

Estoicismo – uma introdução

Paulo Ghiraldelli Jr. (*)

1. Introdução.

Compreender a nós mesmos. Isso é possível? Talvez! Mas antes de tudo, o que queremos dizer com “nós mesmos”? Nós mesmos, os antigos? Ou nós mesmos, os modernos? Temos uma incrível tendência em naturalizarmo-nos! Vemos as coisas que nos rodeiam como elementos mutáveis e diferenciáveis, com rupturas advindas do surgimento do que antes não existia, mas temos mais dificuldade de vermos a nós mesmos como históricos. “Somos os mesmos que nossos pais apesar de tudo que fizemos”, é o que diz a música, não? Sim, mas a música erra.

Naturalizamos sentimentos e maneiras de conhecimento, relutamos em levar a sério nossa linguagem, nosso vocabulário, cujas dificuldades de tradução – nas passagens do grego antigo para o latim e deste para as línguas nacionais – deveriam nos mostrar que isso não advém de problemas técnicos, mas efetivamente do fato de que até mesmo os nossos sentimentos modernos não são os mesmos dos antigos. Nosso Ocidente é marcado por uma transição que, não raro, admitimos somente de modo suave. Achamos que se Sócrates reaparecesse hoje, ele se espantaria com a Internet ou a viagem à Lua, mas não se sentiria desadaptado diante da expressão “eu te amo” ou do nosso “conhece-te a ti mesmo”. Todavia, é exatamente nesse segundo aspecto, a respeito do que imaginamos menos mudança, que realmente Sócrates se veria em dificuldades.

“Em geral, a ética grega pergunta: o que eu faço quando eu faço o bem? A ética moderna pergunta: o que faço quando faço a coisa certa?”.¹ Essa distinção observada por Alasdair MacIntyre é um bom ponto de partida para levarmos nossa historicidade a sério. Eis aí uma diferença fundamental: a pergunta ética não é a mesma. Os antigos perguntavam sobre o comportamento exigido pelo bem (ou seja, o que é o oposto do mal), já os modernos perguntam pelo comportamento de quem age corretamente. Notemos a diferença: o campo ético moderno admite que se pode ir com o que nos traz felicidade (o bem) para um lado, enquanto que o comportamento tido como certo vai para outro lado; o campo ético antigo não vê sentido nessa divisão. Trata-se da distinção entre uma ética ligada à eudaimonia, ou seja, à prosperidade e à felicidade (o bem), e uma outra ética, a nossa, ligada ou ao dever ou ao útil. Que não nos esqueçamos, aqui, que Kant viu a felicidade antes como imperativo da razão, mas da imaginação. Nós modernos acreditamos que se vamos ser éticos, se vamos agir ou por dever ou por utilidade, é melhor não pensarmos, ao mesmo tempo, em sermos prósperos ou felizes. Nós modernos pensamos em ser éticos quando intencionamos fazer a coisa certa, mas isso a despeito de nossa felicidade, não como um objetivo que seria o mesmo da vida feliz.

Nossa dificuldade de entender a ética grega antiga como necessariamente se pondo como a busca da felicidade ou prosperidade (o alcance do bem) é provocada pela nossa desatenção para com o cosmos. Traduzimos a palavra “cosmos” por “universo”, e com isso nos esquecemos que os opostos dessas palavras são distintos. Universidade pode se contrapor à multiplicidade, e isso significa pouco. Mas “cosmos” se contrapõe a “caos”, e isso significa muito. Muito mais,

¹ MacIntyre, A. *A short history of Ethics*. Londres: Routledge, 1998, p. 84.

ainda, para os gregos. Quando imaginamos um mundo caótico, pensamos no máximo na anomia, uma sociedade desgovernada e sem mais elementos civilizatórios vigentes, mas não a própria natureza entrando em colapso. Ora, quando os gregos pensavam no caos, eles viam o fim da organização da vida natural, social, política etc. Uma peça saída do lugar na cidade era o mesmo que uma estrela incapaz de ficar no mesmo lugar e, então, não mais propícia para a orientação das embarcações do Mediterrâneo no meio da noite. Vemos a beleza da natureza como uma questão estética altamente individualizada, os gregos viam a beleza da natureza por conta de uma estética ligada à noção de harmonia, de organização. Entendemos bem isso quando notamos que o que sobrou de “cosmos”, para nós, é a palavra “cosmético”, ou seja, material capaz de harmonizar nosso rosto. O que era o menos particular, particularizamos!

Manter o *logos* do mundo regrido o mundo, ou seja, fazendo o cosmos ser o cosmos e a perda de tudo não o extremo, ou seja, o caos, sempre foi, para os gregos antigos, algo muito importante. Nesse sentido, todas as suas éticas objetivaram uma busca da felicidade, da prosperidade, dentro da busca pela manutenção e respeito à ordem cosmológica, à natureza, ao destino dado pelo *logos* ou, o que seria o mesmo, dado pelos deuses ou por Deus. A felicidade do indivíduo não poderia, portanto, se desligar da vida organizada da *polis* e esta não poderia estar contrária à vida organizada do que é o todo bem disposto, o anti-caos, ou seja, o cosmos. Por isso, todas as éticas antigas tenderam a ser éticas naturais, sem discrepância entre o indivíduo e o todo, sem discrepância entre a prosperidade individual e familiar e a prosperidade do mundo. Esse é o sentido da palavra *eudaimonia*, que traduzimos de modo não muito bom por felicidade.

Talvez ninguém mais que os estóicos² procuraram essa ligação entre ética e cosmos, entre ética e natureza, entre *ethos* e *physis*. Ninguém mais que eles, talvez, procuraram criar uma narrativa sobre a psicologia humana condizente com uma ética capaz de ser ética na medida em que pudesse espelhar o cosmos, a natureza, o destino dado pelos deuses ou por Deus, a força do *logos*.

