gorgianas, para dar ênfase em suas comunicações, bem como suscitar a emoção do seu público.

O uso constante das figuras de linguagem e outros elementos discursivos fizeram com o que Górgias recebesse muitas críticas, notadamente fomentados pelas críticas que Platão tecia à época. No entanto, não se pode olvidar que essa preocupação com o discurso enriqueceu os estudos acerca do estilo retórico e é utilizado até os dias atuais como exemplo em diversas obras que versam sobre estilo discursivo, especialmente quando o assunto é a retórica clássica.

Uma leitura acurada das obras de Górgias nos sugere que o motivo de seus discursos fazerem tanto sucesso estavam, como já dito, atrelado à escolha cuidadosa das palavras. O fim precípua do sofista era conseguir convencer o público de sua tese e para tanto ele utilizava as figuras de linguagem, elementos trágicos e palavras que despertassem as emoções de sua plateia.

Pela análise de *A Defesa de Palamedes* podemos depreender que Górgias não só estava atento aos acontecimentos e à influência do poder político na vida das pessoas, mas especialmente, por meio das palavras empregadas, pretendia fazer com que as pessoas analisassem o cenário político que estavam vivendo. Resta patente que Górgias não pode ser considerado como um mero sofista ou apenas como um retor. Sua preocupação com as palavras e os significados que elas carregam o coloca em um lugar para além da mera sofística.

Por isso é que defendemos a posição de que a retórica de Górgias vai muito além do mero discurso sem propósito ou profundidade. O sofista de leontino toca em vários pontos, questões e reflexões, muitas das quais estão até hoje sem respostas. Aborda temas altamente filosóficos e que estão no cerne de discussões desde os tempos antigos.

Assim, temos que a análise dos elementos retóricos utilizados por Górgias em *A Defesa de Palamedes* é capaz de aclarar as dúvidas que por ventura ainda possam existir acerca do caráter filosófico das obras gorgianas.

Referências

- ADEODATO, João Maurício. *Ética e Retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2006.
- ARISTÓTELES. [384-322 a.C.]. *Retórica*. 2 ed., revista. [Obras completas de Aristóteles. Coordenação: António Pedro Mesquita. Tradução e notas: Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena]. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2022.
- BARBOSA & CASTRO. *Górgias: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Colibri, 1993.
- CAMPBELL, Karlyn Kolves; HUXMAN, Susan Schultz; BURKHOLDER, Thomas R. *Atos de retórica: para pensar, falar e escrever criticamente*. Tradução e notas: Marilene Santana dos Santos Garcia. São Paulo: Cengage Learning, 2015.
- CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- DINUCCI, Aldo. *Górgias de Leontinos*. São Paulo, Oficina do Livro, 2017.
- FIORIN, José Luiz. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2008.
- FIORIN. *Figuras de retórica*. São Paulo: Contexto, 2014.

- GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. 2 ed. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007.
- HENRIQUES, Claudio Cezar. *Estilística e discurso: estudos produtivos sobre texto e expressividade*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.
- KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- LIMA, Rocha. *Gramática Normativa da Língua Portuguesa*. 49 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- MARQUES, Marcelo P. (org). *Filosofia dos Sofistas: Hegel, Capizzi, Versényi, Sidgwick*. Tradução de Verlaine de Freitas et al. São Paulo: Paulus, 2017.
- MARTINS, Nilce Sant'Anna. *Introdução à estilística: a expressividade na língua portuguesa*. São Paulo: EDUSP, 2008. Disponível em: <https://www.livrebooks.com.br/livros/introducao-a-estilistica-nilce-santanna-martins-xryirtxcwmc/baixar-ebook>. Acesso em 05/04/2022.
- MENDES, Emília; MACHADO, Ida Lucia. *As emoções no discurso vol. II*. Campinas: Mercado de Letras, 2010.
- MENESES, Thatiane Santos. *Análise dos argumentos jurídicos presentes em A Defesa de Palamedes de Górgias*. Valinhos: Editora Montecristo, 2023.
- MOREIRA, Juzelly Fernandes Barreto. *Estilo, texto e sentido*. Natal: IFRN, 2019. Disponível em: <https://memoria.ifrn.edu.br/bitstream/handle/1044/1772/Estilo%2C%20texto%20e%20sentido.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 24/03/2023.
- MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana. *Ethos discursivo*. São Paulo: Contexto, 2008.
- ROMILLY, Jacqueline de. *Os grandes sofistas da Atenas de Péricles*. Tradução de Osório Silva Barbosa Sobrinho. São Paulo: Octavo, 2017.
- SANTOS, Maria Leonor Maia dos. *Um problema na distinção entre sentenças contrárias e contraditórias*. Disponível em: http://www.leffa.pro.br/tela4/Textos/Textos/Anais/ABRALIN_2009/PDF/Maria%20Leonor%20Maia%20dos%20Santos.pdf. Acesso em: 05/04/2023
- SIDI, Pilar de Moraes.; CONTE, Elaine. A hermenêutica como possibilidade metodológica à pesquisa em educação. *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação*, Araraquara, v. 12, n. 4, p. 1942-1954, out./dez. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.21723/riaee.v12.n4.out./dez.2017.9270>. E-ISSN: 1982-5587. Acesso em 26/07/2020.

- SILVA, S. P. da. Estilo e estilística em Bakhtin e Volóchinov: perspectivas em diálogo. *Linha D'Água*, [S. l.], v. 33, n. 3, p. 79-103, 2020. DOI: 10.11606/issn.2236-4242.v33i3p79-103. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/linhadagua/article/view/173212>. Acesso em: 24/03/2023.
- UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

Apresentação *De otio*, de Sêneca: o modo de vida estoico respaldado nos exemplares gregos

Rafael Batista Lopes de Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.228.08>

1 Introdução

A filiação filosófica de Sêneca é um tema bastante debatido, desde sua época até a atualidade, temos discussões sobre isso. De fato, o cordovês, em vários momentos nas suas obras, não se impede de fazer elogios a escolas filosóficas e exemplares exteriores ao estoicismo. Assim, identificamos entre os comentadores rotulações acerca do pensamento senequiano como “ecletico”. Ora, perguntas que se colocam: o que seria ser adepto ao ecletismo filosófico? Ser favorável igualmente a todas as correntes de pensamento? Transitar pelas escolas filosóficas de modo a utilizar teses de origens distintas perante os diversos problemas em filosofia?

A partir dessas inquietações, o objetivo principal deste capítulo é compreender o fragmento senequiano *De otio* como adequação ao modo de vida estoico que se caracteriza pelo respaldado nos exemplares gregos. Tentaremos mostrar que há, nesta obra, um drama de confronto com um estoicismo construído na supervalorização do modo de vida pública da fase Imperial Romana, diferente do que Sêneca de-

¹ Doutorando em Filosofia pela UFU.

fende. Essa dramaticidade, veremos também, passa até mesmo pela acusação de traição do cordovês a sua escola.

Nesse sentido, 1) evidenciaremos os postulados do estoicismo grego acerca da utilidade, paixões e impressão não-cataléptica nos três primeiros parágrafos do capítulo I. Sobre a utilidade, Diógenes Laércio a apresenta no parágrafo 94 da exposição da doutrina estoica em “Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres”, e Sêneca se apropria dela pelo verbo *proderit*. Sobre as paixões, Christopher Gill apresenta em seu artigo “A Escola no período imperial romano”, e Sêneca se apropria pelo termo *cupiditas*. Sobre as impressões não-catalépticas, Robert J. Hankinson apresenta em seu artigo “Epistemologia estoica”, e Sêneca se apropria pelo termo *alienis iudiciis*.

Em seguida, 2) a repulsa do interlocutor ao interpretar a argumentação senequiana como fuga da vida pública e, por isso, uma traição senequiana aos estoicos pela mistura com epicurismo, no parágrafo 4 do capítulo I. Sobre essa repulsão, David Sedley em “A Escola, de Zenon a Ário Dídimo” e Christopher Gill em “A Escola no período imperial romano” apresentam o estoicismo como força política atuante no período Imperial Romano de modo a misturar o ser estoico e ao ser patrício. Não obstante, a identificação do interlocutor pela repulsa epicurista se fundamenta pela inatividade que o porta-voz desse estoicismo imperial caracteriza o ócio defendido pelo cordovês.

Após isso, 3) a necessidade, para Sêneca, de se fundamentar o discurso pela primazia do modo de vida, utilizando os exemplares gregos do estoicismo - Zenão, Crisipo e Cleantes. Essa fundamentação acontece pela predileção do cordovês pelos mestre que tenham conduzido (*duxerint*), não que tenha prescrito (*miserint*) no parágrafo 5 do I. Também pela predileção senequiana pelos exemplos (*exempla*), ao invés dos preceitos (*praecepta*) no parágrafo 1 do II. Ambas passagens implicam a primazia do modo de vida perante o discurso que serão ilustradas pelas figuras fundacionais da filosofia do pórtico nos parágrafos 4 e 5 do capítulo VI.

2 Desenvolvimento

2.1 Os conceitos estoicos na argumentação senequiana

O fragmento se inicia:

1. Com grande consenso eles nos recomendam os vícios. Se nada tentamos que nos seja salutar, já nos será em si mesmo proveitoso apartar-nos isolados, seremos melhores. E que dizer de juntarmos-nos aos melhores homens e elegermos algum modelo pelo qual conduzamos nossa vida? Isso não é possível sem o ócio: pois ele propicia o perseverar-nos no que nos agradou, desde que ninguém, como o concurso da multidão, nos desvie a convicção ainda mal afirmada; pois, então, a vida pode avançar em curso igual ou regular, enquanto a entrecortamos com nossos propósitos contraditórios.

2. Pois, dentre os restantes males, o pior é aquele que nos faz mudar nossos próprios vícios. Assim nem sequer isto cabe a nós: permanecer no mal já é familiar; apraz-nos ir de um a outro, aflige-nos não só a insensatez, mas até a frivolidade de nossos juízos.

3. Hesitamos, e uma coisa por outra compreendemos; abandonamos o que havíamos procurado, procuramos de novo o que havíamos abandonado: alternam-se em nós a cupidez e o arrependimento. Dependemos, com efeito, de opiniões alheias, e melhor nos parece aquilo que encontra muitos elogiadores e pretendentes, não aquilo que, em verdade, merece ser elogiado e pretendido, nem estimamos bem ou mau, por si mesmo, um caminho, mas pelas numerosas pegadas que não mostram as marcas do retorno (Sêneca, 2020, p. 97-98)².

² 1. ... Nobis magno consensu vitia commendant. Licet nihil aliud quod sit salutare temptemus, proderit tamen per se ipsum secedere: meliores erimus singuli. Quid quod secedere ad optimos viros et aliquod exemplum eligere ad quod vitam dirifamus licet? Quod <nisi> in otio non fit: tunc potest optineri quod semel placuit, uni nemo intervenit qui iudicium adhuc inbecillum populo adiutore detorqueat; tunc potest vita aequali et uno tenore procedere, quam propositis diversissimis scindimus.

2. Nam inter cetera mala illud pessimum est, quod vitia ipsa mutamus. Sic ne hoc quidem nobis contingit, permanere in malo iam familiari. Aliud ex alio placet vexatque nos hoc quoque, quod iudicia nostra non tantum prava sed etiam levia sunt: fluctuamur aliudque ex alio comprehendimus, petita relinquimus, relictas repetimus, alternas inter cupiditatem nostram et paenitentiam vices sunt.

3. Pendemus enim toti ex alienis iudiciis et id optimum nobis videtur quod petitores laudatoresque multos habet, non id quod laudandum petendumque est, nec viam

O parágrafo I começa por uma divisão que visa dissociar grupos - Sêneca escreve pela primeira pessoa do plural em contraposição a um outro grupo de pessoas que “recomendam vícios” (*vitia*³ *commendant*⁴)⁵. De fato, não é explicitamente especificado quem são as pessoas que compõem o grupo do cordovês já nessas primeiras linhas fragmentárias, mas, por meio do vocabulário utilizado pelo cordovês, podemos supor que esse “nós” engloba ao menos os estoicos. Ora, *Vício* é um termo que, muito embora seja usado no vocabulário latino-romano em geral, filosoficamente é situado na tradição estoica, em oposição ao critério de verdade do estoicismo: a *virtude*⁶. Isso fica mais claro quando, em seguida, o cordovês afirma que o retiro a estes que *confiam na imperfeição moral* será proveitoso/útil (*proderit*⁷). Podemos apontar aqui mais um vocabulário estoico, isto é, a respeito do útil na escola do pórtico. Segundo Diógenes Laértios:

(94) De um modo geral o bem é aquilo de que advém alguma utilidade, e com maior propriedade pode-se dizer que é idêntico ao útil ou não se distingue dele. Consequentemente, a própria excelência e o bem inerente a ela assumem o tríplice significado seguinte: (I) o bem de que deriva o útil; (II) aquilo de que resulta o bem (por exemplo, o ato excelente); (III) o bem que opera o útil (por exemplo, o homem bom que participa da excelência (Laértios, 2008, p. 203).

Com base nisso, conjecturamos que o retiro é útil estoicamente visto que está em estreita vinculação ao bem - à virtude; o retiro cessa o contato com os que *recomendam vício*. Não obstante, Sêneca apresenta

bonam ac malam per se aestimamus sed turba vestigiorum, in quibus nulla sunt re-deuntium (Sêneca, 2020, p. 96-98).

³ *Vitium*: “2) Defeito (em geral), vício, imperfeição moral (Cíc. De Or. 1, 116)” (Faria, 1994, p. 1071).

⁴ *Commendare*: “1) Recomendar, confiar (Cíc. Fam. 10, 12, 5)” (Faria, 1994, p. 209).

⁵ O fragmento não explicita claramente o grupo de pessoas do qual Sêneca se separa. O tradutor levanta a possibilidade de ser “os homens da sociedade”.

⁶ *Virtus*: “6) Virtude, perfeição moral (Cíc. Lae. 20)” (Faria, 1994, p. 1069).

⁷ *Prodesse*: “Ser útil, servir, aproveitar a (Cíc. Fam. 12,17.7); (Cíc. Nat. 2,64)” (Faria, 1994, p. 812).

uma alternativa melhor do que se retirar para a mera solidão. Com base numa pergunta retórica, o autor propõe que o retiro seja para junto dos *melhores homens*, pois é ainda mais *útil*. Assim, de acordo com o cordovês, a condição necessária para esse melhor retiro é o ócio (*otium*⁸). Tal ócio, a que Sêneca se refere, é o que se dá pelo estudo - especificado nos sentidos 4) e 5) do dicionário. Somado a isso, segundo o tradutor em nota de rodapé: “Este ócio dos antigos romanos tem o sentido de ‘tempo vago’, de ‘retiro’ e de ‘repouso’, apropriado a uma ocupação intelectual, aos estudos, à filosofia.” (Sêneca, 2020. p. 97).

Ora, ao nos indagarmos a respeito desse vínculo entre o estudo de gabinete e a companhia dos melhores, a conclusão a que se chega é de que a tese senequiana consiste no estudo das obras de e sobre os *homens excelentes*. Esse exercício senequiano feito com vagar vai além de proporcionar a companhia dos melhores contemporâneos vivos, proporciona também a companhia dos melhores antecessores, os que já estavam mortos. A presença dessas figuras ilustres pelo estudo faz “eleger um modelo” (*exemplum*⁹ *eligere*¹⁰) de vida, tornar-se tal como os melhores. O ócio filosófico de Sêneca, portanto, é um exercício formativo da personalidade através duma relação, que pode ser atemporal, mediada pelo estudo que transforma a maneira como se vive, que é o afastamento do *vício* e a aproximação da *virtude*.

Por conseguinte, Sêneca faz uma referência repulsiva à *multidão*, porque ela desvia a “a convicção ainda mal formada” (*iudicium*¹¹

⁸ *Otium*: “ 4) Lazer produtivo (Cíc. Tusc. 5, 105). 5) estudo feito com vagar, estudo de gabinete (Cíc. Leg. 3,14). 6) Inação, ociosidade (Cíc. Ac. 2,5)” (Faria, 1994, p. 691).

⁹ *Exemplum*: “3) Exemplo, o que serve de exemplo, modelo (Cíc. Mur. 66)” (Faria, 1994, p. 369).

¹⁰ *Eligere*: “I - Sent. próprio: 1) Separar, estremar, escolher, eleger (Cíc. Of. 3,3)” (Faria, 1994, p. 344).