Comprender portanto a ética estóica ou, de certo modo, a própria filosofia estóica, implica em notar a articulação entre, de um lado a psicologia, ou seja, a alma humana, e de outro, as tarefas éticas, tudo isso no contexto da matriz a respeito do funcionamento do mundo, a cosmologia. No que segue, começo pelo último ponto. Em seguida, passo pela psicologia e pela ética para, enfim, expor o sentido e a força da filosofia estóica, sua vocação para ser uma filosofia enquanto “medicina da alma”, uma medicina preventiva em relação à frustração, ocorrida na medida em que formadora do sábio estóico.

2. Cosmologia

Os epicuristas advogaram um mundo feito de átomos e vazio, sem qualquer teleologia. O mundo teleológico ficou por conta das doutrinas de platônicos, aristotélicos e estóicos. Estes últimos conceitaram uma teleologia a partir de escritos de Platão e Aristóteles.

No *Timeu*, Platão afirma que o cosmos é feito por um grande produtor, um demiurgo cujo propósito foi o de criar o melhor mundo possível, limitado, é claro, pelo material com que operou a sua confecção. Diferentemente, Aristóteles, na *Metafísica*, mostra uma natureza que trabalha com objetivos e fins, mas imanentes ao mundo e não algo imposto por um agente

² A escola estóica foi criada por Zenão de Citium, caminhando e conversando sobre filosofia nas Colunas Pintadas de Atenas (Stoa) por volta de 300 a. C. Tal tarefa coube depois a Cleanthes e Crisipo. A escola ganhou Roma d. C. Cícero, Sêneca e o imperador Marco Aurélio foram filósofos estóicos. Conviveu e disputou terreno com o epicurismo e o cétricos da Academia, bem como com megáricos e cínicos. Sobre o desenvolvimento institucional de escolas filosóficas e seus personagens ver: Dorandi, T. Organization and structure of the philosophical schools. In: Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J. e Schofield, M. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

externo. Ora, os estóicos, por sua vez, colheram características de ambos. Há um produtor do mundo, Deus ou Zeus, semelhante ao modelo platônico, mas essa divindade não é externa ao mundo, mas inerente ao mundo como em Aristóteles. No entanto, os estóicos anunciam uma novidade: deus é material, e ele próprio se diferencia e faz surgir a matéria que preenche todo o cosmos. Trata-se de uma cosmologia devedora das antigas cosmogonias.³

O Deus estóico é material e os corpos do mundo, ou seja, todo o mundo, é feito de sua matéria. Ele é princípio da vida. No início não há nada senão Deus, inteligência providencial e que é um fogo contínuo, e então, por diferenciação interior, Deus gera uma humidade, o princípio da vida nele contido. Trata-se de um ‘esperma’ vivo que produz o cosmos de acordo com uma ‘fórmula’ nele contido.

Essa matéria diferenciada segue um princípio ativo e outro passivo. O ativo é calor e o passivo humidade. São tipos de corpos, completamente misturados. Toda causalidade se liga a isso, pois só o corpóreo move o corpóreo. Trata-se de um cosmos vivo, e essa é uma característica bem própria da escola estóica. Ele, o cosmos vivo, é permeado pelo *logos*, ou seja, pela razão. Esse *logos* – ou seja, a própria racionalidade do mundo – é identificado com Deus. Com Crisipo, a doutrina passa a falar em *pneuma* ou ar expirado.⁴ Esse sopro quente, *pneuma*, é traduzido pelo latim, é o *spiritus*, que enfim nos dá a palavra “espírito”. A alma, ou seja, o princípio que anima, é *pseuma*, um sopro quente que se imiscui por todos os corpos. A tensão interna do *pneuma* da coesão a vários corpos. Da pedra ao vegetal chegando ao homem e passando pelos animais, tudo tem *pneuma*. Sua mistura garante o controle do divino ou do *logos* por tudo. No homem ele pode, por graus de tensão, gerar o que é um sopro bem fino, que é a *psique* ou mente.

3. Corpo e alma

Quatro grandes concepções das relações entre corpo e alma dominaram o mundo antigo. Para efeito de comparação⁵, podemos colocar em extremos opostos Platão e Epicuro, sendo o primeiro um dualista e o segundo um materialista. Entre esses extremos cabe Aristóteles e os estóicos.

Platão permite (1) que Sócrates, ou a alma de Sócrates, possa existir sem o corpo que Sócrates, no momento, possui. Epicuro diz (2) que Sócrates, ou a alma de Sócrates, não pode existir sem o corpo, no caso o corpo de Sócrates. De acordo com Platão, (3) Sócrates, ou a alma de Sócrates, é uma substância incorpórea que pode existir independentemente de qualquer corpo. Epicuro sustenta, diferentemente, que (4) Sócrates é um arranjo de átomos (o que, numa sucessão de divisões de determinada matéria, é o indivisível), sendo que alguns formam a carne, os ossos e o sangue, enquanto outros átomos formam os poderes vitais desse corpo constituído pela carne, ossos e sangue. Para Platão (5) a alma é imortal. Para Epicuro, Sócrates é mortal, claro, e sua alma não sobrevive à destruição de seu corpo.⁶

Aristóteles foi responsável pela noção de *psyché* como uma forma de corpo com vida potencial. De modo que se deixamos de lado o fato dele ter advogado uma duração especial para o “intelectual ativo”, não é difícil colocá-lo próximo de Epicuro quanto a (2) e (6). Se a alma é para ser a atualização do corpo vivente, é descabido vê-la não dando forma a coisa alguma. Todavia, sabemos, Aristóteles nunca deixou de considerar o “intelecto ativo” como imortal e eterno. Ora, os estóicos, diferentemente de Epicuro e de Aristóteles (se desconsideramos a

³ Furley, D. *Cosmology*. In: Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J. e Schofield, M. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 448.

⁴ Idem, *ibidem*, p. 440.

⁵ Long, A. A. *Soul and body in Stoicism*. In: *Stoic Studies*. Los Angeles, Berkeley e Londres: University of California Press, 2001, p. 225-26.

⁶ Idem, *ibidem*, p. 225.

imortalidade do “intelecto ativo”), não aceitaram (2) e (6). Eles afirmaram que a alma não necessariamente perece com o corpo, pode durar mais um tempo que este, embora não seja eterna. A alma dos sábios dura mais sem o corpo, vivendo até o fim dos tempos⁷. Mas, ainda assim, não é imortal uma vez que o próprio cosmos se destrói e se repõe em ciclos. Quanto à imortalidade da alma, então, os estóicos estiveram próximos de Platão, todavia, defenderam uma posição bem própria de (4). Propuseram um certo dualismo, mas especial: Sócrates é um arranjo de duas coisas, e certo, mas cada uma delas é um corpo. Não há com os estóicos um dualismo entre o corpóreo e o incorpóreo.

Os estóicos falaram de algo como “a parte principal da alma”, *hêgemonikon*, situada no coração (em certos contextos também Aristóteles centrou a alma no coração). Seria a parte de comando racional, o que também Platão, no *Timeu*, considera como o que sobreviveria à destruição do corpo (o caso de Platão a alma é dividida em três partes, sendo que o *thymos*, no pescoço, e os apetites, na barriga, seria perecíveis).⁸

Essa forma de pensar a alma e o corpo, como elementos materiais, coaduna inteiramente com a ontologia estóica. O que existe, para os estóicos, é o que é corpóreo, e só o corpóreo pode sofrer causação. A realidade é chamada realidade enquanto o que é preenchido pelo corpóreo. Um indivíduo é então um conjunto separável de um corpo mortal e racional. É uma parte do estoque de matéria (*hylé*) universal pervadida completamente por uma parte de deus (*theos*), ou vice versa. Afinal, tudo é pervadido por deus e vice versa. Deus não se mostra como uma espécie de entidade pessoal ou coisa parecida, mas como um “fogo de arteção” ou “sopro inteligente”. Heracliteamente, os estóicos consideraram o que é líquido e o que é terreno como transformações do fogo. Não raro, o *logos* ou a racionalidade divina foi chamada pelos estóicos com o significativo nome de “fogo artístico”.

4. Funcionamento da alma, teoria da ação e *oikeiosis*

O homem estoico é um ser de corpo e alma. Todavia, ambos são corpóreos. A alma é *pneuma* em um estado de tensão especial, e se manifesta percorrendo todo o corpo por meio de tensões diferenciadas. O centro dessa atividade é chamada de *hêgemonikon* e repousa no coração. Trata-se do principio de governo ou guia, ou o que equivaleria ao que chamamos de mente, e que outros do mundo antigo preferiram chamar de *psyché*. De certo modo, esse *hêgemonikon* mostra-se como um “eu”, um centro de acolhimento do *logos*, da razão. É o centro responsável por *phantasia* e por *hormé*, ou seja a representação (aparência no sentido de aparecer) e o impulso. Juntos, aparência e impulso formam a percepção que, uma vez posta, sinaliza o assentimento (*sunkatathesis*) do homem, a opinião e/ou o juízo. Perceber e pensar são o mesmo. Tudo isso é sempre racional, pois provocado pelo *pneuma* sob o comando do *hêgemonikon*, o centro de comando que contém o *logos*.⁹

As emoções e os desejos, por sua vez, são os impulsos em excesso. Elas não causam impulsos em excesso, elas são o *plus* de impulso e, portanto, devem ser extirpadas, pois o impulso é correto para, junto com a representação, provocar a percepção e, então, a opinião, mas isso na justa medida. O excesso nada tem aí de útil. Os impulsos são racionais, mas o excesso, a emoção, é o que pode gerar uma atitude de desobediência, falha, uma ato racional que se mostra como se fosse irracional. O estoicismo é uma filosofia do autodomínio e, portanto, da formação de opiniões que não se atrapalhem com as emoções, o excesso do impulso.

⁷ A *psyché* dos sábios sobrevive intacta, até o fim do mundo (o cosmos estóico chega ao fim e se recria, em ciclos). Long, A. A. Stoic psychology. In: Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J. e Schofield, M., *op. cit.*, p. 561.

⁸ Long, A. A. Soul and body in Stoicism, *op. cit.*, p. 226.

⁹ Annas, J. Hellenistic philosophy of mind. Londres, Los Angeles e Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 37-103.

Os estóicos falam do *hêgemonikon* como nós falamos da mente, mas em um sentido especial, como um centro de feedback de emissões, um centro de controle e processamento, não necessariamente como um lugar de dramas interiores. Não há aí nenhuma semelhança com a mente moderna, como em Descartes, que pode ser abordada por introspecção por meio de uma privilegiada “visão interior”, “privada”; nem há aí qualquer posição metafísica ou epistemológica privilegiada, um cogito como fundamento. Esse centro é de uma atividade racional, a que nada se opõe. Nem mesmo as emoções. Elas, por sua vez, também são racionais, ainda que se possa dizer que, em determinados momentos, sejam a expressão de um razão errônea. Uma razão que erra não necessariamente é algo irracional. Aliás, os poderes do *hêgemonikon* são melhoráveis, o que garante, por experiência, um aprendizado. A razão – a prática do comportamento racional – pode tornar a alma mais coesiva, dar-lhe a tensão pneumática necessária para ela durar até mesmo após o desaparecimento do corpo. Trata-se aí, nesse caso, do surgimento do sábio estóico. Ele tem sua alma mais durável que o corpo. Claro que isso não significa imortalidade da alma. O universo é cíclico, portanto, o cosmos todo morre e renasce.