¹¹ *Judicium (iud)* “ II - Sent. figurado: 5) Juízo, opinião, parecer (Cíc. Br. 188); 6) Faculdade de julgar, discernimento, razão, inteligência (Cíc. Fin. 2,33). 7) Reflexão (Cíc. Of. 1, 49)” (Faria, 1994, p. 535).

*adhuc*¹² *inbecillum*¹³) da vida *reta*, da *virtude*. É aconselhado o retiro pelo fato das más companhias afetarem viciosamente. Assim, por possuírem um discernimento destoante, frágil, propenso ao vício, a relação com os que recomendam vícios somente os torna mais próximos da imperfeição moral. É orientada, sobretudo, a companhia dos *excelentes homens*, pois - e é isso que a torna o ócio filosófico melhor do que o mero retiro ocioso - ela pode causar uma progressão moral aos que possuem o *juízo fraco*.

Após isso, nos parágrafos 2 e 3, Sêneca mostra as penalidades de se continuar numa vida viciosa, ele explicita ser pior a troca de vício por outro vício do que ficar no mesmo. Em outras palavras, o cordovês faz uma exposição com vistas a traçar o *modus operandi* de uma vida afetada pelos vícios. Através disso, ele explica que, em tal vida, há “paixão” (*cupiditas*¹⁴) e “arrependimento” (*paenitentiam*¹⁵), por sua condição de defeituosa. É um estado carente de reflexão oferecida pelo ócio filosófico. Tal paixão tem como expressão a estima do bom e do mau a partir das *opiniões alheias* (*alienis*¹⁶ *iudiciis*¹⁷) - pela popularidade, multi-dão - e não pelo bom e mau *por si mesmos*.

Ora, encontramos nesse terceiro parágrafo várias referências à tradição estoica. Gill, ao se referir aos sentimentos ou paixões (*pathé*) no estoicismo, adverte que:

Estas são compreendidas no estoicismo como produtos de um tipo específico de erro, a saber, o de tratar vantagens meramente ‘preferíveis’ como se fossem absolutamente boas, o que só a virtude pode ser. Esse

¹² *Adhuc*: “1) Até aqui, até agora, ainda (Cíc. Verr. 4,102)” (Faria, 1994, p. 31).

¹³ *Imbecillus*: “3) Fraco (de espírito), sem força, pusilânime (Cíc. Rep. 1, 48)” (Faria, 1994, p. 468). Provavelmente, há um erro de edição no texto senquiano em *inbecillum*, uma vez que o nominativo neutro singular se dá como *imbecillum*.

¹⁴ *Cupiditas*: “3) Paixão (Cíc. Inv. 1,2)” (Faria, 1994, p. 268).

¹⁵ *Paenitentia*: “Arrependimento, pesar, contrição (Tác. D. 15)” (Faria, 1994, p. 693).

¹⁶ *Alienus*, -a, -um: “5) Prejudicial, desvantajoso (Cés. B. Gal. 6, 41, 3)” (Faria, 1994, p. 59).

¹⁷ *Judicium* (*Iud*-): “II - Sent. figurado: 5) juízo, opinião, parecer (Cíc. Br. 188)” (Faria, 1994, p. 535).

tipo de erro produz reações intensas (paixões), que constituem distúrbio de nosso estado psicofísico natural. Esses distúrbios são tratados como ‘doenças’ que precisam ser ‘curadas’ pela análise de sua natureza e origem pelo aconselhamento (Gill, 2006, p. 44).

Mediante isso, Sêneca faz um esquema de como uma vida viciosa se comporta e apresenta um antídoto para curar tal enfermidade. O contato com *os que recomendam vícios* oferece *opiniões alheias* que causam *paixões*. Assim, uma vez que “(111) Os estóicos sustentam que as paixões são juízos, como afirma Crispos na obra *Das Paixões*. (Laértios, 2008, p. 206)” é necessário contrapô-las, visto que tal doença faz julgar o “preferível”, que é disseminado pela multidão, como o bem. O cordovês reconhece o ócio filosófico na doutrina estoica como antídoto, pelo fato da relação com *os melhores* curar esses julgamentos que não foram racionalmente construídos, confundindo o *vício* com a *virtude*. Nesses termos, acerca das *opiniões alheias* que são empecilhos para a virtude, ou seja, para se tornar sábio no estoicismo, Hankinson explica:

Se, porém, devemos estar confiantes quanto à possibilidade de tal aproximação, precisamos estar confiantes de que podemos, de fato, refinar e aperfeiçoar nossa compreensão do mundo, substituindo nossas opiniões falsas anteriores por opiniões verdadeiras. Mesmo se um fim é mais modesto que aquele da *sabedoria*, ainda assim requer algum sério escoramento epistemológico...

Numênio, plantonista do século I d.C. (referido na *Preparação ao Evangelho*, de Eusébio: XIV 6.13, = 68G LS), escreveu que ‘tanto a doutrina da impressão cataléptica (*kataleptiké phantasia*) como seu nome, que ele (isto é, Zenon de Cício, fundador da escola estóica) foi o primeiro a descobrir, desfrutavam de alta consideração em Atenas’.

Mas o que, precisamente, é essa ‘impressão cataléptica’? Segundo diógenes Laércio, os estóicos defendiam que existem dois tipos de impressão, uma cataléptica, a outra não-cataléptica: a cataléptica, que eles defendem ser o critério para os fatos, é a que vem de algo existente e que está de acordo com a própria coisa existente, tendo esta sido estampada e impressa (*enapesphragieménen kai enapomemagménen*); já a não cataléptica, ou vem de algo não-existente ou, então, se vem de algo existente, não está de acordo com a coisa existente, e não é nem clara

(*enargés*), nem distinta (1: DL VII 46, = SVF 2.53, = 40C LS; cf. DL VII 49-51, = SVF 2.52, 55, 61, = 39A LS; M VII 248, = SVF 2.65, = 40E LS). Assim, os estoicos não defendem que todas as percepções são verdadeiras, como notoriamente fazem os epicuristas (DL X 31-2, = 16B LS; Lucrécio IV 469-521, = 16A LS; Sexto, M VII 206-10, = 16E LS; ver 2 abaixo), o que quer que isso supostamente signifique com precisão (Hankinson, 2006, p. 66-67, grifo do autor).

Com isso, a partir da distinção entre as duas espécies de impressões possíveis aos seres humanos, que são *phantasia kataleptikè* - a que apreende a realidade com nitidez - e *phantasia akatáleptos* - a que apreende a realidade com pouca ou nenhuma nitidez¹⁸ -, os estoicos gregos fundamentam a verdade e o erro; a virtude e o vício respectivamente. A primeira é vantajosa, como compreensão verdadeira, e a última prejudicial, como falsa. Isto é, em Sêneca, as impressões não-catalépticas são ligadas às opiniões alheias que recomendam vícios; o fundamento delas não é o fato, mas a *popularidade*. Eis uma crítica ao seu contexto histórico-político, evidentemente. Doentes estão os de *convicção ainda pusilânime* que são orientados ao vício por estarem à mercê dos *julgamentos prejudiciais*. Portanto, existe acepção estoica de *utilidade*, *paixões* e *opiniões alheias* no vocabulário latino de Sêneca em *proderit*, *cupiditas* e *alienis iudiciis*, respectivamente.

2.2 Uma acusação proveniente do estoicismo imperial.

Desta forma, pudemos constatar, na seção passada, que Sêneca faz um discurso seguindo a doutrina estoica nos três primeiros parágrafos do capítulo I. O vocabulário *cupiditas*, *prodesse* e *alienis iudiciis* vai de encontro com os conceitos de *paixão*, *utilidade* e *impressão não-cataléptica* da escola do pórtico. Com isso, no parágrafo 4, o interlocutor senequiano se pronuncia:

4. Dir-me-ás: “Que fazes, Sêneca? Abandonas teu partido! Certamente são os vossos estoicos que dizem: [Virgílio] ‘Até o último termo da vida

¹⁸ Cf. Laërtios, 2008, p. 192.

estaremos atuantes, não cessaremos de trabalhar pelo bem comum, de ajudar a cada um, de levar auxílio até os inimigos, de nos conduzir com energia. Somos nós que a nenhuma idade damos trégua e, conforme diz aquele eloquente guerreiro, pressionamos sob o capacete as cãs. Entre nós não há ociosidade antes da morte, de sorte que, se a situação permitisse, mesmo a nossa morte não seria ociosa'. E tu nos expões preceitos de Epicuro exatamente entre princípios de Zenão? Por que não te afastas resolutamente do teu partido, se dele te enfadas, antes que o atrações?" (Sêneca, 2020, p. 99).

Certamente, aqui, o próprio interlocutor reconhece o embasamento estoico do discurso de Sêneca. Porém, segundo ele, a argumentação do cordovês foi composta por uma bagunça de preceitos de Zenão, fundador grego-antigo do estoicismo, com os de Epicuro, fundador grego-antigo do epicurismo. Tal confusão é, para a voz que contesta, traição aos estoicos. De fato, com visto, a exposição senequiana está carregada de postulados do estoicismo. Contudo, podemos compreender a exaltação do interlocutor por Sêneca, sendo estoico, defender o ócio filosófico. Na concepção de seu acusador, essa condição de estudo é totalmente contrária à filosofia do pórtico, ou seja, não deve haver qualquer ociosidade no modo vida da *virtude*.

Mais especificamente, o interlocutor faz uma citação *ipsis litteris* para fortalecer seu discurso. Ela é feita por meio do guerreiro Rútulo Numano, em Virgílio, que enaltece, mesmo em velhice, estar ativo para vida em comunidade. Na tradução de Carlos Alberto Nunes: "Elmos pesados as cãs nos comprimem" (Virgílio, 2023, p. 455). Assim, podemos inferir que a repugnação do interlocutor se dá primariamente por compreender o ócio a que Sêneca se refere como inação, o sentido 6) do dicionário e não os sentidos 4) e 5). Certamente, os epicureus limitavam o engajamento público no que tange ao trato com a cidade por esta facilmente ensejar *desejos não naturais e não necessários* como, por exemplo, o desejo de honrarias, riqueza e poder¹⁹. Então, o acusador associa uma

¹⁹ "(XXIX) (149) Dos desejos, alguns são naturais e necessários, outros são naturais e não-necessários; outros ainda, nem naturais nem necessários, devidos à imaginação

análise epicurista de completa inação na vida pública ao ócio senequiano.

Além disso, podemos compreender esse clamor por obrigação pública - uma sobrevalorização - no estoicismo por parte do interlocutor como especialmente um fenômeno de seu contexto histórico, visto que, na fase Imperial Romana, a doutrina do pórtico foi dotada de grande força política. Segundo Sedley, “Na segunda metade do século I a.C., Roma tinha adquirido o que provavelmente é o sinal mais forte que uma cidade pode exibir de que é um dos eixos da atividade estoica. Frequentemente se observa que o sistema de valores dos patrícios romanos tornava-os estoico por natureza” (Sedley, 2006, p. 32). Assim, nessas circunstâncias, havia uma equivalência entre ser estoico e ser da classe romana que detinha e exercia privilégios públicos. Segundo Gill (2006, p. 36), em Roma, teve-se alta incidência estoica na arena política sobretudo nos dois primeiros séculos da era cristã, mas também na generalidade da era júlio-claudiana como um todo, por exemplo no reinado de Augusto que sustentava dois filósofos estoicos, Atenodoro e Tarso e Ário Dídimo, os quais combinavam os papéis de conselheiro moral e erudito em filosofia.

Isso, de fato, impacta a vida de Sêneca, visto que o cordovês é figura pública bastante influente vinculada ao estoicismo. Para Gill:

A vida de Sêneca abrange dois aspectos notáveis do século I d.C. Por um lado, um número significativo de romanos de classe alta encontrou no estoicismo estrutura ética que veio servir como diretriz para suas investigações políticas. Por outro lado, os ideais estoicos também podiam fazer as vezes de base teórica para a reprovação moral de um

ilusória. (Epícurus considera naturais e necessários os desejos que nos livram do sofrimento, como beber quando temos sede; naturais e não-necessários são os desejos que simplesmente fazem variar o prazer, sem remover o sofrimento, como os alimentos suntuosamente preparados; nem naturais nem necessários são os desejos por coroas e ereção de estátuas em honra da própria pessoa.)” (Laêrtios, 2008, p. 319).

imperador específico ou de suas ações, bem como para um desligamento ou um suicídio orientado por princípios (Gill, 2006, p. 36-37).

Ora, isso não indica indubitavelmente que o interlocutor é um representante estoico, mas indica que ao menos se trata de um porta-voz que expressa um movimento político-social que incide na tradição filosófica estoico-romana da fase imperial. A tese defendida aqui é de que essa identificação patricia com o estoicismo gerou a necessidade estoica de completa devoção à *vida pública*: uma sobrevalorização. Imerso nisso, seria uma traição clara um estoico defender o retiro da *vida pública* para o estudo filosófico. Na perspectiva do interlocutor, o cordovês estaria favorável ao que estoicamente há de abominável no epicurismo. Acusa-se, então, Sêneca de estar traindo as diretrizes de sua escola filosófica, uma vez que estaria conveniente ao ócio inativo dos epicurista.

2.3 Ser estoico é estar de acordo com o modo de vida sobretudo.

Instaurada a crítica do interlocutor, Sêneca prepara sua resposta da seguinte maneira:

5. Responder-te-ei isto, por agora: “Acaso queres que eu, semelhante a meus mestres, lhes esteja à frente em algo mais? Que é então? Irei não por onde me tenha eles prescrito, mas por onde me tenham conduzido²⁰” (Sêneca, 2020, p. 99).

Para finalizar o capítulo I, no parágrafo 5, o cordovês, através de uma pergunta retórica, indaga se o porta-voz do estoicismo imperial quer que ele seja ainda melhor do que aqueles que o próprio Sêneca

²⁰ 5. Hoc tibi in praesentia respondebo: ‘numquid vis amplius quam ut me similem ducibus meis praestem? Quid ergo est? non quo miserint me illi, sed quo duxerint ibo.’ (Sêneca, 2020, p. 98)

tem como “meus mestres” (*mei*²¹ *ducibus*²²). Fazemos aqui um paralelo entre os *mestres* como os *melhores*. Interpretar que ele está se referindo aos estoicos como mestres, pelo fato do acusador apontar Sêneca como desleal a Zenão, por misturá-lo com Epicuro. Por fim, vale ressaltar que o cordovez se utiliza de uma contraposição de verbos: é diferente seguir os mestres pelo que “tenham prescrito” (*miserint*²³) do que “tenham conduzido” (*duxerint*²⁴). Esse contraste expressa uma dualidade entre *regra ética* e *conduta ética*, sendo a última mais estimada.

Essa hierarquia fica ainda mais evidente quando analisamos o parágrafo seguinte, capítulo II, 1: “1. Agora provarei a ti que não abandono os preceitos dos estoicos, pois na verdade nem eles próprios têm abandonado os seus (e todavia muito escusado eu estaria até se não lhes seguisse os preceitos, mas os exemplos)” (Sêneca, 2020, p. 99-101). Por meio disso, Sêneca, afirma seu pertencimento ao estoicismo pelos preceitos - uma vez que está de acordo com os *preceitos* da escola - mas, sobretudo, pelos *exemplos*. Essa nova distinção hierárquica estabelecida pelo cordovez, entre substantivos, segue o mesmo sentido daquela feita pelos verbos: superioridade da *conduta ética* perante a *regra ética*. Hipoteticamente, se os mestres estoicos tivessem conduzido suas vidas diferentemente daquilo que prescreveram - o que não é o caso - o cordovês estaria muito escusado em seguir o *modelo de conduta a preceitos*. Isso expressa seu comprometimento não só com a estipulação de regras morais, mas principalmente com vivência - o modo de vida.

Por fim e consoante a todas essas diretrizes colocadas, o cordovês fundamenta, pelos preceitos e sobretudo pelo modo de vida dos exemplares gregos, seu estoicismo:

²¹ *Meus*: “I - Sent. próprio: 1) Meu, minha, que me pertence (Cíc. Planc. 26)” (Faria, 1994, p. 608).

²² *ux*: “I - Sent. próprio: 1) O que conduz, guia (Cíc. Of. 1, 22)” (Faria, 1994, p. 332).