Em termos didáticos, principalmente observando Zenão e Chrisipo, podemos falar de “poderes da alma”, de uma teoria da ação ou um modo explicativo sobre como agimos e, por fim, sobre o papel da emoções. É o que segue.

Os poderes da alma são vistos a partir da diferenciação do *pneuma* (devemos lembrar que uma maçã tem o mesmo corpo em todas as suas partes, assim é o alma – estamos falando de um ar quente, com tensões e solidificações diferentes). Existe o *pneuma* de escutar e o *pneuma* de ver e assim sucessivamente para outros sentidos. Para cada tipo, uma forma de tensão do *pneuma* se faz presente. Mas há qualidades do *pneuma*, em número de quatro, que o caracterizam de um modo especial como o que está mais atentamente sujeito ao princípio de governo, ou seja, ao *hêgemonikon*. Nesse sentido é que temos aparência (ou representação) que é manifestada em nossa recepção através dos sentidos; junto do assentimento, que é manifestado na nossa interpretação do que recebemos; e o impulso, que se faz na ação sobre o que recebemos e assentimos; e então se faz presente, também, a razão, que se manifesta no fato de que os humanos fazem tudo de modo racional, ou seja, no que é articulável em linguagem, no que é colocar objetivos e buscar melhores meios para atingi-los.¹⁰ (O conteúdo da linguagem é incorpóreo, é a própria *lekta*, a semântica em trâmite racional; trato disso mais adiante).

Quanto às ações, o modelo estoico parte da ideia de que, se a alma é definida por percepção e impulso, então o poder ativo e reativo da alma capacita o animal não só a tomar informação do que o rodeia mas também agir sobre o meio ambiente. Nesse caso, o olfato do cachorro funciona num esquema que seria o de ‘ou p ou q ou r, mas não p e não q, então r’. Ora, mas então, como diferenciar esse impulso, que leva a ação, no âmbito humano?

O que move um impulso (*hormé*) é a “aparência impulsória” (*hormetiké*) do que é apropriado, e assim a alma vai na direção de alguma coisa. Os impulsos são então qualificados, são desejos, decisões por analogia, ações voluntariosas etc. Nesse caso, os estóicos discutem menos que Aristóteles o impulso chamado *prohairesis*, pois estão menos preocupados com problemas de decisão e deliberação. Acreditam que o impulso para a virtude tem menos entrave do que se pode encontrar em outras descrições, vindas de outras filosofias. O mecanismo pelo qual funciona é este: há as declarações (*axiômata*) de um tipo, e os impulsos são relativos ao predicados (*katêgorêmata*) contidos nessas declarações que, enfim, são assentidas. Mas que se saiba, todo assentimento ao conteúdo do objeto de um impulso ocorre pelo *hêgemonikon* e também nele. Por exemplo: andar é descrito como movimento das pernas, isto é, efeito do assentimento ao conteúdo do objeto do impulso, mas o que propriamente faço quando ando é

¹⁰ Idem, ibidem, p. 66.

assentir a uma representação do andar e, portanto, algo no *hegemonikon*, não nas pernas. A ação é, realmente, algo do *hegemonikon*. Sinto no *hegemonikon*, nunca nos meus pés. É o assentimento, então, que distingue o agente livre humano do comportamento instintivo animal.¹¹

Nesse quadro, os estóicos introduzem a noção de *oikeiósisis*. Que é o que dirige as possibilidades da ação e, portanto, o que está no centro da discussão ética. *Oikeiósisis* é um tipo de auto-percepção, uma auto-estima, algo que é a primeira percepção de si, de modo quase que instintivo, para fazer funcionar mecanismos que chamamos de auto-proteção, de distinção do que pode afetar a nós mesmos e o que não pode. Os animais nascem assim. Nós também, e com chance de aperfeiçoar isso e transmutar isso para um plano racional, o que implica na ação virtuosa, ética, que busca a felicidade. Ação virtuosa busca a *eudaimonia*.

Oikeiósisis é então aquilo que neurocientistas atuais chamam de propriocepção, o saber quase que mecânico, imediato, que gera a noção do que é seu próprio, familiar, e que pode ser atingido por algo exterior. No caso humano isso se deve à *psiché*, ou seja, a parte do *pneuma* que é o *hêgemonikon*. O nome dado aqui, como *psiché*, que aparece menos em outros estóicos, é de um deles em especial: o estoico Hierocles. É como se a *psiché* fosse a faculdade da percepção. Nesse caso, a autopercepção animal e sua auto-proteção (o “instinto de conservação”) é o ponto de partida para se pensar no modelo de autopercepção humana.¹² Na prática, pode-se pensar assim: se um cão vê um osso e age no sentido de entender que se trata de uma coisa que lhe é própria, que é algo que é da familiaridade de cachorros desejarem, ele se dirige para o osso. Não faria o mesmo, talvez, em relação a algo que não lhe diz respeito, algo que não lhe é *próprio*, apropriado (*oikeiósisis*). Ora, aplicado isso aos humanos, onde a razão no *hegemonikon* age prescritivamente, deveríamos pensar assim: do mesmo modo que o cachorro vê o osso e lhe acha apropriado, o homem deveria ver a justiça como alguma coisa que lhe é apropriada, que lhe diz respeito, que lhe é familiar. Nesse sentido, a razão dá ao eu o que é de sua alçada, e fornece condições para seu comportamento se fazer como deve ser, ou seja, humano. Claro que, nesse caso humano, há decisões, não a imediaticidade dos animais, e por isso pode surgir o erro no que cabe ou não dizer que é familiar, ou o que é *próprio do homem*.¹³

5. O eu e as emoções

A teoria das emoções dos estóicos é caracterizada pela unidade da alma. Nisso, ela difere das noções de Platão e Aristóteles, e também de Freud. Para os estóicos a alma é diversificada, mas ela funciona como um todo único. Ela não tem partes que poderiam conflitar com seu centro governativo, o *hêgemonikon*.