²³ *Mittere*: “2) Lançar, atirar (Cés. B. Civ. 3, 93,1); (Hor. Sát. 2, 7, 17)” (Faria, 1994, p. 615).

²⁴ *Ducere*: “I - Sent. próprio: 1) Conduzir, levar, guiar, comandar, marchar à frente de (Cés. B. Gal. 5, 5, 4); (Cés. B. Gal. 1, 41, 4); (Cés. G. Gal. 2, 19,2)” (Faria, 1994, p. 330).

4. Com que ânimo o sábio refugia-se ao ócio? Porque ele sabe que, também então, haverá de ocupar-se com aquelas coisas pelas quais venha a ser útil aos pósteros. Somos nós certamente que afirmamos tanto de Zenão quanto de Crísipo terem feito eles maiores coisas do que se tivessem conduzido exércitos, exercido cargos honrosos, promulgado leis - que aliás eles promulgaram, não para uma só cidade, mas para todo o gênero humano. Que há portanto, que ao homem de bem não convenha um ócio tal que lhe permita dirigir os séculos futuros e falar não entre poucos, mas entre todos os homens de todas as nações, tanto os que existem como os que existirão?

5. Em suma, pergunto se Cleantes, Crísipo e Zenão teriam vivido de seus preceitos. Sem dúvida responderás que viveram tal qual haviam dito que se devia viver. Ora, nenhum deles tomou parte na administração pública. Não tiveram, dizes, a condição ou a conveniência que se costuma exigir no trato das coisas públicas. Não levaram, contudo, vida inerte: descobriram o modo de tomar sua neutralidade mais útil aos homens que a agitação e o suor dos outros. Logo, embora aparentemente não agissem em nada, deram a impressão, não obstante, de terem agido muito (Sêneca, 2020, p. 111-113).

No parágrafo 4, Sêneca apresenta Zenão e Crisipo que, mesmo sem cargos públicos, tiveram maiores feitos do que os detentores de funções públicas. Com base nisso, o cordovês faz referência aos *exemplos* dos estoicos gregos Crisipo e Zenão por terem cuidado de coisas maiores do que cargos públicos de seu tempo, como comando de exércitos, cargos honrosos e a efetivação de leis políticas - maiores do que supervalorização da ação pública. Quanto às leis de seu tempo, Sêneca estabelece uma contraposição que os coloca em estágio superior, eles não efetivaram leis somente para suas cidades, mas para todo o gênero humano, por meio da divulgação de sua filosofia. Isso só foi possível pois estavam em ócio filosófico.

Complementarmente, no parágrafo 5, o cordovês expõe Zenão, Cleantes e Crisipo como *exemplares*, que viveram seus preceitos, agindo muito publicamente apesar de não possuírem função pública. Ou seja, o ócio filosófico não é inação pública. Com isso, o estoicismo da Era Imperial Romana, que via a função pública como uma obrigação

estoica, é contraposto através do modo de vida dos dessas figuras fundacionais do estoicismo grego. Apesar de não possuírem função pública, tiveram a excelência da ação pública ao serem úteis aos descendentes. Em outras palavras, exemplos de utilidade.

Referências

- BEZERRA, Cicero Cunha. A filosofia como medicina da alma em Sêneca. *Ágora Filosófica*. Recife: UNICAP. n.2, 2005.p. 7-32, Jul.dez
- CARLIER, Jeannie. Introdução. In. HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold Davidson*. São Paulo: É Realizações, 2016. p. 7-14.
- CÍCERO, Marco Túlio. *A natureza dos deuses*. Texto bilíngue. Trad: Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2016.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Discussões Tusculanas*. Texto bilíngue. Trad: Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014.
- DAVIDSON, Arnold Ira. Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought. In: GUTTING, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 123 – 148.
- DAVIDSON, Arnold Ira. Prefácio à edição brasileira. In: HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 9-15.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar latim-português*. Rio de Janeiro: MEC, 1994.
- GILL, Christopher. A Escola no período imperial romano. In: INWOOD, B. (Org.). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014c.
- HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold Davidson*. São Paulo: É Realizações, 2016.
- HANKINSON, Robert James. Epistemologia estóica. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- HORÁCIO. *Poesia Completa*. Texto bilíngue. Trad: Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal.

- INWOOD, Brad (Org.). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- JONES, Peter Vaughan; SIDWELL, Keith C. *Aprendendo latim*. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.
- LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Editora Universidade de Brasília, 2008.
- SEDLEY, David. A Escola, de Zenon a Ário Dídimo. In: INWOOD, B. (Org.). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- SÊNECA. *Sobre a Tranquilidade da Alma, Sobre o Ócio*. Texto bilíngue. Trad: José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 2020.
- VEYNE, Paul. *Sêneca e o estoicismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.
- VIRGÍLIO. *Eneida*. Texto bilíngue. Trad: Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2021.

Epicteto e os indiferentes: uma breve análise

André Capistrano Gama Santana¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.228.09>

O indiferente (*adiaphora*) é uma categoria conceitual fundamental para o estoicismo. É por meio dessa noção que seus filósofos tentam explicar como devemos lidar com as circunstâncias externas e, portanto, contingenciais, que afetam a existência humana. Diante disso, é imprescindível a qualquer interessado em esmiuçar as teses centrais defendidas pelos estoicos compreender como esse conceito é empregado e integrado aos demais assuntos que constituem essa tradição filosófica. Levando isso em consideração, esse breve texto tem como intento discutir introdutoriamente aspectos referentes a utilização desse conceito no pensamento de Epicteto tendo como pano de fundo a ortodoxia estoica.

De acordo com Diógenes Laércio², os estoicos acreditavam que das coisas existentes algumas podem ser boas ou más e há também aquelas que não são nem boas e nem más, sendo, portanto, indiferentes. Essa definição, formulada pelo fundador da tradição estoica, Zenão de Cítio³, estabelece uma clara separação entre o campo da virtude e o que permanece alheio a ela. Em outros termos, Zenão distingue dois

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília (PPGM-UnB). Membro do GT ANPOF - Epicteto e Marginália Filosófica.

E-mail: acgamasantana@gmail.com

² DL. 7.101.

³ LS 58E (= SVF 3.128).

cenários: (i) o primeiro deles, que trata das coisas boas ou más, envolve as situações sobre as quais podemos decidir e sermos responsabilizados por nossas escolhas. É nesse contexto que se enquadram o vício e a virtude; (ii) já o segundo cenário incorpora todas as circunstâncias que não estão ao encargo da escolha humana – como, por exemplo, riqueza ou pobreza, fama ou infâmia e saúde ou doença – sendo elas consideradas indiferentes segundo a perspectiva moral estoica.

Todavia, mesmo não desempenhando nenhum papel em relação à virtude ou ao vício, os estoicos admitiam que alguns tipos de indiferentes poderiam ser considerados mais ou menos desejáveis, a partir de sua proximidade com a natureza, gerando assim a distinção entre os indiferentes preferíveis (*proegmena*) e os não preferíveis (*apoproegmena*).

A razão para isso, explica Sandbach (1994, p. 29-30), pode ter se originado da percepção de Zenão sobre situações que são evidentemente mais desejáveis em relação a outras ainda que fossem irrelevantes quanto ao progresso moral do estoico por serem indiferentes. Concordando com essa tese, Reesor (1951, p. 102-105) explica que, mesmo os indiferentes não sendo determinantes para o alcance da virtude, eles devem ser levados em consideração no âmbito da vida prática do filósofo. De acordo com ela, o estoicismo nos ensina a permanecer impassíveis em relação aos eventos contingências que se colocam diante de nós, isto é, não devemos atribuir a eles qualquer qualidade positiva ou negativa, mas, apesar disso, esses filósofos também admitiam que algumas condições são naturalmente mais favoráveis que outras.

Nesse contexto, lemos em Diógenes que Zenão, e a ortodoxia estoica iniciada por ele, considerava como indiferentes preferíveis aqueles que possuíam maior proximidade em relação à natureza, ou seja, as circunstâncias dotadas de uma potencial utilidade tendo em vista a busca por uma vida em conformidade com a razão, isto é, segundo a natureza. Assim, no processo de ponderação sobre os valores dos indiferentes, os estoicos identificavam a saúde, a riqueza, a glória

e a boa reputação, por exemplo, como condições mais vantajosas e preferíveis em relação à doença, a pobreza e a infâmia. Diógenes nos fala:

[...] Das coisas indiferentes os estoicos dizem que algumas merecem ser escolhidas, e outras merecem ser rejeitadas. Dignas de escolha são aquelas que têm valor, merecedoras de rejeição serão as destituídas de valor. (D.L. 7.105)

Então merece escolha tudo que tem valor: no âmbito espiritual, os dotes naturais de habilidade, a capacidade técnica, a capacidade de progredir e similares; no âmbito corporal, a vida, a saúde, a força, a boa compleição física, a integridade física, a beleza e similares; no âmbito dos bens exteriores, a riqueza, a glória, a nobreza de nascimento e similares. Ao contrário, merecem ser rejeitadas: no âmbito espiritual a ausência de dotes naturais ou técnicos e similares; no âmbito corporal a morte, a doença, a debilidade, a má compleição física, a mutilação, a feiura e similares; no âmbito externo a pobreza, a mediocridade, a humildade de nascimento e similares. (D.L. 7.106)

Como podemos perceber, a posição assumida pela ortodoxia estoica preconiza uma visão objetiva acerca dos indiferentes indicando condições que sempre serão preferíveis em relação à possibilidade oposta. Contudo, existiu uma corrente minoritária de filósofos estoicos que se opuseram a esse entendimento, como foi o caso de Aristo de Qio⁴.

Aristo reforça a noção estoica de que a virtude constitui o único bem e o vício o único mal capazes de afetar o ser humano e, ao mesmo tempo, enfraquece a ideia de que podemos admitir, de antemão, que algumas coisas externas são consideradas mais benéficas em comparação a outras. Assumindo essa perspectiva radical, Aristo desafia a posição tradicional estoica, de que determinadas coisas podem ser consideradas vantagens naturais, ao propor que a irrelevância dos indiferentes para bem humano torna a sua escolha uma decisão meramente

⁴ LS 58F (=SVF 3.361); LS 58G (=DL 7.160). Cícero também menciona Hérilos de Cartago como outro opositor da tese zenoniana (*Fin.* 2.43).

contextual e que, por isso, não podemos estabelecer qualquer grau de preferência entre eles.

Sexto Empírico⁵ descreve o argumento de Aristo da seguinte maneira: um homem saudável pode, por ter boa saúde, ser forçado a servir a um tirano e, como consequência, ser prejudicado por isso. Por outro lado, tal tarefa não seria destinada a um homem doente e, por isso, ele não sofreria nenhum mal decorrente dessa circunstância. Com esse cenário, Aristo tenta argumentar que o sábio escolheria a doença ao invés da saúde e, diante disso, conclui que nenhuma das duas condições citadas poderia ser classificada incondicionalmente como preferível ou não preferível. Para Aristo, a escolha pelos indiferentes deve ser avaliada a partir da conjuntura que os acompanha contrariando diretamente o posicionamento da ortodoxia estoica de que, no caso da saúde e da doença, estar saudável é sempre melhor do que estar adoecido, independentemente das contingências externas. Em conclusão, a interpretação de Aristo contesta a ortodoxia estoica ao defender a impossibilidade de estabelecermos qualquer critério objetivo para a escolha de um indiferente.

Embora a discussão sobre os indiferentes tenha surgido na primeira fase do estoicismo, ela não ficou restrita a esse período. O prolongamento desse debate se confunde com o próprio desenvolvimento histórico dessa tradição filosófica e, como veremos a partir de agora, também tem suas repercussões no estoicismo epictetiano.

De acordo com Bonhöffer (2021, p. 52-55), Epicteto não utiliza os termos técnicos empregados pela ortodoxia estoica para definir os indiferentes entre preferíveis ou não preferíveis, mas, apesar disso, o filósofo alemão alega que o estoicismo epictetiano opera dentro dos limites conceituais dessa terminologia. Para consubstanciar o seu argumento, Bonhöffer cita algumas passagens do texto epictetiano, como *Diss.* 1.2.10, quando o estoico nos diz que devemos ponderar sobre o

⁵ SVF 1.361.

que nos parece mais ou menos adequado diante de uma ocasião indiferente ou *Diss.* 2.23.5-6, momento em que Epicteto nos lembra que possuímos uma faculdade capaz de julgar, dentre outras coisas, o valor dos indiferentes. Todavia, Bonhöffer não nos oferece uma discussão mais detalhada sobre essa questão. O filósofo alemão limita o seu argumento a insinuação de que o fato de Epicteto assumir que julgamos e atribuímos valores diversos aos indiferentes é suficiente para justificarmos a semelhança entre a maneira como o filósofo de Hierápolis e a ortodoxia estoica abordam esse assunto, entretanto, esse não parece ser o caso.

Segundo Long (2007, p. 184), mesmo Epicteto assumindo que algumas situações possam ser mais vantajosas que outras, o estabelecimento de um critério específico de preferência entre elas não exerce um papel significativo em sua filosofia. Como sabemos, o filósofo de Hierápolis direciona seus esforços para a busca constante da excelência em nossas vidas, ou seja, a virtude. Nesse sentido, o ponto vital da filosofia epictetiana pode ser descrito pela competência em reconhecer as coisas que estão ou não ao encargo humano para que possamos exercer nossa *prohairesis*, a capacidade de escolha, em conformidade com a natureza divina do cosmos.

Em outros termos, a preocupação de Epicteto concentra-se no reconhecimento da limitação de cenários em que podemos atuar para que nossa capacidade de escolha não seja afetada por externalidades que coloquem em risco a busca por uma existência verdadeiramente livre, tranquila e, por conseguinte, virtuosa. Esse fundamento é tão importante para Epicteto que ele chega até mesmo a afirmar que se o custo para uma vida serena fosse ser enganado para aprender que as coisas externas à nossa *prohairesis* não têm nenhum valor, então ser ludibriado tendo em vista esse resultado seria uma condição desejável⁶. Essa ideia também é ressaltada em outras passagens das *Diatribes* como em *Diss.* 2.16.11-12, quando lemos que nossos medos e angústias originam-se de

⁶ *Diss.* 1.4.27.

nossa admiração pelas coisas externas e indiferentes ou em *Diss.* 3.10.16, momento em que Epicteto declara que a tarefa do filósofo não é a de resguardar as coisas externas, mas somente a sua faculdade diretiva (*hegemonikon*).

Então, como podemos perceber, o que está em jogo para o estoicismo epictetiano é a realização da virtude por meio de uma escolha livre e harmoniosa com a natureza. Sob esse prisma, os indiferentes não desempenham qualquer papel decisivo e talvez seja esse o motivo pelo qual a atribuição de qualquer grau de preferência entre eles seja uma questão secundária aos objetivos da filosofia de Epicteto.

Outro ponto que acentua a divergência entre o estoicismo epictetiano e a ortodoxia estoica sobre esse assunto encontra-se no aspecto contextual dos valores atribuídos aos indiferentes por Epicteto. Aqui, nosso filósofo também se posiciona em um sentido oposto à perspectiva tradicional do estoicismo quando contraria a ideia de que alguns indiferentes podem ser considerados, objetivamente, vantagens naturais.

Para Epicteto, a identificação de um indiferente como preferível ou não preferível depende não só do valor ostentando pela coisa externa, mas também do caráter próprio de cada pessoa e, por isso, não podemos tratar um indiferente como se a sua valoração já estivesse previamente definida como uma vantagem ou desvantagem natural em todos os casos. Nas palavras do nosso filósofo:

[7] Para julgar o racional e o irracional⁷, não nos guiamos somente pelos valores das coisas exteriores, mas também pelos valores das coisas segundo o caráter próprio de cada um. [8] Pois para um é racional segurar um penico para alguém apenas porque considera que, se não o segurar, receberá pancadas e não terá alimentos, mas se o segurar, não sofrerá algo duro ou doloroso. [9] Porém, para outro, não só lhe

⁷ Devemos estar atentos à ideia de que, para o estoicismo, a razão está relacionada a noções como as de virtude e bem. No âmbito de nossa discussão, devemos assumir que, no trecho citado, os termos “racional” e “irracional” se referem aos indiferentes preferíveis e não preferíveis, respectivamente, dada a sua proximidade com a natureza.

parece insuportável segurá-lo, como também suportar que outro o segure. [10] Assim, se me perguntares “Devo segurar o penico ou não?”, dir-te-ei que tem mais valor receber alimentos que não os receber, e que tem menos valor ser castigado que não o ser. De modo que, se medes por essas coisas as tuas próprias, então vai segurá-lo. [11] – Mas isso não seria próprio do meu caráter. – És tu que deves inserir isso na deliberação, não eu. Pois és tu que conheces a ti mesmo, quanto valor tens para ti mesmo e por quanto vendes a ti mesmo, e diferentes seres humanos vendem-se por diferentes preços. (*Diss.* 1.2.7-11)

Considerando a passagem acima, vemos que mesmo reconhecendo que alguns indiferentes possam ser, eventualmente, mais adequados que outros⁸, Epicteto não é taxativo quanto a essas escolhas. Nosso filósofo entende que o juízo acerca da vantagem ou desvantagem ligada a um indiferente depende tanto das circunstâncias que delineiam a coisa externa, quando ela se coloca diante de nós, como também da natureza individual de quem delibera sobre essa coisa. Logo, condições como a vida, a saúde ou a riqueza, por exemplo, não podem ser consideradas indiferentes naturalmente preferíveis, pois a sua escolha nem sempre pode ser vantajosa em todos os contextos.

Portanto, quanto aos indiferentes, o pensamento de Epicteto alinha-se à visão defendida por Aristo de Qio, pois o filósofo de Hierápolis também acredita que a qualidade da coisa externa não pode ser definida objetivamente. Nesse sentido, tanto Aristo quanto Epicteto defendem que a escolha por um indiferente emerge do processo de deliberação individual em relação a um dado contexto e, nesse sentido, o valor da coisa externa não pode ser definido com base na ideia de vantagens e desvantagens naturais como pretende a ortodoxia estoica.

Apesar disso, devemos ter em mente que, embora os indiferentes não sejam determinantes para a realização da virtude, nosso filósofo nos ensina que não devemos ser negligentes em relação a eles. Epicteto

⁸ Ver *Diss.* 1.2.15-16. Essa passagem retoma a figura de Agripino, já mencionado em *Diss.* 1.1, em um diálogo com Floro, personagem de origem não conhecida. Nesse trecho, Epicteto indica que a vida e o prazer seriam preferíveis à morte ou à dor.

detalha essa questão em *Diss.* 2.5. Logo no início de seu discurso, o estoico afirma que os materiais⁹, referindo-se aqui às coisas externas, são em si mesmos indiferentes, entretanto, o uso que fazemos deles não é indiferente. Nas palavras de Epicteto,

[4] Assim, então, a principal tarefa na vida é esta: distinguir as coisas separando-as umas das outras e dizer: 'As coisas externas não estão sob meu encargo; a escolha está sob meu encargo. [5] Onde devo procurar o bem e o mal? Dentro de mim, naquilo que é meu.' Mas quanto ao que não lhe pertence, nunca designe as palavras bem ou mal, nem benefício ou dano, nem qualquer outra coisa desse tipo. [6] O que, então? Devemos usar essas coisas [externas] de maneira descuidada? De forma alguma! Porque isso seria, novamente, prejudicial a nossa escolha e, portanto, contrário à natureza. [7] Mas, elas devem ser usadas com cuidado, porque seu uso não é indiferente, e, ao mesmo tempo, com equilíbrio e serenidade, porque o material é indiferente. [8] Uma vez que [o material] não é indiferente, ninguém pode me impedir ou me coagir. Onde posso ser impedido ou coagido, a obtenção dessas coisas não está sob meu encargo, nem são elas boas ou más; mas o uso que faço delas é bom ou mau, e isso está sob meu encargo." (*Diss.* 2.5.4-8)

Essa passagem indica que somos, de alguma forma, afetados pelos eventos exteriores a nós e, por essa razão, devemos estar preparados para reagir a essas situações tendo em vista a virtude. Nesse sentido, Epicteto afirma que nossa relação com os indiferentes não deve ser conduzida com leniência, afinal, apesar dessas externalidades não estarem sob nosso encargo, somos responsáveis pela maneira como reagimos a elas. Nessa mesma diatribe, o estoico fornece alguns exemplos para clarificar a sua lição como é o caso da viagem marítima, situação nos compete a escolha do capitão, dos marinheiros e do momento da viagem, mas foge ao nosso encargo determinar que a viagem ocorra

⁹ Por materiais, Epicteto se refere a todas as condições contingenciais que afetam nossas vidas e que, por serem externas à capacidade de escolha do filósofo, são consideradas indiferentes.

sem riscos como uma tempestade ou um naufrágio¹⁰ ou a analogia do tecelão, pois esse não é capaz de produzir a lã, mas sabe utilizá-la habilmente para seus propósitos¹¹. Nesses dois exemplos, Epicteto tenta enfatizar a ideia de que a existência humana é contornada por eventos que não estão ao nosso encargo, no entanto, temos o dever de vivenciar as circunstâncias que se apresentam diante de nós da melhor forma possível.

Esse mesmo entendimento sobre os indiferentes se repete no *Encheiridion* ou Manual de Epicteto. Nessa obra, Epicteto nos ensina que o progresso em sua filosofia envolve, entre outros aspectos, parecer ser insensato às coisas exteriores. O motivo para essa atitude é justificado pela dificuldade em manter a nossa escolha (*prohairesis*) em conformidade com a natureza ao mesmo tempo em que nos ocupamos das coisas exteriores já que, estando a primeira ao nosso encargo enquanto as últimas não, quem cuida de uma inevitavelmente descuida da outra¹². Em outra passagem Epicteto declara o seguinte:

[8] Não busques que os acontecimentos aconteçam como queres, mas queire que aconteçam como acontecem, e tua vida terá um curso sereno. (*Ench.* 8).

Levando isso em conta, podemos dizer que, para Epicteto, aquele que aspira ser um estoico deve se empenhar incansavelmente em exercer a sua *prohairesis* com excelência, ou seja, a escolha humana deve ser direcionada apenas ao que está ao seu encargo. Contudo, mesmo assumindo que os indiferentes não são objetos de ação de nossa capacidade de escolha, o filósofo de Hierápolis reconhece que experienciar coisas exteriores à *prohairesis* é uma condição incontornável na existência humana. Portanto, o estoico deve compreender que os indiferentes, ainda que não nos levem à virtude ou ao vício, são condições

¹⁰ *Diss.* 2.5.10-12.

¹¹ *Diss.* 2.5.21-22.

¹² *Ench.* 13.

contextuais que formam o cenário adequado para que possamos empregar nossa escolha em harmonia com a natureza e, assim, experimentar a plenitude da liberdade, serenidade e felicidade em nossas vidas.

Finalizamos esse breve texto recapitulando as ideias discutidas até o momento. Em primeiro lugar, vimos que o indiferente é um conceito estoico que pode ser descrito como uma situação externa à nossa vontade e que, por ser uma coisa que não está ao nosso encargo, não corresponde nem a um bem nem a um mal para o ser humano. Apesar disso, a ortodoxia estoica admitia a possibilidade de atribuirmos aos indiferentes graus de preferência dado o seu evidente valor em nossas vidas, sendo esse valor definido pela sua proximidade com o que esses filósofos consideravam uma vantagem ou desvantagem natural. Contudo, mesmo essa sendo a posição corrente adotada pela filosofia estoica, existiram vozes dissonantes a essa tese, como foi o caso de Aristo de Qio. Segundo Aristo, a virtude e o vício são as únicas coisas que, de fato, representam os bens e os males que experienciamos em nossas vidas. Nesse sentido, a abordagem aristiana a esse problema defende que os indiferentes não possuem qualquer valor natural e que a sua preferência deve ser determinada tendo em vista as circunstâncias que o contornam.

Em relação a Epicteto, tentamos demonstrar que sua abordagem acerca dos indiferentes é um dos raros momentos em que ele se distancia da ortodoxia estoica. Embora Epicteto concorde com a possibilidade de definirmos algumas situações como mais desejáveis que outras, a preocupação em classificar os indiferentes entre preferíveis ou não preferíveis não desponta como um problema crítico para a sua filosofia.

Nesse sentido, vimos que o estoicismo epictetiano concentra-se em reconhecer e delimitar aquilo que está ao nosso encargo, sendo esse o campo de ação de nossa *prohairesis* e, portanto, o espaço para o progresso a uma existência virtuosa. Assim, levando em conta que os indiferentes não concorrem para obtenção da virtude, por não estarem ao

nosso encargo e não representarem um bem ou um mau, despende esforços adicionais em uma discussão sobre os critérios de preferência entre eles parece não fazer sentido ao pensamento de Epicteto.

Outro destaque a essa discussão fica por conta da contiguidade entre a abordagem epictetiana e a de Aristo de Quio a esse problema. Como já falamos, Aristo representava uma corrente dissidente de estoicos que, ao contrário do entendimento predominante, acreditava não ser possível estabelecer uma escala de preferência entre os indiferentes sendo a sua adequabilidade decidida a partir do contexto em que ele se situa. De maneira semelhante, Epicteto também se afasta do entendimento da posição ortodoxa quanto à possibilidade de qualificarmos os indiferentes como vantagens ou desvantagens naturais estabelecendo uma relação de preferência entre eles. Para o filósofo de Hierápolis, a escolha por um indiferente é determinada duplamente, isto é, pela interação entre a qualidade da coisa externa e do caráter natural de quem a avalia. Como resultado dessa relação, Epicteto conclui que a preferência por um indiferente não pode ser estabelecida *a priori*, como propõe a ortodoxia estoica.

Finalmente, vimos que, apesar dos indiferentes não representarem efetivamente um bem ou um mau, o estoicismo epictetiano rechaça a ideia de que não temos responsabilidade sobre eles. Para Epicteto, o estoico deve manter a virtude como o seu propósito mais urgente a despeito das circunstâncias que se colocam diante de sua vida. Portanto, nosso filósofo considera que, apesar dos indiferentes serem caracterizados como coisas alheias ao nosso encargo, temos o dever de lidar com essas situações de modo que nossa capacidade de escolha resulte em ações harmoniosas com a natureza divina do cosmos.

Referências

BONHÖFFER, A. F. *The Ethics of the Stoic Epictetus: An English Translation*. Tradução: William O. Stephens. Peter Lang Publishing, 2000. v. 2.

- CÍCERO. *On Moral Ends*. Translated by Raphael Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- DINUCCI, A. *Manual de Estoicismo: A Visão Estóica do Mundo*. Campinas: Editora Auster, 2023.
- DIOGENES LAERCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury. 2a ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- EPICTETO. *As Diatribes de Epicteto, Livro I*. Tradução: Aldo Dinucci. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- EPICTETO. *Discourses, Fragments, Handbook*. Tradução: Robin Hard. New York, Oxford University Press, 2014.
- EPICTETO. *Epictetus: The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments 2 vols*. Tradução: W.A. Oldfather, London and Cambridge: 1925-8.
- EPICTETO. *O Encheirídion de Epicteto. Edição Bilíngue*. Tradução do texto grego e notas por Aldo Dinucci e Alfredo Julien. 1ª ed. São Cristovão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- EPICTETO. *The Discourses of Epictetus with the Encheiridion and Fragments*. Tradução: George Long. London: George Bell & Sons, 1890.
- LONG, A.A. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. New York: Oxford University Press, 2007.
- LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 1v.
- LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 2v.
- REESOR, Margareth. *The "Indifferents" in the Old and Middle Stoa. Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 82, 1951, p. 102-110
- SANDBACH, F. H. *The Stoics*, 2ª ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1994.

Sêneca e o palco da mente no estoicismo

Afonso Jr. Lima¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.228.10>

O objetivo desse artigo é apresentar um breve panorama das reflexões estoicas quanto à estrutura e propriedades da alma, que culminam com uma atenção ao turbilhão interior e à materialidade das ações em suas consequências sociais e políticas em Sêneca. Buscamos as peculiaridades desse estudo do palco interior em Sêneca, pois sua ênfase na imagética do vício gerou uma outra forma dramática, um mergulho na dimensão dos conflitos interiores.

Sêneca

Pode-se dizer que Sêneca ficou mais conhecido por tratar da vida em sociedade e da forma como o autocontrole e objetivos corretos não apenas se relacionam com os tormentos interiores, por exemplo, “os desejos reprimidos” que “sufocam a alma” (Sêneca, 2023, *Tranquilidade da Alma II*, p. 24), mas com o bem público; por outro lado, a autocontenção e a interpretação dos fatos de acordo com a sabedoria derivam de juízos que permitem à alma “seguir sempre um curso estável e sereno” (Op. Cit, p. 23).

¹ Historiador. Mestre em Filosofia (PUCRS). Doutorando UNB.

E-mail: afonsojr@gmail.com

Dotado de um temperamento provavelmente mais voltado ao político, mas muito interessado em todos os conhecimentos filosóficos e científicos, sua versão do filósofo assemelha-se a do educador, protetor da herança republicana da igualdade relativa oposta à desumanização da nova hierarquia social, que anima os amigos na busca da verdade em meio à crise geral que culmina com o colapso da dinastia Júlio-Claudian (27 a.C. a 68 d.C.) após a morte de Nero - declarado inimigo público pelo Senado romano três anos após ordenar o suicídio de Sêneca (levando às guerras civis do chamado Ano dos Quatro Imperadores).

Conforme Revez Coelho:

Sêneca, fazendo-se portador de uma mensagem, sendo seguidor de uma corrente filosófica, procurou implementá-la no seio da sociedade romana. No fundo, a sua principal preocupação foi a de tentar aplicar os ensinamentos estoicos à sociedade da época; salvá-la, se quisermos, da crise moral em que se achava (2011, p. 146).

Para Konstan (Bartsch & Schiesaro, 2015, p. 176) uma emoção, para os estoicos “ortodoxos”, sempre requer um assentimento da vontade, é uma reação voluntária que difere do que não é sujeito à nossa vontade, como um reflexo corporal. A agressividade, problematizada no ensaio *Sobre a Ira (De Ira)*, por exemplo, surgiria de uma interpretação de injúria. Comenta Lima:

...no 3º livro, há uma repetição de argumentos discutidos nos dois primeiros livros, o acréscimo de uma terapêutica, inspirada em preceitos estoicos que sugerem meios para evitar e conter a ira em si e nos outros, ilustrando o perigo social que essa paixão representa, quando é típico dela espalhar ódio, ofensa, rivalidade [já que] não suporta ser controlada (2015, p. 20).

Mas é importante que coloquemos esse discurso ético dentro da moldura de uma espécie de teologia cósmica a que pertence. Para Berno, mesmo os estudos científicos envolvendo peixes, eclipses ou

descrições etnográficas do Egito e Índia, relacionam-se a um desejo de explicar racionalmente o cosmos, evitando o medo e a confusão que surgem do desconhecimento das causas dos fenômenos (Bartsch & Schiesaro, Op. Cit., p. 82-92).

Importante dar relevo à crença que fundamenta essa análise da vida interior e social, como expressa nos versos adaptados por Sêneca (*Cartas a Lucílio*, CVII, 11) a partir de Cleanto:

Conduz-me, ó Pai Excelso e Senhor do mundo. Para onde quer que queiras nenhum obstáculo impedir-me-á de seguir-te. Diligente, estarei junto a ti. E caso eu não queira fazer O que é possível ao intrépido, ainda assim seguir-te-ei, gemendo e infeliz. O destino conduz quem lhe obedece e arrasta quem lhe opõe resistência. (Manual de Epicteto. Tradução: Dinucci, 2012, nota 70).

A modéstia e a clemência são baseadas nessa percepção de que o homem deve ter dignidade frente a força que governa o universo – o lugar próprio do humano é seguir a ordem natural, não impor sua vontade a ela.

Como vemos no *Sobre a Providência*, parece pressuposto que “a providência preside a totalidade das coisas existentes”, “a divindade nos assiste” e existe um “mantenedor”, de modo que o argumento se restringe à questão da existência do mal no mundo (*Sobre a Razão dos homens bons sofrerem infortúnios, dado que existe a providência* - Livro 1. 1 - 2021, p. 19).

No manual científico *Naturales Quaestiones* pode-se observar uma fundamentação da moral no conhecimento da *phýsis* (Matias, 2018, p. 37). Pois o deus em si é uma “mente”. “O que é o deus? A mente do universo [*mens uniuersi*]. O que é o deus? Tudo o que vês e tudo o que não vês (...) nada pode ser imaginado maior do que ele, se sozinho é todas as coisas, se sustenta sua obra a partir de dentro e de fora” (Sêneca apud. Gonçalves, 2020, p. 13).