Assim, nossas emoções e sentimentos, ainda que sejam turbulentos e quase que disfuncionais, não podem ser atribuídos a uma certa parte irracional da alma que viria a agir sem o controle. Agimos emocionalmente por conta da alma como um todo, tanto quando não emocionalmente. O exemplo célebre sobre o assunto é o de Chrisipo, sobre o homem que corre e o que anda. Ele diz que um homem andando está em acordo com um impulso, de modo que a movimento das pernas não é excessivo, e desse modo ele pode parar quando deseja, ou mudar de direção e de passada. Mas quando uma pessoa corre de acordo com seu impulso, esse tipo de coisa não mais acontece. Não se pode parar segundo seu desejo, imediatamente, ou mesmo mudar de direção tão logo se decida mudar. O movimento das

¹¹ Idem, ibidem, pp. 90-100.

¹² Long, A. A. Hierocles on oikeiósisis and self-perception. In: Studies of Stoicism, op. cit. pp. 261-262.

¹³ Idem, ibidem, p. 262.

pernas excede o impulso, no caso da corrida. Ela diz que a emoção é similar. Quando há algum excesso no exercício do impulso, esta já não se põe mais obediente à razão.¹⁴

O comportamento emocional é visto, assim, não como um conflito interno ou uma ruptura interna, mas como uma ação da pessoa como um todo que saia fora do controle. Quem anda se adapta às circunstâncias, quem corre tem plena consciência do que quer fazer, mas já não pode fazer o mesmo pois a velocidade impede. Que se note bem: o corredor é o homem que anda rápido, não o homem com falta de coordenação. Essa unidade exigida na teoria das emoções, então, joga para nós a inteira responsabilidade por nós mesmos, força a ideia de um eu unitário responsável, e por isso mesmo os estóicos não permitem justificativas do tipo das que conhecemos, oriundas do platonismo ou do freudismo popular, quando dizemos “eu não era eu naquele momento”. Afinal, o impulso excessivo recebe um assentimento, tanto quanto o impulso que segue a razão correta. *Mutatis mutandis* os estóicos pensam como Sartre, ao criticar a psicanálise pela suas possibilidades de desresponsabilização do comportamento e ação humanos.¹⁵ Nada há na vida humana que possa nos fazer evocar uma “parte bestial”, capaz de tomar o controle.

6. Ética

Chrisipo em sua *Proposições em física* diz ‘que não há nenhum outro modo mais adequado de equipar a teoria das coisas boas e más, as virtudes e a felicidade, do que se fiar na natureza como um todo na administração do cosmos’.¹⁶ Essa foi uma posição comum ao final da Antiguidade. Essa ética natural se valeu muito da noção de *oikeiós*.

Os epicuristas alegam que recém nascidos, humanos ou animais, buscam o prazer. Ou seja, antes da cultura ou educação, o que se procura é o prazer, ausência de dor. Isso seria o nosso natural ou a nossa base natural para a virtude. Para epicuristas nós não estamos preocupados necessariamente, por pensamento ou por instinto, com autopreservação, mas com o prazer. A resposta estóica a esse argumento é uma teoria do desenvolvimento humano atrelada ao termo técnico *oikeiós*.¹⁷ Trata-se da forma nominal do verbo *oikesiousthai*, que quer dizer tornar familiar, tornar próprio de alguém, introduzir ou apresentar. Deriva do adjetivo *oikeios*: o próprio de alguém, o que propriamente pertencente a alguém. É um termo que pode ser usado para “afiliação”, reconhecimento de algo como pertencente a alguém. Assim, a teoria da *oikeiosis* vê como o que é primeiramente próprio dos humanos a auto-preservação, e isso também nos animais.

O primeiro impulso dos animais é a auto-preservação, não o prazer, disseram os estoicos contra os epicuristas. Diógenes Laércio, citando Cícero, diz que a natureza criou o animal e o homem, e não seria razoável que ela assim tenha feito alienado dele próprio. Assim, tanto o homem como o animal se percebem a si mesmos desde o início, e assim podem se proteger, e de fato o fazem. Então, a tarefa dos estoicos é mostrar como a autopreservação é o passo inicial no caminho das virtudes. As virtudes são, no limite, uma forma de autorreconhecimento e autopreservação.¹⁸ A chave disso é a psicologia. Em parte, trata-se da constituição da noção de *pessoa*, o eu moral. Surge aqui a pergunta inevitável: como é o modo estóico de fazer a ponte para atravessar o espaço entre o aparente egoísmo natural da autopreservação e as virtudes de consideração para com os outros.¹⁹ Em suma: como é possível a ética?

¹⁴ Annas, J. Op. cit., pp. 115-16.

¹⁵ Idem, ibidem, p. 116.

¹⁶ Apud Inwood, B. e Donini, P. Stoic ethics. In: Algra, K. e outros, op. cit., p. 675.

¹⁷ Idem ibidem, p. 677.

¹⁸ Idem ibidem, p. 679

¹⁹ Idem, ibidem, p. 680.

Uma das formas de explicar esse desenvolvimento, ou seja, estabelecer a ponte, é mostrar que nosso egoísmo faz surgir o amor ao que são nossas partes (é impossível preservar nosso eu sem preservar nossas partes), portanto, o amor ao que é nossa descendência, nossa prole formada como parte da nossa; ora, e isso é a base do amor aos outros, que é o que os descendentes se tornam ao ficarem adultos. Então, eis a situação natural e racional se casando. Se há um conflito entre o amor de si enquanto também é amor paterno (que fomenta as ações virtuosas), e amor aos outros, isso é um conflito meramente aparente.²⁰ No limite, trata-se de amor que pode e deve ser educado se pensamos na melhoria do *hêgemonikon*, da formação de opiniões, no autocontrole.