Ainda, no *Sobre a Providência*, afirma o filósofo: “Deus tem o mesmo propósito do homem sábio, ou seja, provar que as coisas que a

multidão cobiça e teme não são boas nem más em si mesmas” (Sêneca, 2020, V.1). Em *Naturales Quaestiones* afirma Sêneca que “mensurado o deus, saberei que tudo o mais é estreito” (apud. Gonçalves, 2020, QN. 17, p. 410).

De fato, parece que seu objetivo último é essa contemplação do cosmos divinamente ordenado, que tem na cura ética seu primeiro passo. “Escapaste dos vícios da alma? (...) Pois esta tal virtude a que aspiramos é engrandecida [porque] expande [*laxat*] e prepara o espírito para o conhecimento das coisas celestes, e o torna digno de que chegue à comunhão <com> o deus” (Op. Cit., QN 6, p. 408).

Segundo Paul Veyne (1995), nessa mentalidade antiga ainda não operou a ruptura que, no Século XIX, pensará numa Vontade cósmica cega (Arthur Schopenhauer) ou na inexistência da Providência (Giacomo Leopardi). Se os astros têm um curso regular e o “jardim da Terra” ordenou uma natureza útil e em que cada ser se adapta ao seu meio, fica provada a unidade racional do todo. “A natureza faz as coisas bem, está corretamente organizada e deseja nossa felicidade; portanto, é inteligente; não é nada mais que a atividade do deus providencial” (Veyne, 1995, p. 58).

A virtude consistiria em executar com perfeição o “programa natural” – e a razão é o “primeiro artigo da constituição do homem” (Op. Cit. p. 64). Assegurar a independência seria o essencial para os estoicos – não estar sob o poder de forças alheias. Se no Estado essa independência significa soberania, no indivíduo reflete-se na “fortaleza de seu governo”, a liberdade interior, segurança da qual o estoico apenas sai para cumprir seus deveres e experimentar prazeres prudentes (idem).

Da mesma forma, nas palavras de Long, cabe aos estoicos pensarem uma “consciência unitária no centro da vida animal”, o que marcaria a sua filosofia da mente com relação às abordagens anteriores, como a de Aristóteles (Long, 2001, p. 269).

Viver segundo a natureza espelhando sua racionalidade imanente e unidade. Portanto, assim como o cosmos é um todo ordenado, a unidade da mente e a harmonia são essenciais, porque assim a alma é sua própria “mestra e dona”.

Por este meio obteremos uma força e uma capacidade que são unidas e aliadas, e derivar-se-á aquela razão que nunca para entre duas opiniões, nem é monótona na formação de suas percepções, crenças ou convicções. Tal mente, quando se ajusta em ordem, faz suas várias partes concordarem, e, se eu posso assim me expressar, harmonizá-las, alcança o bem maior (SÊNECA, 2023, *Sobre a Vida Feliz*, VIII, p. 87).

Interessante que na peça *Tiestes*, após ter devorados as partes de seus próprios filhos, o personagem ouve “gemidos” – como se fora partes diversas em conflito. Aqui, no início da loucura que a verdade causará, uma metáfora da alma perturbada para o estoicismo – palco de representações e paixões descontroladas.

Tiestes

Qual é este tumulto que me ataca as vísceras?

Tremeu-me dentro o quê? Sinto uma inquieta carga
e em meu peito há um gemido que não vem de mim.

Vinde, meus filhos, este triste pai vos chama,
vinde!, que se eu vos vejo esta dor fugirá.

De onde estão me falando? (Sêneca, trad. José Lohner, v. 999-1004).

Porque até mesmo a Fortuna precisa, para surpreender, que se esteja ligado a ela – o que o “conhecimento de si e da natureza” pode evitar, já que a razão “arranca o furor dos desejos” (Sêneca, 2020, p. 79). Conforme vemos nas cartas, os vícios – por exemplo, ser libidinoso, impudico, soberbo, violento, invejoso (Op. Cit., p. 96), se devem ao sono da inteligência, cujo ápice é a loucura do vinho. “A embriaguez tanto inflama quanto põe a descoberto todo vício, impedindo o comedimento que afasta as más inclinações” (idem).

Sêneca parece referir-se ao que poderíamos chamar de pensamento automático, que acaba aproximando o homem dos animais, repetitivos em seus movimentos e perdidos na mente coletiva:

É prejudicial seguir a marcha daqueles que nos precederam, e como cada um prefere acreditar em outra que não a sua própria opinião, nunca apresentamos um julgamento deliberado sobre a vida, mas algum erro tradicional sempre nos estorva e nos leva à ruína, e nós perecemos porque seguimos os exemplos de outros homens: poderíamos ser curados disso se nos desvinculássemos do rebanho; mas como é, a turba está pronta para lutar contra a razão em defesa de seu próprio erro (Sêneca, 2023, *Sobre a Vida Feliz I*, p. 75).

Esse “julgamento deliberado”, portanto, remetendo à tradição estoica que relaciona virtude e felicidade, torna o homem feliz por “fazer um julgamento correto em todas as coisas”, aceitando sua situação atual, mantendo sua dignidade porque “está satisfeito e em condições amigáveis com as condições de sua vida” (Op. Cit., p. 83).

Sêneca ficou conhecido por seus diálogos (muito próximos da forma epistolar) e tratados (um pouco mais extensos) – como afirma Lohner, formas que pretendem estimular certas disposições interiores e condutas (Sêneca, 2014, p. 14) – remetendo ao tema da farmacoterapia do discurso numa mestiçagem de gêneros que pretendemos estudar: escritura dramática não teatral, palavra de cura, ciência da percepção, etc.

Dalbosco lembra que o mau uso que fazemos de nossa própria razão é resultado de nossa vulnerabilidade às doenças da alma, da fragilidade da condição humana que chega a ser um perigo para nossos semelhantes (Dalbosco, 2022, p. 100). E cita passagem do *Sobre a Ira*: “Nascemos nesta condição, expostos a doenças da alma não menos numerosos que as do corpo, seres que não são obtusos ou ineptos, mas que utilizamos mal nossa perspicácia, sendo exemplos de vícios uns para os outros” (Sêneca, apud. idem).

Perceber que ninguém pode sentir-se fora do processo de formação da alma, já que a potencialidade para maldade pode ser vista como universal, teria consequências terapêuticas e políticas já que “precisamos do efeito terapêutico das virtudes”, e precisamos de mestres que exponham a “condução formativa contra os vícios, interrogando as ações humanas para que tomem a direção das virtudes” (Op. Cit, p. 100).

O autor cita Martha Nussbaum, que fala em “terapia filosófica” já que “a ira é, de uma maneira ou outra, um artefato social, um produto daquilo que nos ensinam a crer e julgar” (Nussbaum apud. Op. Cit, p. 98).

Se as virtudes têm “poder terapêutico formativo”, dão forma à “moderação serena” na vida pública. (Op. Cit, p. 104)

Por resultar na crueldade violenta, a conduta colérica torna-se um dos principais obstáculos à construção participativa da convivência humana na vida pública, pois o governo colérico traduz-se em autoritarismo opressor e excludente, podendo culminar inclusive na tortura e assassinato (idem, p. 105).

Portanto, é o autogoverno que nasce dessa formação que está na base da possibilidade de domínio das paixões humanas destrutivas, e o autodomínio se estende a uma comunidade harmoniosa.

Segundo Lohner, a segunda parte do *Sobre a ira* teria como fontes o estoicismo médio “romanizado e voltado para a prática terapêutica” (Sêneca, 2014, p. 40). Segundo ele, a terapêutica das paixões eleva-se nesse período sobre a discussão teórica do início da escola.

Nas palavras de Cícero (*Tusculanas IV*, 9): “Pois que Crisipo e os estoicos, quando discutem sobre as perturbações psíquicas, estão em grande parte ocupados em classicá-las e defini-las, sendo muito pouco aquilo que dizem sobre os meios de curar as almas e evitar que fiquem transtornadas” (apud. Sêneca, 2014, nota 71).

O livro II do diálogo senequiano mencionado teria como fonte um tratado hoje perdido de Posidônio, chamado *Peri orgês* [Sobre a ira]. A afirmação é interessante, na medida em que o autor parece expressar em certos mandatos (como o “Luta contigo mesmo” - Sobre a Ira – livro III – 13) uma influência do semi-dualismo posidoniano.

Seria interessante, para analisar essa influência, ver a antítese sugerida entre as imagens relacionadas ao humano e às feras.

Sobre aqueles seres que “praticam” ofensas capazes de despertar ira, afirma Sêneca que pode ser “um animal desprovido de fala ou um ser semelhante a esse”; nesse caso recomenda: “tu, se te enfureces, o imitas” (*Sobre a Ira* – livro II – 30.2).

Sêneca afirma que as feras “têm impulsos, raiva, ferocidade, agressividade”, mas não ira, que depende de um sentimento de injustiça. E compara “esses que vês trajando toga” a gladiadores e a feras, com a diferença de que essas são mansas entre si enquanto “a raiva dos homens devora exatamente quem os nutriu” (*Sobre a Ira* – livro I – 3.4).

Sobre os animais afirma:

Assim como há neles de fato uma voz, mas indevida, confusa e incapaz de palavras; assim como há uma língua, mas travada, sem desembaraço para os vários movimentos; assim também sua faculdade diretora é em si pouco sutil, pouco exata. Ela capta, portanto, aparências e imagens das coisas pelas quais venha a ser induzida ao ataque, mas estas são turvas e difusas (*Sobre a Ira* – livro I – 3.7).

Mas os humanos “livres”, vivendo em climas extremos, como os germanos e os citas são ferozes “à maneira dos leões e dos lobos” (*Sobre a Ira* – livro II – 15.4).

Assim as feras são a fronteira do humano – o que não se deve imitar, o que têm impulsos cegos, no que podemos superá-los, o que possui uma faculdade diretora que não sabe distinguir aparências e que pode instigar à ação incorreta. As metáforas nos colocam de certa forma no mesmo plano que os animais, ainda que sempre tenhamos em potência a razão.

Para Lohner, Sêneca vai contrapor-se às doutrinas peripatética e epicurista que viam a ira como um fenômeno natural, espontâneo, sendo que controlá-la seria o máximo que se pode fazer. Se Brennan nos lembra que Crisipo chegava a identificar sentimentos com crenças (Inwood, 2022, p. 305), dando ênfase a ideia de uma razão monista (“uma única faculdade da alma” como colocará Galeno – SVF – Kidd, p. 85), Sêneca aponta à necessidade de agir como árbitro entre duas forças - uma que nos aproxima dos animais, outra que nos aproxima do cosmos racional.

No ser humano, comenta Lohner, haveria também (no caso da ira) um primeiro impulso semelhante ao dos animais irracionais, mas logo o julgamento atua – Bréhier refere a Crisipo um segundo momento em que se julga “a conveniência de a alma agitar-se em função da representação inicial” (Sêneca, 2014, p. 45).

Assim, se por um lado, Crisipo é ponto de referência na questão da potência da alma para a decisão correta, a influência de Posidônio parece clara na luta interna necessária para uma harmonia pessoal e social.

Para Ana Felicio, usando seus ensinamentos como meio para ajudar as pessoas a se “livrarem de paixões destruidoras de sua própria paz de espírito e dos laços sociais”, o filósofo opera a metáfora do “tribunal interior” levando em conta o procedimento pelo qual – no caminho da “instrução de si para viver segundo a natureza” - a mente escolhe assentir ou não à emoção (2024, p. 106).

Mas, se Platão e Aristóteles podem ver um princípio motor da alma - o *tó thymoeidés* - como aliado da sua parte racional no manejo do princípio irracional (Sêneca, 2014, p. 39), essa ira de Sêneca nos remete muito mais a um elemento primitivo, um núcleo autônomo (cujo princípio apenas é governável) que devora e rompe vínculos com todos os outros elementos da alma.

Por exemplo, na Medeia de Eurípedes se percebe todo um jogo entre diversas vozes internas e pontos-de-vista externos sobre a

protagonista, o que nos permite identificação - ora ela é consolada, ora se fala em injustiça, vemos como Jasão é ingrato, como o amor nos escraviza a todos, Egeu se comove com ela, etc. Não podemos deixar de ser persuadidos por razões que demonstram a necessidade de uma reparação justa.

A Medeia de Sêneca causa apenas espanto, e os momentos em que compreendemos sua situação extrema são apresentados como situações objetivas como a preparação do casamento da rival, a lembrança da viagem dos argonautas ou quando Jasão demonstra seu apego aos filhos. “Resta Medeia” - como ela afirma, agindo como “uma autora interna da peça” (Felicio, Op. Cit., p. 140).

Mas isso em certa medida porque, desde o começo, a personagem está possuída por uma “mente insana, arrastada em todas as direções” (Alves de Souza, apud Op. Cit., p. 137) determinada a despir “os medos de mulher”, desumanizar-se e exteriorizar “os males que agitam, bem fundo, minha mente” (idem)– assistimos, por assim dizer, sua “monstrificação”, o “nascimento de um monstro” (Dupont, apud Cardoso, Op. Cit., p. 50). É como se elementos mentais que não podem ser pensados fervessem num núcleo anímico impermeável à razão.

Pretendemos pesquisar o tema do gótico senequiano, esse teatro alquímico no qual surge uma filosofia das imagens – é como se a força persuasiva dessa arquitetura das sombras potencializasse a relação entre os textos-origem (da tradição) e as imagens carregadas de poder (personagens, objetos, cenários) criando um discurso filosófico inovador e mais amplo. Seu temperamento artístico parece seguir na direção da força do desconhecido e da educação pelas imagens, usadas desde Augusto como narrativa ordenadora do mundo.²

² “The formulations of specific messages are established from Greek art types of different eras: Classical forms for the grandeur of the state, for example. Different stylistic forms from the Greek past serve to express Roman ideological values. In this way a conceptual and comprehensible pictorial language arose, uniting the multicultural population of the Roman state” (Hölscher, 2004, s/p.).

Se, como afirmará Epicteto, estamos predispostos a assentir a tudo que nos parece ser próprio e em nosso interesse, estando em nosso poder, retomando a tradicional unidade da mente da doutrina estoica, é a razão que trabalha em todos os aspectos da atividade mental (Long, 2001, p. 277).

Na metáfora apresentada por Paul Veyne, ao tribunal da mente, que está um pouco fora do seu tom, ou cuja tonicidade foi prejudicada por falta de treinamento e força, apresenta-se, por exemplo, um objeto de tortura: nesse estado de debilidade, julga mal e dita a sentença de fuga. Esse “fenômeno parasitário” não é mais que uma paixão projetada por juízos incorretos e será absorvida assim que o juízo operar melhor (Op. Cit, p. 69 -70).

Mas parece-nos que os personagens senequianos expandem os efeitos da mente em erro por desenvolverem-se em situações particulares típicas do drama, além de representarem os efeitos concretos de conceitos e escolhas filosóficas, o que remete provavelmente à personalidade de Sêneca, mais política que ligada à investigação epistemológica.

Devido ao caráter de materialidade dessa filosofia que estuda os efeitos da paixão na sociedade, convém mostrar o fogo em suas últimas consequências³: para emoldurar esse processo, seria interessante buscar uma teoria estrangeira, mas que nos dá linguagem para narrar tanto o monstro-personagem quanto o processo de cura na terapia do discurso do autor – o psicanalista inglês Wilfred Bion referiu-se a um “núcleo psicótico” da alma, o qual a razão não alcança⁴. No caso de

³ Cornelli ressalta a tradição da tragédia em apontar essa “parte irracional da alma” (dionisíaca); segundo aponta, tanto a tradição órfico-pitagórica (com a fuga para a eternidade), quanto o debate socrático-sofístico contra os costumes, colocam a “estrutura simbólica de sustentação” da cidade em xeque; Platão, refundando a *pólis*, expulsa o homem “duplo ou múltiplo” como uma espécie de *pharmakós* (vítima sacrificial ou bode-expiatório) pois a única tragédia permitida é a que imita os costumes bons da Cidade Justa (Cornelli, 2017).

⁴ Wilfred Bion (1897-1979), nascido na Índia, acredita haver um núcleo psicótico na

Sêneca, a alma segue sendo una e racional, mas seu estudo (e tradução imagética) da irracionalidade fenomênica abre novos campos de pesquisa.

Na sua ciência da cura pela arte, Sêneca nos apresentaria algo como esse núcleo psicótico, assim como estabeleceria uma janela do seu efeito na sociedade, uma paisagem de ruínas. Nos apresenta um cenário de monstros, a ausência de limites. Assim, exclama com Rútílio, discípulo de Panécio: “vejam no foro o sangue profuso e as cabeças de senadores no alto do monte Serviliana” (*Sobre a Providência*, 7, Sêneca, 2021, p. 19). É como se o cordobês pudesse elaborar esses elementos “brutos” (epifenômenos da alma em erro) em símbolos que permitem sentir para compreender, evitando que tenham de ser “evacuados” (por exemplo, em atos violentos) pelo cidadão incapaz de observar-se no processo de “educação filosófica” (conforme expressão de Lohner - Op. Cit., p. 9).

Nesse artigo buscamos apresentar alguns conceitos do estoicismo que o ligariam a observação da alma presente nas obras de Sêneca. Sua ênfase num mundo interior abriu espaço para um novo tipo de forma dramática, o estudo da dimensão dos conflitos interiores.

Em pesquisa posterior desejamos explorar a estrutura das obras e buscar um vocabulário que destaque sua abertura para a dimensão caótica da experiência interior, a rede em que as imagens geram ecos e

alma de todas as pessoas, com fortes pulsões agressivas, baixa tolerância à frustração, ódio à verdade e prejuízo às funções do pensamento, como uso da linguagem para o vínculo comunicativo; esse núcleo psicótico forma um aglomerado de elementos mentais que não podem ser pensados – os elementos beta (Zimerman, 2004, p. 95). Eles são “evacuados” em atos ou projeções nos outros (identificação projetiva patológica), diferentemente dos “elementos alfa”, que foram “digeridos” e que podem traduzir significados, em cadeias de significados que mantêm coesão (idem, p. 100). O que nos interessa aqui seria essa ideia da descrição de processos mentais tão alheios à razão que não se dobram à estrutura da simbolização, o “sonho”, elaboração na “função alfa” das imagens visuais carregadas de experiências emocionais, o que propicia uma expressão verbal com significado. O terapeuta pode receber esses elementos beta projetados para seu inconsciente e devolver um “sonho” que dá sentido ao caos.

fazem sua reciclagem cultural na era da ira, mas que também lembre a sensibilidade do autor, que explora o mundo sobrenatural, mágico e estrangeiro para a razão.

Referências

Obras de Sêneca

SÊNECA. *Sobre a ira / Sobre a tranquilidade da alma*. Tradução de José Lohner. São Paulo: Penguin-Companhia, 2014.

SÊNECA. *Tiestes*. Tradução, notas e estudos: José Eduardo S. Lohner. Curitiba: Ed. UFPR, 2018. (Coleção dramas & poéticas; v. 1).

SÊNECA. *Cartas Seleccionadas*. Tradução de Aldo Dinucci. Campinas: Auster, 2020.

SÊNECA. *Sobre a vida feliz / Sobre a providência / Sobre o ócio: diálogos*. Tradução de José Lohner. São Paulo: Penguin-Companhia, 2021.

SÊNECA. *Sobre a Vida Feliz e Tranquilidade da Alma*. Barueri: Camelot Editora, 2023.

Outras obras

BOECHAT, Eduardo. Stoic physics and the Aristotelianism of Posidonius. *Ancient Philosophy*, v. 36, n. 2, p. 425-463, 2016.

BOECHAT, Eduardo. POSIDONIUS' COSMOLOGY. *Perspectiva Filosófica: PF*, v. 47, n. 1, p. 5-34, 2020.

CARDOSO, Zélia Ladeira Veras de Almeida. *Estudos sobre as tragédias de Sêneca*. São Paulo: Alameda, 2005.

COELHO, Luís Alexandre Simões Revez. *O matrimónio do Sapiens: Estudo e Tradução dos Fragmentos do De Matrimonio de Lúcio Aneu Sêneca*. 2011. Dissertação de Mestrado. Universidade de Lisboa (Portugal).

DALBOSCO, Claudio A. Governo colérico e formação parresiástica: o problema da enfermidade das paixões humanas. *Experiência e formação no mundo antigo*, Marcos, Pagotto-Euzebio; Rogério de Almeida (Organizadores). São Paulo: FEUSP, 2022.

- DINUCCI, Aldo. Fragmentos Menores De Caio Musônio Rufo Gaius Musonius Rufus - Fragmenta Minora. Trans/formação, v. 35, p. 267-284, 2012.
- DINUCCI, Aldo. Cinco diatribes de Epicteto sobre razão e loucura. *Griot: revista de filosofia*, v. 14, n. 2, p. 469-490, 2016.
- DINUCCI, Aldo. A relação entre virtudes e vícios e paixões boas e más no estoicismo. *Prometheus-Journal of Philosophy*, v. 11, n. 30, 2019.
- DINUCCI, Aldo. Górgias e Sócrates quanto à educação: oposição e complementaridade. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 10, n. 20, p. 23-37, 2016.
- DINUCCI, Aldo. VIVA VOX ESTOICISMO (blog). O que são coisas indiferentes no estoicismo de Epicteto e qual a atitude correta diante delas (01/ jan 2021). Disponível em: <https://aldodinucci.blogspot.com/2021/01/o-que-sao-coisas-indiferentes-no.html?view=flipcar>. Acesso: 12/03/2024.
- DINUCCI, Aldo. Epicteto e o os estoicos: Uma ontologia da superfície. *Prometheus-Journal of Philosophy*, v. 11, n. 27, 2018.
- DINUCCI, Aldo. O bom, o mau e o indiferente. *Pórtico de Epicteto*, n. 2, 2019.
- DINUCCI, Aldo; Nascimento, Joelson. Phobos e Eulabeia em Epicteto. *Perspectivas*, v. 8, n. 3, p. 1-14, 2023.
- FILOSOFIA UNISINOS. (5 de jul. de 2017). *A alma trágica de Platão* - prof. dr. Gabriele Cornelli (UnB) [Video] YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HXpoWC0ceRw>. Acessado em: 20/01/2025
- FELICIO, Ana Bezerra. *Para além do medo e da esperança: a audiência e as emoções nas Epístolas Morais e tragédias de Lúcio Aneu Sêneca*. 2024. Tese de Doutorado. UNICAMP.
- FLÁVIO, ARRIANO. O manual de Epicteto. Tradução de Aldo Dinucci. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- GAZOLLA, Rachel. *Ofício do filósofo estóico (O)*. Edicoes Loyola, 1999.
- GAZOLLA, Rachel. Representação compreensiva: critério de verdade e virtude no Estoicismo Antigo. *Classica-Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 19, n. 2, p. 187-195, 2006.
- GONÇALVES, Willamy Fernandes. A contemplação da natureza e o sumo bem segundo Sêneca: tradução comentada do prefácio do livro I das

- Naturales Quaestiones. *Rónai–Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, v. 8, n. 2, p. 399-412, 2020.
- HÖLSCHER, Tonio. *The language of images in Roman art*. Cambridge University Press, 2004.
- INWOOD, Brad. *Os Estoicos*. São Paulo: Odysseus Editora; 2ª edição, 2022.
- KIDD, Ian. *Posidonius. The Translation of the Fragments*, volume III. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- KONSTAN, David; BARTSCH, Shadi; SCHIESARO, Alessandro. *The Cambridge Companion to Seneca*. 2015.
- LONG, Anthony Arthur. *Stoic studies*. Univ. of California Press, 2001.
- MARCO AURÉLIO. *Os escritos pessoais de Marco Aurélio Antonino, imperador filósofo (Ta Eis Eauton)*. Tradução, introdução e notas: Aldo Dinucci. São Paulo: Penguin-Companhia, 2023.
- MATIAS, Mariana Montalvão Horta. *Naturam sequi: o mundo natural e o espaço do humano na poesia de Sêneca*. 2018. Tese de Doutorado. Universidade de Coimbra.
- VEYNE, Paul. *Sêneca y el estoicismo*. Trad. M. Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- ZIMMERMAN, D. E. (2004). Um glossário dos termos de Bion. *DE Zimmerman, Bion: da teoria à prática*, 75-103.
- ZUKOWSKI, Jean Carlos; ALEXANDRE, Lucas Gracioto. Helenismo na patristica: Epicurismo e Estoicismo na visão de Orígenes de Alexandria sobre Deus. *Kerygma*, v. 16, n. 1, p. 53-64, 2021.

Diatribes 1 e 10 de Musônio Rufo: sobre o fato de não serem necessárias muitas demonstrações para um assunto e sobre se o filósofo deverá representar contra alguém em ação penal de agressão¹

Aldo Lopes Dinucci² & Cristóvão José dos Santos Júnior³

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.228.11>

1 Projeto de tradução de Musônio Rufo

Caio Musônio Rufo, célebre filósofo estoico do primeiro século e professor de Epicteto, era, segundo a *Suda*⁴, filho de um romano da classe equestre de nome Capito. Suidas também nos diz ser Musônio tirreno (etrusco), natural de Volsínio, na Etrúria⁵, e ter sido aluno de

¹ Este trabalho é também resultado de nossa tese de doutorado desenvolvida na Universidade Federal de Sergipe e intitulada *Tradução e vocabulário estoico de diatribes de Musônio Rufo*.

² Doutor em Filosofia Clássica pela PUC Rio, professor de Filosofia Antiga na Universidade Federal do Espírito Santo e coordenador do GT/ANPOF Epicteto e marginália filosófica. Pesquisador Honorário da Universidade de Kent (UK), pesquisador da Academia Britânica entre 2018 e 2023 e com vários projetos financiados pelo CNPq, publicou, entre outros trabalhos, traduções do grego para o português de O Manual de Epicteto, As Diatribes de Epicteto Livro 1 e As Meditações de Marco Aurélio. É autor também do Manual de estoicismo. Seu blog de disseminação é o Viva Vox Estoicismo (<https://aldodinucci.blogspot.com>).

³ Doutor em Literatura e Cultura pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

⁴ Suidas, *Suda*, M, 1305.

⁵ Suidas, *Suda*, M, 1305. Etrúria, chamada comumente de *Tyrrhenia* nos textos gregos e

Hermógenes de Tarso, o sofista⁶. Segundo as cronologias comumente aceitas⁷, teria nascido no fim do reinado de Augusto ou no princípio do de Tibério (por volta do ano 30) e vivido até o reinado dos Flavianos (entre os anos 90 e 100/101).

Seguiu Rubélio Plauto⁸ quando este foi exilado por Nero⁹ em 60¹⁰. Retornou a Roma após a morte de Plauto em 62, mas foi banido por Nero para a ilha de Giaros em 65¹¹, acusado de ter ocultado a conspiração de Pisão¹². Com a ascensão de Galba¹³ (ano 68), Musônio retornou do exílio. Tentou, em 69, entre os embaixadores de Vitélio¹⁴, deter os soldados que marchavam sobre Roma, comandados por Marco Antônio Primo, general de Vespasiano¹⁵, falando a eles sobre os benefícios da paz, mas não obteve êxito¹⁶.

latinos: situava-se na região central da Itália, cobrindo parcialmente as áreas das atuais províncias italianas de Toscana, Lácio, Emília Romana e Úmbria.

⁶ Suidas, *Suda*, E, 3046.

⁷ Cf. King, 2011, p. 13.

⁸ Aristocrata romano e opositor de Nero, por quem foi condenado à morte. Viveu entre 33 e 62 d.C.

⁹ Imperador de Roma que governou entre os anos 54 e 68 d.C.

¹⁰ Tácito, *Anais*, XIV, 59. Tácito nos diz que os filósofos Musônio e Coeranus da Grécia aconselharam Plauto a aguardar a morte com firmeza ao invés de levar uma vida precária e ansiosa.

¹¹ Cf. Tácito, *Anais*, XV, 71; Dion Cássio, LXII; Epicteto, *Diatribes* I.25.19-20; II.6.22; III.24.1000 e 109; Filóstrato (*Vida de Apolônio*, VII, 16) nos diz que os gregos iam, por barco, visitar Musônio para ouvir seus discursos; e que, após a partida de Musônio, iam até Giaros para visitar uma fonte de água que teria sido descoberta pelo filósofo na ilha, que, até sua chegada, não tinha fonte de água potável conhecida. Giaros (atual Yioura) é uma ilha desolada do arquipélago grego das Cíclades. Miserável desde a Antiguidade, habitada por uns poucos pescadores, tornou-se posteriormente destino de vários banidos pelos imperadores romanos.

¹² Gneu Calpúrnio Pisão, senador romano que comandou uma conspiração contra Nero em 65 d.C.

¹³ Imperador de Roma que governou por sete meses entre os anos 68 e 69 d.C.

¹⁴ Imperador de Roma que, tendo assumido o império em 69 d.C., renunciou pouco depois e foi executado pelos soldados de Vespasiano.

¹⁵ Imperador de Roma entre os anos 69 e 70 d.C.

¹⁶ Tácito, *Histórias*, III, 81. Tácito nos diz que “Musônio uniu-se às tropas, e, amplificando as bênçãos da paz e os perigos da Guerra, começou a admoestar a multidão armada. Muitos acharam-no ridículo; outros, cansativo; outros estavam prontos para

Sob Antonino Pio, processou Públio Celer¹⁷, que, após a conspiração de Pisão, havia denunciado e levado à morte Barea Sorano¹⁸ (amigo de Musônio), obtendo a condenação¹⁹. Foi o único filósofo que não foi banido de Roma por Vespasiano em 71²⁰, mas acabou sendo banido pelo próprio Vespasiano em 75, retornando após a morte deste em 79. Não se sabe a data de sua morte, mas tão somente que não mais vivia sob Trajano, pois Plínio refere-se a ele então como já falecido²¹.

Suidas menciona suas obras e cartas supostamente trocadas entre Musônio e Apolônio de Tiana, consideradas espúrias²². Musônio, porém, nada escreveu: dois alunos seus incumbiram-se dessa tarefa: um certo Lúcio (do qual nos chegaram 21 *diatribes*, preservadas por Estobeu²³) e um certo Pólio, cuja obra não chegou senão em fragmentos²⁴. A edição crítica de sua obra é de autoria de Hense²⁵, que deve ser complementada por um papiro incluído na edição de Lutz²⁶.

atirá-lo ao chão e pisoteá-lo caso ele não tivesse ouvido os avisos dos mais comportados e as ameaças dos outros e cessado de exhibir sua extemporânea sabedoria”

¹⁷ Filósofo estoico que, tendo sido informante de Nero, foi condenado à morte e executado sob Vespasiano.

¹⁸ Senador romano condenado à morte por Nero. Suicidou-se em 65 ou 66 d.C.

¹⁹ Tácito, *Histórias*, IV, 10; 40. Tácito nos diz que Musônio Rufo acusou Públio Celer de ter promovido a destruição de Bareas Sorano por perjúrio. Naquele momento, a memória de Sorano era mantida com reverência. Celer, por outro lado, como professor de filosofia, mas, ao mesmo tempo, amigo e delator de Bareas, era visto como evidentemente culpado.

²⁰ Dião Cássio, LXV, 13.

²¹ Plínio, O Jovem, *Cartas*, III, 11.

²² Filostrato, *Vida de Apolônio de Tiana*, iv, 46.

²³ Estobeu, *Florilégio*, XXIX, 78; LVI, 18.

²⁴ por exemplo: Aulo Gélio, v. 1; IX.2; XVI.1.

²⁵ Hense. *Musonii Rufi Reliquiae*. Leipzig 1905. Outros trabalhos importantes e recentes que tratam de Musônio são: Laurenti. Musonio, maestro di Epitteto. IN: ANRW 2.36.3, 1989, p. 2105-2146; Francis, J. A. *Subversive virtue: asceticism and authority in the second-century pagan world*. University Park, Pa., Pennsylvania State University Press. 1995, p. 11-16.

²⁶ Cora Lutz. *Musonius Rufus: The Roman Socrates*. IN: Yale Classical Studies, Volume X. A. R. Bellinger (ed.). Yale: Yale University Press, 1947; Cynthia King. *Musonius Rufus: Lectures and Sayings*. William B. Irvine (ed.). Seattle: CreateSpace, 2011.

Conquanto os escritos musonianos sejam relevantes para a compreensão do estoicismo romano, ainda são escassos no Brasil os estudos desses textos, que nem sequer receberam tradução integral para língua portuguesa. Desse modo, visando à maior acessibilidade do saber estoico, desenvolvemos projeto de tradução das diatribes de Musônio.