É básico para os estóicos, com também para Platão e Aristóteles, assumir que a natureza (cósmica e humana) não foi negligente. Não poderia colocar seres no mundo sem dotá-los de um internalizado instinto de autoconservação.²¹ O mundo é um todo singular, permeado por racionalidade divina. Essa racionalidade é concentrada de um modo peculiar em certas partes do mundo, tal como os ardentes corpos celestes (no comando do Cosmo) e a alma humana (na sua parte de comando, o *hêgemonikon*). Os distintos componentes são organizados em escala do mais simples ao mais complexo. Nós humanos somos partes privilegiadas; mais que partes, nós compartilhamos atributos distintos do todo. Ou seja, os humanos estão em condições de colaborar com a própria racionalidade inerente do todo.²² Sêneca diz: os homens não são só aliados da racionalidade da natureza. Somos os que podem encontrar a perfeição não pelo simples comportamento, mas pelo comportamento enquanto membros de uma comunidade de deuses e homens.²³

Aqui estabelece-se uma distinção entre estóicos e outras escolas. Os epicuristas e aristotélicos ficam de um lado, mas também, de outro lado, Platão.

O todo é mais completo que nós, pois é efetivamente o todo. Nosso objetivo como humanos é nos completarmos, alcançar o preenchimento de nossa natureza na articulação com o nosso *telos*, e assim fazemos, e isso de modo mais efetivo por imitação das características relevantes do mundo. Assim, a ética estóica vai além do que se pode aprender com a observação humana do comportamento humano individual. Essa ética busca escapar do que (e se contrapor a) um epicurista põe como procedimento correto. O epicurista quer encontrar como regra o que vem pelo critério dado pelos seus sentimentos (*pathé*). Os estóicos também se põem contra Aristóteles, pois os aristotélicos apelaram como critério ou modelo o que é ‘sempre para a maior parte’, afinal, é isso que Aristóteles vê como o mais natural. Assim, os textos estóicos se alinham, nesse quesito, aos de Platão, que também se guia pelo mundo da natureza, mas localizado no campo transcendente, em um mundo divino, um reino noético. Os estóicos, por sua vez, não abandonam o naturalismo. O naturalismo transcendental é possível, na formulação que dão, porque estão dispostos a ver a vida humana como parte dependente do todo racional.²⁴

Em termos de forma, os estóicos concordaram com outras escolas helenistas. O objetivo nos textos estóicos se mostra como o que se atinge pela razão, pela qual tudo é feito e alcançado. Mas, em termos de conteúdo, os objetivos se mostram peculiares. Pode-se aqui lembrar as formulações de vários da escola estóica. Para Zenão, o objetivo é ‘viver em harmonia’ (concordância). Para Cleanthes, ‘o objetivo é viver em harmonia (concordância) com a natureza’. Chrisipo diz que trata-se de ‘viver em harmonia (concordância) com a experiência das coisas que acontecem pela natureza’. Diógenes fala em ‘ser razoável na seleção e rejeição das coisas naturais’. Archedemo: ‘viver completando todos os atos apropriados’. Antipater:

²⁰ Idem, *ibidem*, pp. 681-82.

²¹ Idem, *ibidem*, p. 682

²² Idem, *ibidem*, p. 683.

²³ Idem, *ibidem*.

²⁴ Idem, *ibidem*, pp. 683-4.

‘viver invariavelmente selecionando coisas naturais e rejeitando coisas não naturais’. Zenão, Cleanthes e Chrispo, juntos, concordam que a felicidade é o fluxo suave da vida.²⁵

De um modo geral, todos os estóicos concordaram com algo básico da doutrina socrática: ninguém faz o errado propositalmente. Trata-se de fundamento para a doutrina estóica. Diógenes Laércio explica: o bem não é outra coisa senão o que nos dá benefícios. Na tradição socrática, os estóicos mantiveram que o benefício é virtude, e este é principalmente para o agente (o que está no *Górgias*: é melhor sofrer o mal que perpetrá-lo). Aristóteles vinculou virtude moral e intelectual, e o fez a partir de argumentos a respeito do funcionamento do organismo humano. Os estóicos foram herdeiros disso tudo. Diógenes Laércio explica: ‘o que é completo de acordo com a natureza para um ser racional qua racional’.²⁶

O bem é um estado de perfeição no agente racional. Como tal, está ligado intimamente ao *telos* da vida, o objetivo da vida que é conquista da virtude. Essa virtude então se faz ao se atingir o fim último, aquele fim a partir do qual não conseguimos dizer que precisamos mais alguma coisa: a felicidade.²⁷

7. Ética e causalidade (teoria do cilindro)

O problema da ética estóica é o de conciliar o projeto determinista, consagrado pela existência de um plano divino, e a própria postura a que se almeja, a do sábio, que atinge uma perfeição em termos de comportamento, adquirindo a virtude que é, enfim, participar em harmonia da natureza. Como pode haver ética e, enfim, educação e até uma pedagogia, nesse caso? Uma ética e uma pedagogia devem admitir melhoria no ser humano. Ora, mas o pré-estabelecimento de uma racionalidade cosmológica, não elimina essa possibilidade de melhoria, de ascetismo?

Em termos causais: se o homem participa de uma cadeia de causas que lhe é independente e que rege o mundo, como ele próprio pode ser causado de modo próprio, segundo uma cadeia causal que busca a sua melhoria?

Sabemos que os estóicos não seguiram Aristóteles na explicação causal (causa material, formal, eficiente e final), mas buscaram uma causa singular, que acompanha uma substância. Seneca diz claramente: “nós estóicos olhamos para uma causa primária e universal. Deve ser singular porque a matéria é singular. Nós perguntamos, o que é essa causa? A resposta é ‘razão criativa’, isto é, Deus”.²⁸ Ora, uma parte do *pneuma* cósmico está presente em cada substância e, portanto, constitui a substância como alguma coisa particular, uma pedra, um homem, etc. Mas o meio ambiente em que cada coisa individual está é também da responsabilidade (explicável) por *pneuma*. E de acordo com a posição do *pneuma* há a causa interna ou externa. Surge aqui a explicação de Chrisipo a respeito da convivência entre determinismo e ação livre, aplicável também ao movimento dos objetos. É a ideia de que a diversidade de ações existe mesmo sem liberdade, e isso é explicado pelo célebre exemplo do cilindro, na teoria de Chrisipo.²⁹

Chrisipo pede que imaginemos um cilindro localizado em uma superfície plana, sem depressões ou saliências. O movimento do cilindro, para ele, vem de duas causas. Primeiro, por um agente externo, alguém ou alguma coisa que empurre o cilindro de modo a fazê-lo rolar; segundo, a própria forma do cilindro, a condição dele ser cilindro, que é o que permite que

²⁵ Idem, *ibidem*, pp. 684-5.

²⁶ Idem, *ibidem*, p. 688.

²⁷ Idem, *ibidem*, p. 689.

²⁸ Long, A. A. *Hellenistic philosophy – stoics, epicureans, sceptics*. Los Angeles: University of California Press, 1986, p. 165.

²⁹ Idem, *ibidem*, pp. 166-7.

possa rolar. Não adiantaria uma causa externa para um cubo, ele não rolaria. Há assim uma ‘causa primária e próxima’, mas também uma ‘causa principal e perfeita’. Nenhuma delas realmente causa alguma coisa sozinha. Elas ou funcionam em conjunto, ou nada ocorre em termos de movimento. O mesmo se nota para a capacidade de transformação ética, na direção da virtude e, portanto, da *eudaimonia*. Um jovem pode ser empurrado por um professor na direção correta, mas sua natureza intrínseca tem de estar disposta – e isso também é a racionalidade do cosmos que dispõe – como natureza humana, ou seja, ser o animal que aprende, que pode se mover na direção certa. A teoria causal dos cilindros é aplicada literalmente, e não apenas em analogia, para a teoria da ação humana.

Assim, entre o estímulo externo e a resposta da mente ou *hêgemonikon* dá-se uma autonomia humana, mas que não fere o plano da natureza. A mente está sendo mente, cumprindo sua função na natureza segundo sua própria natureza, ao responder ao estímulo. Deve responder, então, positivamente. Claro, há graus diferentes nessa resposta. Mas tem de responder positivamente, se se trata de um indivíduo humano. A capacidade do cilindro de ser cilindro é um poder seu, e a capacidade do homem de ser o humano que é, também se configura como um poder seu, e de mais ninguém. Assentir a representações e ter impulsos, o que forma a percepção e portanto a opinião, e que é transformável, já é próprio de um poder humano, mental, que é da natureza do homem. Outro animal não faz isso nessa completude, como também o cubo não rola como rola o cilindro.

Assim, como em Aristóteles, os estóicos não estão preocupados com um critério de ação voluntária do tipo “ser livre para agir é agir de outro modo *agora*”. Não se trata de verificar o poder humano de uma liberdade que é agir de outro modo, mas sim de ver a capacidade de deliberação. Há leis internas de hereditariedade e meio ambiente, que promovem a condição interna do homem se mover na direção certa, como o cilindro. E isso é uma dádiva do destino, a natureza cósmica. Assim, tudo, em última instância, está de acordo com o *logos* que permeia todas as coisas e regra o mundo. O *logos* do mundo tem seu espelho e parte no *logos* humano.

Há aqui, como vários autores notam, uma similaridade com a liberdade conceituada por Spinoza em sua *Ética*: ‘A coisa é dita livre quando existe por mera necessidade de sua própria natureza e é determinada em suas ações só por ela própria’.³⁰ O mundo tem um *logos*, uma racionalidade, uma inteligência espalhada. Há o cosmos e não o caos, e o cosmos é uma organização que mostra o externo e o interno, o macro e o micro, em termos de uma natureza perfeita.

Assim, não é difícil ver os estóicos participando de uma ideia francamente anti-moderna, que é a de não dar atenção para o “problema do mal”. Do ponto de vista moderno, pode-se falar em ingenuidade estóica. Para Chrisipo, não há nada estritamente mal a não ser a fraqueza moral. Claro, problemas como terremotos e coisas assim, se causam mal ao homem, são vistos a partir da perspectiva do homem atingido, e pode mudar se olhamos para a natureza como um todo, ou seja, com o olhar da própria natureza. A razão do universo não pode ser negligenciada em nenhuma análise. Negar a determinação inteligente da natureza não faz ninguém ético, virtuoso. As quatro grandes virtudes gregas – sabedoria, temperança, coragem e justiça – se realizam quando o homem faz as coisas em acordo com a natureza, interna e externa. Uma ética em acordo com a natureza é exatamente uma ética que realiza a natureza humana, na direção da *eudaimonia*. As virtudes gregas não estão em oposição ao objetivo de ser maximamente virtuoso, que é a *eudaimonia*, a felicidade.

8. O Eu estóico e a distinção dos poderes próprios

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 168.

A noção de eu ou, para sermos mais corretos, de *self*, no sentido de um campo subjetivo, possui sempre três dimensões. Um campo próprio que é abordado pela perspectiva da primeira pessoa, uma instância abordada pela terceira pessoa e, enfim, uma noção que é da ordem da primeira pessoa, mas que tem origem pública. Explico.

A perspectiva da primeira pessoa é aquela na qual cada um de nós pode se investigar por introspecção. Acreditamos, ao menos a partir da modernidade, que todo *self* é uma entidade indevassável, que é um “interior” que dá para o eu um acesso privilegiado. Montaigne fala desse eu, mas não o mostra como lugar indevassável por outros. Descartes sim fez uma tal coisa, falando do acesso privilegiado nosso ao nosso plano mental. Foi ele quem disse que seria mais fácil conhecer esse campo interno que o que é afastado de nós.