Neste momento, apresentamos as traduções das diatribes 1 e 10. Nesses escritos, como em outros, Musônio associa o saber filosófico com a própria condução prática da vida pelo sujeito, evidenciando a práxis estoica.

Na diatribe 1, Musônio afirma que não são necessárias muitas demonstrações para determinado assunto. Para tanto, o discípulo que quiser compreender de forma melhor e mais ágil aquilo que é bom e aquilo que é mau precisará conduzir sua vida de forma regrada e livre de vícios. Assim, teoria e prática se articulam, de modo que, quanto mais virtuosa for a vida do sujeito, mais fácil lhe será a compreensão do saber filosófico.

Por fim, na diatribe 10, Musônio sustenta que o filósofo não deve representar criminalmente quando se sentir ofendido, na medida em que vergonhoso é ofender outrem. Assim, o filósofo deveria suportar eventuais erros alheios, exercitando o perdão. Mais uma vez, é perceptível, no pensamento musoniano, elo entre o saber filosófico e a forma como se deve conduzir a própria.

DIATRIBE 1

Texto de partida grego

ΟΤΙ ΟΥ ΔΕΙ ΠΟΛΛΑΙΣ ΑΠΟΔΕΙΞΕΣΙ ΠΡΟΣ ΕΝ
ΠΡΑΓΜΑ ΧΡΗΣΑΣΘΑΙ

Λόγου δέ ποτε γενομένου περὶ ἀποδείξεων, ἃς χρή ἀκούειν τοὺς νέους παρὰ τῶν φιλοσόφων πρὸς κατάληψιν ὧν μαθάνουσιν, ἔφη

ὁ Μουσώνιος οὐχὶ πολλὰς ἐφ' ἐκάστου πράγματος ζητεῖν ἀποδείξεις προσήκειν, ἀλλ' ἀνυσίμους καὶ ἐναργεῖς. οὔτε γὰρ ἰατρὸς ἐκεῖνος, ἔφη, ἐπαινετὸς ὁ φάρμακα πολλὰ προσφέρων τοῖς νοσοῦσιν, ἀλλ' ὁ δι' ὀλίγων ὧν προσφέρει λόγου ἀξίως ὠφελῶν· οὔτε φιλόσοφος ὁ διὰ πολλῶν ἀποδείξεων διδάσκων τοὺς ἀκούοντας, ἀλλ' ὁ δι' ὀλίγων ἐπάγων αὐτοὺς ἐφ' ὃ μέντοι βούλεται καὶ ὁ ἀκουστής ὅσῳ περ ἂν ἦ συνετώτερος, τοσούτῳ μειόνων δεήσεται τῶν ἀποδείξεων καὶ τοσούτῳ θᾶπτον συναινέσει τῷ κεφαλαίῳ τοῦ λόγου, ὄντι γε ὑγιεῖ. ὅστις δὲ πανταχοῦ δεῖται ἀποδείξεως καὶ ὅπου σαφῇ τὰ πράγματά ἐστιν, ἢ διὰ πολλῶν ἀποδείκνυσθαι βούλεται αὐτῷ τὰ δι' ὀλίγων δυνάμενα, παντάπασιν ἄτοπος καὶ δυσμαθής. θεοὺς μὲν οὖν εἰκὸς οὐδεμιᾶς ἀποδείξεως δεῖσθαι πρὸς οὐδέν, ὅτι μήτε ἀσαφὲς μήτε ἄδηλόν ἐστιν αὐτοῖς μηδέν, πρὸς <οἷα> μόνον δεῖ τῶν ἀποδείξεων· τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἀνάγκη τὰ μὴ φανερὰ μηδ' αὐτόθεν γνῶριμα διὰ τῶν φανερῶν καὶ προδηλῶν ζητεῖν ἀνευρίσκειν, ὅπερ ἔργον ἀποδείξεώς ἐστιν. οἷον, ὅτι ἡδονὴ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν, αὐτόθεν μὲν οὐ δοκεῖ εἶναι γνῶριμον, ἐπεὶ περ ἔργῳ προσκαλεῖται ἡμᾶς ὡς ἀγαθὸν οὐσα ἢ ἡδονή· λαβόντος δὲ τινος λῆμμα γνῶριμον τὸ πᾶν ἀγαθὸν αἰρετὸν εἶναι, καὶ προσλαβόντος ἕτερον γνῶριμον τούτῳ τὸ τινὰς ἡδονὰς οὐχ αἰρετὰς εἶναι, ἀποδεικνύομεν τὸ μὴ ἀγαθὸν εἶναι τὴν ἡδονήν, διὰ τῶν γνωρίμων τὸ μὴ γνῶριμον. πάλιν ὡς ὁ πόνος οὐκ ἔστι κακόν, αὐτόθεν μὲν οὐ φαίνεται πιθανόν· τοῦναντίον γὰρ τούτου δοκεῖ πιθανώτερον, τὸ κακὸν εἶναι τὸν πόνον· τεθέντος δὲ φανεροῦ λήμματος, τοῦ πᾶν τὸ κακὸν φευκτὸν εἶναι, καὶ προστεθέντος αὐτῷ φανερωτέρου τοῦ πόνου πολλοὺς οὐκ εἶναι φευκτοὺς, περαίνεται τὸ μὴ κακὸν εἶναι τὸν πόνον. τοιούτου δ' ὄντος τοῦ γένους τοῦ τῆς ἀποδείξεως, ἐπειδὴ τῶν ἀνθρώπων οἱ μὲν ὀξύτεροι οἱ δ' ἀμβλύτεροί εἰσι καὶ οἱ μὲν ἐν ἔθεσι κρείττοσιν, οἱ δὲ ἐν χείροσι τεθραμμένοι, οἱ μὲν ἡθους ἢ φύσεως ὄντες χείρονος πλειόνων δέονται ἂν ἀποδείξεων καὶ πραγματείας μείζονος, ὥστε δέξασθαι ταυτὶ τὰ δόγματα καὶ τυπωθῆναι κατὰ ταῦτα, καθάπερ οἶμαι καὶ τὰ πονηρὰ

τῶν σωμάτων, ὁπότεν μέλλῃ καλῶς ἕξειν, πάνυ πολλῆς ἐπιμελείας δεῖται· ὅσοι δὲ τῶν νέων εὐφρέστεροι καὶ ἀγωγῆς μετεσχηκότες κρείττονος, οὗτοι ῥᾷόν τε καὶ θᾶπτον καὶ δι' ὀλίγων ἀποδείξεων συναινοῖεν ἂν τοῖς λεγομένοις ὀρθῶς καὶ ἀκολουθοῖεν. ὅτι δ' οὕτως ἔχει ταῦτα, γνοίημεν ἂν ῥαδίως, εἰ νοήσαιμεν μειράκιον ἢ νεανίαν, τὸν μὲν ἐν τρυφῇ πάσῃ τεθραμμένον καὶ τό τε σῶμα τεθληγυμένον καὶ τὴν ψυχὴν ἐκλελυμένον ὑπὸ ἐθῶν ἀγόντων εἰς μαλακίαν, ἔτι δὲ νωθῇ παρεχόμενον καὶ δυσμαθῇ τὴν φύσιν· τὸν δ' αὖ Λακωνικῶς πῶς ἡγμένον καὶ τρυφᾶν οὐκ εἰθισμένον καὶ καρτερεῖν μεμελετηκότα καὶ τῶν λεγομένων ὀρθῶς εὐήκοον ὄντα· εἴτα τοὺς δύο τούτους νεανίας εἰ θείημεν ἀκούοντας φιλοσόφου λέγοντος περὶ θανάτου, περὶ πόνου, περὶ πενίας, περὶ τῶν ὁμοίων, ὡς οὐ κακῶν ὄντων, πάλιν δ' αὖ περὶ ζωῆς, περὶ ἡδονῆς, περὶ πλούτου, περὶ τῶν παραπλησίων τούτοις ὡς οὐκ ἀγαθὰ ἔστιν, ἄρα γε ὁμοίως ἄμφω προσήσονται τοὺς λόγους καὶ παραπλησίως ἐκάτερος <ἂν> πίθοιτο τοῖς λεγομένοις; οὐκ ἔστιν εἰπεῖν. ἀλλ' ὁ μὲν μόγις καὶ βραδέως καὶ ὥσπερ μοχλευόμενος ὑπὸ μυρίων λόγων τάχ' ἂν ἐπινεύσειεν, ὁ νωθέστερος· ὁ δ' αὖ ταχέως καὶ ἐτοιμῶς δέξεται τὰ λεγόμενα ὡς οἰκεῖα καὶ προσήκοντα αὐτῷ, μήτε ἀποδείξεων δεόμενος πολλῶν μήτε πραγματείας μείζονος. ἢ οὐ τοιοῦτος παῖς ἐκεῖνος ὁ Λάκων, ὃς Κλεάνθην τὸν φιλόσοφον ἠρώτησεν, εἰ ἀγαθὸν ὁ πόνος ἔστιν; οὕτω γὰρ ἐκεῖνος φαίνεται φύσει πεφυκῶς καλῶς καὶ τεθραμμένος εὖ πρὸς ἀρετὴν, ὥστε ἐγγύτερον εἶναι νομίζειν τὸν πόνον τῆς τἀγαθοῦ φύσεως ἢ τῆς τοῦ κακοῦ· ὅς γε ὡς ὁμολογουμένου τοῦ μὴ κακὸν ὑπάρχειν αὐτόν, εἰ ἀγαθὸν τυγχάνει ὢν, ἐπυνθάνετο. ὅθεν καὶ ὁ Κλεάνθης ἀγασθεὶς τοῦ παιδὸς εἶπεν ἄρα πρὸς αὐτόν·

αἵματος εἰς ἀγαθοῖο, φίλον τέκος, οἷ' ἀγορεύεις.

πῶς οὖν ὁ τοιοῦτος οὐ ῥαδίως ἐπείσθη ἂν μήτε πενίαν μήτε θάνατον δεδιέναι μήτ' ἄλλο μηδὲν τῶν δοκούντων φοβερῶν, μηδ' αὖ διώκειν πλούτον ἢ ζωὴν ἢ ἡδονήν;

Ἵνα δὲ ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ἐπανέλθω τοῦ λόγου, φημί δεῖν τὸν διδάσκαλον τὸν φιλόσοφον μὴ λόγων πλῆθος μὴδ' ἀποδείξεων ζητεῖν διεξιέναι πρὸς τοὺς μανθάνοντας, ἀλλὰ καιρίως περὶ ἐκάστου λέγειν καὶ καθικνεῖσθαι τῆς διανοίας τοῦ ἀκούοντος, καὶ <ἂ πει> στικὰ εἶναι λέγειν καὶ ἀνατραπῆναι μὴ ῥάδια, καὶ μάλιστά γε τῷ παρέχειν αὐτὸν περὶ τε τῶν χρησιμωτάτων λέγοντα καὶ ὁμολογούμενα οἷς λέγει πράττοντα, τούτῳ μεταχειριζόμενον τοὺς ἀκούοντας· τὸν δὲ μαθητὴν ἐντετάσθαι πρὸς τὰ λεγόμενα καὶ σκοπεῖν μὲν ὅπως μὴ λάθῃ ψευδὸς τι παραδεξάμενος· τῶν δὲ ἀληθῶν μὴ μὰ Δία πολλὰς ζητεῖν ἀποδείξεις ἀκούειν, ἀλλ' ἐναργεῖς· καὶ ἅπερ ἂν πεισθῇ τῶν παραινουμένων ἑαυτῷ εἶναι καὶ ἀληθῇ, τούτοις ἐπακολουθεῖν ἐν τῷ βίῳ. οὕτῳ γὰρ μόνως ἔσται τις ἐκ φιλοσοφίας ὠφελημένος, ἂν οἷς παραδέδεκται λόγοις οὓσιν ὑγίεσι τὰ ἔργα παρέχηται συνωδᾶ.

Texto de chegada em língua portuguesa

SOBRE O FATO DE NÃO SEREM NECESSÁRIAS MUITAS DEMONSTRAÇÕES PARA UM ASSUNTO

Certa vez, quando discursava sobre as demonstrações que os jovens precisam ouvir dos filósofos para compreender os ensinamentos, Musônio disse que não é adequado buscar muitas demonstrações sobre cada raciocínio, mas sim demonstrações eficazes e claras, pois, disse Musônio, não é louvável o médico que administra muitos remédios aos enfermos, mas o que os socorre por meio dos poucos remédios que prescreve com orientação adequada. Tampouco é louvável o filósofo que instrui os seus discípulos por meio de muitas demonstrações, mas o que, por poucas, os persuade sobre aquilo que deseja.

Igualmente, tanto mais sagaz seria o discípulo quanto menos precisasse de demonstrações e quanto mais rapidamente assentisse ao tópico do argumento, sendo este válido. É absolutamente tolo e lerdo aquele que precise de demonstração em toda parte e quando o assunto

é claro, ou deseje que o assunto lhe seja demonstrado por meio de muitos argumentos, podendo ser demonstrado por meio de poucos.

Os deuses, ao que parece, certamente não precisam de nenhuma demonstração para nada, porque nada lhes é obscuro, nem inescrutável, únicos casos em que há necessidade de demonstrações. Contudo, para os humanos, é necessário buscar descobrir as coisas que não são evidentes e imediatamente cognoscíveis por meio de demonstrações evidentes e manifestas, o que é justamente a obra da demonstração.

Por exemplo, que o prazer não é um bem não parece ser imediatamente cognoscível, já que, por meio de sua ação, é experimentado como sendo bom. Mas quando se toma a conhecida premissa segundo a qual todo bem é passível de escolha e adicionamos a ela outra conhecida premissa segundo a qual alguns prazeres não são passíveis de escolha, demonstramos que o prazer não é um bem – o não conhecido por meio do conhecido.

Igualmente, que o sofrimento não é um mal, não parece imediatamente persuasivo, pois o contrário, no sentido de que o sofrimento é um mal, parece mais persuasivo que isso. Mas quando se toma a premissa evidente segundo a qual todo mal deve ser evitado e se adiciona a ela a premissa mais evidente segundo a qual muitos sofrimentos não devem ser evitados, se conclui que o sofrimento não é um mal.

Esse é o gênero próprio de demonstração, já que, dos humanos, há os mais agudos, os mais obtusos, os que foram criados com melhores hábitos e os que foram criados com piores hábitos. Os que são piores pelos hábitos ou por natureza precisariam de mais demonstrações e mais argumentos para considerar demonstradas essas mesmas opiniões e serem moldados segundo elas.

Do mesmo modo, penso também que, entre os corpos, os mais sobrecarregados, sempre que se deseje que se esteja bem, precisam de muito mais cuidado. Quanto aos jovens mais bem constituídos, que tomaram parte de uma educação melhor, consentiriam corretamente com

os ditos e os seguiriam por meio de poucas demonstrações, de modo fácil e rápido.

Reconheceríamos facilmente que as coisas são assim mesmo se observássemos um juvenzinho ou um jovem que, educado em todo tipo de luxúria, tanto com o corpo efeminado como com a alma amolecida por hábitos que conduzem à fraqueza, bem como o que foi suprido com natureza lerda e com dificuldade para aprender. Tomemos, por outro lado, o jovem educado à maneira espartana, não habituado à luxúria, exercitado em perseverança e inclinado a dar ouvidos aos ditos corretos.

Então, se, por um lado, os dois jovens ouvirem o filósofo falar sobre a morte, o sofrimento, a pobreza e coisas semelhantes como não sendo males e, por outro lado, sobre a vida, o prazer, a riqueza e coisas similares como não sendo bens, então, de modo semelhante, ambos darão créditos aos discursos e cada qual seria, similarmente, persuadido pelos ditos? Não é possível dizer isso.

O lerdo talvez se inclinasse a eles com sofrimento, lentamente e como que alavancado por miríades de palavras. O outro, ao contrário, rápido e prontamente aceitará os ditos como apropriados e adequados para si, não tendo necessidade de muitas demonstrações nem de mais argumentos.

Não é de tal qualidade o jovem lacedemônio que indagou ao filósofo Cleantes se o sofrimento é um bem? De fato, ele parece por natureza disposto belamente e bem-educado para a virtude, de modo a considerar o sofrimento como sendo mais próximo da natureza do bem do que da natureza do mal. Certamente tendo concordado que o sofrimento não é um mal, indagou se ele era um bem, razão pela qual Cleantes, admirando-se do jovem, disse-lhe então:

“És de bom sangue, amado jovem, pelas coisas que proclamas²⁷”.

²⁷ Homero, *Odisseia*, IV 611.

Então, como alguém assim não seria facilmente convencido a não sentir medo da pobreza, nem da morte, nem de nenhuma outra das coisas que parecem temíveis, bem como a não perseguir a riqueza, a vida ou o prazer?

Para retornar ao início do discurso, digo ser preciso que o professor filósofo não busque expor uma pletora de argumentos, nem de demonstrações aos alunos, mas falar de modo oportuno sobre cada assunto, alcançar o pensamento do ouvinte, dizer coisas convincentes e que não sejam fáceis de ser refutadas e, sobretudo, mostrar-se como alguém que fala sobre os mais importantes ditos e que age em conformidade com o que diz, conduzindo os ouvintes por esse meio.

O discípulo deve se esforçar em relação aos ditos e examiná-los, de modo que nenhuma falsidade passe despercebida, sendo admitida. Das coisas verdadeiras, por Zeus, não deve buscar aprender muitas demonstrações, mas as manifestas. Ele deve seguir em sua vida as coisas de que fora persuadido como verdadeiras, pois somente deste modo será alguém beneficiado pela filosofia: apresentando ações em harmonia com os argumentos verdadeiros recebidos.

DIATRIBE 10

Texto de partida grego

ΕΙ ΓΡΑΦΗΝ ΥΒΡΕΩΣ ΓΡΑΨΕΤΑΙ ΤΙΝΑ
Ο ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ

“Υβρεως δὲ γραφήν οὐτ’ ἂν αὐτὸς ἔφη γράψασθαί τινά ποτε οὐτ’ ἂν ἑτέρῳ συμβουλευσαι οὐδενὶ τῶν φιλοσοφεῖν ἀξιούντων. ἂ γὰρ πάσχοντές τινες ὑβρίζεσθαι δοκοῦσιν, τούτων οὐδὲν εἶναι ὑβριν ἢ αἰσχύνην τοῖς πάσχουσιν· οἷον λοιδορηθῆναι ἢ πληγῆναι ἢ ἐμπτυσθῆναι, ὧν τὸ χαλεπώτατον πληγαί. ὥς δὲ οὔτε αἰσχρὸν οὔτε ὑβριστικὸν ἔχουσιν οὐδέν, δηλοῦν Λακεδαιμονίων παιῖδας δημοσίᾳ μαστιγουμένους καὶ ἐπ’ αὐτῷ τούτῳ ἀγαλλομένους. ὁ δὲ

φιλόσοφος εἰ μὴ δύναίτο καταφρονεῖν πληγῶν ἢ λοιδορίας, τί ἂν ὄφελος αὐτοῦ εἴη, ὃν γε φαίνεσθαι δεῖ καὶ θανάτου καταφρονουῖντα; νῆ Δία, ἀλλ’ ἡ διάνοια τοῦ δρῶντος αὐτὰ δεινὴ, τὸ ἐπεγγελῶντα καὶ ὑβρίζειν νομίζοντα ῥαπίσαι ἢ λοιδορῆσαι ἢ τι τοιοῦτον ποιῆσαι. Δημοσθένης γοῦν καὶ τῷ βλέμματι ὑβρίζειν τινάς, καὶ ἀφόρητα εἶναι τὰ τοιαῦτα, καὶ ἐξίστασθαι τοὺς ἀνθρώπους ὑπ’ αὐτῶν ταύτῃ ἢ ἐκείνῃ οἶεται. ταῦτα δὲ οἱ μὲν τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν ὅ τι τῇ ἀληθείᾳ ἐστὶν ἀγνοοῦντες καὶ πρὸς τὴν δόξαν κεχηγότες, καὶ αὐτοὶ ὑβρίζεσθαι νομίζουσιν, εἰ τις ἢ προσβλέποι αὐτοὺς πικρότερον ἢ καταγελῶν αὐτῶν ἢ πλήττοι ἢ λοιδοροίη. ἀνὴρ δὲ εὖ φρονῶν καὶ νοῦν ἔχων, οἷον εἶναι δεῖ τὸν φιλόσοφον, ὑπὸ οὐδενὸς τούτων ταράττεται, οὐδ’ οἶεται τὸ πάσχειν αὐτὰ αἰσχρὸν, ἀλλὰ τὸ ποιεῖν μᾶλλον· ἐπεὶ τί καὶ ὁ πάσχων ἀμαρτάνει; ὁ δὲ ἀμαρτάνων εὐθύς καὶ ἐν αἰσχύνῃ ἐστίν, ὁ μὲντοι πάσχων ὥς οὖν οὐχ ἀμαρτάνει καθόσον πάσχει, οὕτως οὐδὲ ἐν αἰσχυρῷ οὐδενὶ γίνεται. ὅθεν οὐδ’ ἐπὶ δίκας οὐδ’ ἐπ’ ἐγκλήματα προέλθοι ἂν ὁ νοῦν ἔχων, ἐπεὶ οὐδ’ ὑβρίσθαι ἂν δόξειεν· καὶ γὰρ μικροψυχον τὸ ἀγανακτεῖν ἢ ἐπιτείνεσθαι περὶ τῶν τοιούτων· πράως δὲ καὶ ἡσύχως οἶσει τὸ συμβάν, ἐπεὶ καὶ πρέπον τοῦτο τῷ βουλομένῳ εἶναι μεγαλόφρονι. Σωκράτης γοῦν οὕτω διακείμενος φανερός ἦν, ὃς δημοσίᾳ λοιδορηθεὶς ὑπ’ Ἀριστοφάνους, οὐχ ὅπως ἡγανάκτησεν, ἀλλὰ καὶ ἐντυχὼν ἡξίου αὐτὸν εἰ καὶ πρὸς ἄλλο τι τοιοῦτον βούλοιτο χρῆσθαι αὐτῷ. ταχύ γ’ ἂν ἐκεῖνος ἐν ὀλίγοις λοιδορούμενος ἐχαλέπηεν, ὃς οὐδὲ ἐν θεάτρῳ λοιδορηθεὶς ἡγανάκτει. Φωκίων δὲ ὁ χρηστός, τῆς γυναικὸς αὐτοῦ προπηλακισθείσης πρὸς τινος, τοσοῦτον ἐδέησεν ἐγκαλεῖν τῷ προπηλακίσαντι, ὥστε ἐπεὶ δείσας ἐκεῖνος προσῆλθέ τε καὶ συγγνώμην ἔχειν ἡξίου τὸν Φωκίωνα, φάσκων ἡγνοηκέναι ὅτι ἦν ἐκείνου γυνή, εἰς ἣν ἐπλημμέλει· ἀλλὰ ἢ γε ἐμὴ γυνή οὐδέν’ ἔφη ‘ὑπὸ σοῦ πέπονθεν, ἑτέρα δὲ τις ἴσως· ὥστε οὐδὲ χρὴ ἐμοὶ σὲ ἀπολογεῖσθαι.’ καὶ ἄλλους δὲ πολλοὺς ἄνδρας ἔχοιμ’ ἂν λέγειν πειραθέντας ὕβρεως, τοὺς μὲν ἔκ τινων γλώσσει πλημμεληθέντας,

τοὺς δὲ χερσὶν ὥστε αἰκισθῆναι τὸ σῶμα· καὶ οὔτε ἀμυνάμενοι φαίνονται τοὺς πλημμελήσαντας, οὔτε ἄλλον τρόπον ἐπεξελθόντες, ἀλλὰ πάνυ πράως ἐνεγκόντες τὴν ἀδικίαν αὐτῶν. καὶ γὰρ δὴ τὸ μὲν σκοπεῖν, ὅπως ἀντιδήξεται τις τὸν δακόντα, καὶ ἀντιποιήσει κακῶς τὸν ὑπάρξαντα, θηρίου τινὸς οὐκ ἀνθρώπου ἐστίν, ὡς οὐδὲ τοῦτο λογίσασθαι δύναται, ὅτι τὰ πολλὰ τῶν ἀμαρτανομένων ὑπ’ ἀγνοίας τε καὶ ἀμαθίας τοῖς ἀνθρώποις ἀμαρτάνεται, ὧν ὁ μεταδιδαχθεὶς εὐθὺς παύεται· τὸ δὲ δέχεσθαι τὰς ἀμαρτίας μὴ ἀγρίως, μηδὲ ἀνήκεστον εἶναι τοῖς πλημμελήσασιν, ἀλλ’ αἴτιον εἶναι αὐτοῖς ἐλπίδος χρηστῆς, ἡμέρου τρόπου καὶ φιλανθρώπου ἐστίν. πόσω δὴ κρεῖττον οὕτως ἔχοντα φαίνεσθαι τὸν φιλόσοφον, ὥστε συγγνώμης ἀξιοῦν εἰ τις πλημμελήσειεν εἰς αὐτόν, ἢ δοκεῖν μὲν ἀμύνειν ἑαυτῷ δικαζόμενον καὶ ἐγκαλοῦντα, τῇ δὲ ἀληθείᾳ ἀσχημονεῖν, ἀνακόλουθα τοῖς ἑαυτοῦ λόγοις πράττοντα. εἴ γε λέγει μὲν, ὡς οὐκ ἂν ἀδικηθεῖη ποτὲ ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ ὑπὸ κακοῦ ἀνδρός· ἐγκαλεῖ δ’ ὡς ἀδικούμενος ὑπὸ ἀνθρώπων πονηρῶν αὐτὸς ἀξιῶν ἀγαθὸς εἶναι.

Texto de chegada em língua portuguesa

SOBRE SE O FILÓSOFO DEVERÁ REPRESENTAR CONTRA ALGUÉM EM AÇÃO PENAL DE AGRESSÃO

Musônio disse que nunca representaria contra alguém em ação penal de agressão, nem mesmo aconselharia isso a nenhum outro que considere digno filosofar, pois nenhuma das coisas que as pessoas sofrem que acham que são agressões seria, de fato, uma agressão ou mesmo uma desonra aos que as suportam, como terem sido insultadas, espancadas ou cuspidas.

Desses atos, os mais dolorosos são os espancamentos, e o fato de que não são nem vergonhosos nem ofensivos é demonstrado pelos filhos dos espartanos, que, sendo publicamente chicoteados, se glorificam disso. Mas, se o filósofo não consegue sequer relevar ataques ou

reprovação, que serventia ele teria, já que ele também deve transparecer relevar até mesmo a morte?

Por Zeus! Como é deplorável o pensamento de quem faz essas coisas, quem ridiculariza e acredita ofender ao esbofetear, insultar ou fazer algo do gênero. Nesse sentido, Demóstenes pensa que as pessoas podem ofender pelo olhar, que tais coisas são insuportáveis, e os humanos ficam fora de si por causa delas.

Assim os que não sabem o que, em verdade, é bom e o que é vergonhoso e são muito preocupados com sua reputação também acreditam que são ofendidos se alguém os observa malevolamente, ri deles, os golpeia ou os insulta. Mas o homem prudente e sensato, tal como o filósofo deve ser, não se sente provocado por nenhuma dessas coisas. Ele pensa que vergonhoso não é sofrer as ofensas, mas sim fazê-las.

Ademais, qual seria o erro daquele que sofre tais ofensas? Pois aquele que erra é quem diretamente se envergonha. No entanto, aquele que sofre a ofensa não erra, na medida em que ele apenas a sofre, de modo que não se torna desonrado. Portanto, o homem sensato não prosseguiria nem com ações judiciais nem com acusações, visto que nem pensaria que teria sido insultado, pois seria mesquinho ficar aborrecido ou transtornado por essas coisas.

E ele suportará, calma e tranquilamente, o ocorrido, já que isso seria adequado aos que desejam ser superiores. Nesse sentido, Sócrates, visivelmente bem-disposto, não ficou aborrecido quando foi insultado publicamente por Aristófanes, e, quando o encontrou, perguntou se ele gostaria de utilizá-lo em outro papel parecido.

Ele poderia ter rapidamente se enfurecido por esse pequeno insulto, mas não ficou aborrecido nem mesmo ao ter sido insultado no teatro. E Fócio, o Bom, quando sua mulher foi injuriada por alguém, estava longe de pretender acusar o injuriador. Desse modo, quando aquele que, receando ter hostilizado a esposa de Fócio, esperava obter seu perdão, Fócio disse não ter sequer percebido que a mulher que Aristófanes ofendia seria sua esposa.

Ele afirmou o seguinte: “mas a minha esposa não sofreu nada por sua causa, embora talvez alguma outra tenha sofrido, de modo que não há necessidade de te desculpare comigo”. E eu também poderia mencionar muitos outros homens que foram afligidos por agressão, tanto os ofendidos pela língua de alguns como os que tiveram o corpo agredido pela mão, e que nem parecem ter refutado os ofensores nem discutiram de outra forma.

Ao contrário, muito tranquilamente, eles suportaram a injustiça dos ofensores. Pois, de fato, tanto procurar a forma de morder de volta alguém que o tenha mordido quanto revidar malevolamente contra quem tenha começado a agir mal não é algo de ser humano, mas sim de fera, que não é capaz de inferir que a maioria dos erros que se comete aos humanos ocorre por ignorância e estupidez.

Aquele que tenha sido instruído cessa automaticamente de praticar tais erros. Aceitar os erros de modo não agreste – e não ser cruel com os que nos tenham ofendido, mas sim a causa de uma gentil esperança para eles – é próprio de uma conduta de vida civilizada e humana.

Quão superior, então, é o filósofo que demonstra suportar tais erros, considerando ser digno de juízo de perdão se alguém o ofender, quando comparado aos que pensam em se defender processando e acusando, os que, na verdade, se desonram, atuando de forma incoerente com suas próprias palavras.

De fato, o filósofo é incoerente se ele diz que o homem bom nunca poderia ter sido injustiçado por um homem mau, mas, ao mesmo tempo, realiza acusação como se tivesse sido injustiçado por homens desonestos, considerando ser bom.

Referências

DINUCCI, A. *Introdução ao Manual de Epicteto*. 3 ed. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.

- DIÃO CÁSSIO. *Roman History*. Trad. Cary; Foster. Harvard: Loeb Classical Library, 1914-1927.
- FILÓSTRATO. *Apollonius of Tiana, Volumes I, II, III*. Trad. C. P. Jones. Harvard: Loeb Classical Library, 2005-2006.
- GARCÍA, Paloma Ortiz. *Musônio Rufo; Epicteto: Disertaciones & Manual*. Biblioteca Clásica Gredos: Titivillus, 2020 (ePub).
- HENSE. *Musonii Rufi Reliquiae*. Leipzig 1905.
- KING, Cynthia. *Musonius Rufus: Lectures and Sayings*. William B. Irvine (ed.). Seattle: CreateSpace, 2011.
- LAURENTI. *Musonio, maestro di Epitteto*. IN: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.36.3, 1989, p. 2105-2146;
- LUTZ, Cora. *Musonius Rufus: The Roman Socrates*. In: *Yale Classical Studies, Volume X*. A. R. Bellinger (ed.). Yale: Yale University Press, 1947.
- PLÍNIO O JOVEM. *Letters, Volumes I, II*. Trad. B. Radice. Harvard: Loeb Classical Library, 1969.
- SUIDAS. *Suidae lexicon*. Ada Adler (ed.). Leipzig: 1928-1938.
- TÁCITO. *Annals, Volumes I, II*. Trad. Jackson John. Harvard: Loeb Classical Library, 1937.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

O Grupo de Trabalho Epicteto/Marginália Filosófica apresenta, neste caderno, os textos produzidos pelos seus participantes a partir do XX Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF), realizado em Recife/PE entre os dias 30 de setembro e 04 de outubro de 2024. Este trabalho apresenta, portanto, parte relevante das pesquisas em andamento, produções e discussões promovidas pelo Grupo durante o evento. Vale ressaltar que o GT Epicteto é formado por membros do grupo de pesquisa VIVAVOX, fundado e coordenado pelo professor Dr. Aldo Dinucci (UFES) e tem como um de seus objetivos principais, difundir suas pesquisas, preservando a excelência de seus trabalhos com rigor e critério sempre afinado com o compromisso com a sabedoria universal ensinada pelos estoicos, buscando, porém, estabelecer e manter o acesso a todos, independentemente de estar dentro ou fora da academia.