A perspectiva da terceira pessoa é a do observador, aquele que cumprimos quando analisamos os comportamentos de alguém na interação com o mundo e, portanto, com segundas pessoas. Uma boa parte da filosofia contemporânea critica a filosofia moderna, exatamente quanto aos procedimentos da abordagem da primeira pessoa. Acredita-se então que um *self* se mostra pela linguagem e pelos comportamentos, e que a visão por introspecção é, em geral, enganosa, senão talvez até mesmo impossível, pois pressuporia uma linguagem privada que daria acesso a uma linguagem social de imediato (a tese contra a qual se insurgiu Wittgenstein).

Na verdade, a filosofia acaba por usar uma alternância conjunta entre essas duas perspectivas. A introspecção se associa ao comportamentalismo e, então, em parceria, nos ajuda a traçar um quadro do *self* investigado, e podemos daí tirar uma certa conclusão abstrata, teórica, sobre a instância chamada subjetividade. Todavia, há ainda mais um terceiro âmbito necessário de ser levado em conta. Trata-se de uma visão de primeira pessoa, ou seja, uma visão de si mesmo, que fazemos em comparação com um eu ou *self* normativo, um eu ideal, que ou queremos alcançar ou, de certo, achamos que já o possuímos. Se queremos alcançá-lo, o colocamos como ideal de uma educação e uma ética finalizada. Se achamos já que o dominamos, que somos ego e alter ego em consonância, pode ser que estejamos nos enganando. A noção estoíca de eu depende dessa compreensão, que se faz a partir da ética dos estoícos a respeito do eu normativo.

A ética estoíca não trabalha com o eu cartesiano, moderno. Esse aviso é necessário. O helenista Anthony Long o expõe de modo claro, dizendo que às vezes, quando lemos Epitecto, ficamos com a impressão de que ele segue na

“direção da ideia de ‘um sujeito que não é idêntico com qualquer conjunto de suas experiências, memórias ou traços, mas é aquele que *tem* todas elas, e pode escolher ou identificar-se com elas ou rejeitá-las como estranhas’. Esse formulação, vinda de Amélie Rorty, é compreendida como ‘a visão da pessoa como um “Eu” da consciência reflexiva, proprietário ou não-proprietário de suas experiências’ enquanto influenciadas pelo desenvolvimento da filosofia e da cultura desde Descartes. O estoicismo é certamente uma parte importante parte da pré história desse desenvolvimento, mas a concepção de Epitecto do eu (*self*) não possui nenhum vestígio de um ego que flutua livremente. Em geral, ele sugere, necessitamos uma persistente visão de nós mesmos, uma representação ou narrativa de ponto de partida que é requisitada a desempenhar qualquer um ‘Eu’ que é chamado a registrar e avaliar nova experiência”.³¹

Com Epiteto e outros estoícos, o que ocorre é o trabalho da faculdade de assentimento, que ainda que possua a capacidade de consciência reflexiva, não é um observador ou um eu (*self*) noumenal (noumeno, o essencial, o que não é fenomênico), desligado de toda experiência, nem é meramente um monitor de representações. Trata-se sim de uma “identidade moral de

³¹ Long, A. A. Representation and the self in Stocism. A. A. Long. Stoic studies, op. cit., p. 282.

pessoa, e, como tal, é um personagem formado pela experiência, uma disposição para assumir ou declinar a respeito de comprometimento e escolhas”. O conteúdo disso é dado por representações. São representações que “fornecem eus (selves) com os pontos de vista que podem selecionar como apropriado a quem eles são, ou rejeitá-los como inapropriado”. “O eu (*self*) estoico de Epitecto é constituído não por assentimento *simpliciter*, mas pelo modo que o assentimento usa as representações”.³²

O sistema estoico é holístico. Nesse sentido, faz-se necessário olhar para dois pontos interessantes, necessários para o entendimento do eu.

O primeiro ponto diz respeito aos seres humanos tomados genericamente. Os estoicos dizem que nós, quanto às nossas relações com o mundo, somos dotados de uma natureza que faz parte do todo. Há um modo de viver que é normativo, uma vida racional em acordo com a natureza. Somos equipados geneticamente para entender, segundo nosso desenvolvimento de experiência e razão, o que devemos buscar como agentes morais.³³

O segundo ponto diz respeito ao eu (*self*) diante de circunstâncias, o que caracteriza cada indivíduo como tendo uma posição única no mundo. Aqui remetemos à nacionalidade, idade, gênero, relações familiares, status, profissão e personalidade. Os estoicos não descuidaram disso. Desenvolveram uma noção de *personae*. Epiteto fez sugestões para cada um desses papéis e sua relação com uma vida virtuosa específica. Filho ou cidadão, cada pessoa, uma vez nesses papéis, deve internalizar regras que lhe dão desempenhos próprios, apropriados.³⁴ No limite o que se faz é realmente encontrar o *ethos* ou estabelece-lo, encontrar hábitos e costumes que mostrem cada papel como racional, ajustado ao mundo sendo esse mundo o mundo natural, a expressão da racionalidade, do *logos*.

Tendo isso em consideração, Epitecto pede sempre que sejamos capazes de ver o que podemos e não podemos fazer para mudar, e o que podemos fazer é, sempre, alterar nossas próprias opiniões sobre as coisas, não propriamente as coisas. É uma forma quase que a da *redescrição*, mas de uma maneira bem mais subjetiva (idealista?), digamos assim, que a aconselhada pelo filósofo contemporâneo Richard Rorty. Em seus escritos, Epicteto pede que cada um se descreva de modo a saber então o que é cabível eticamente para cada um. Descrições várias cabem para nós, a partir de nossos papéis que também são vários.³⁵

Cabe aqui, então, atentar para o modo como os estoicos se importam com *o que é dito*, ou seja, as descrições. Retomo aqui a distinção entre humanos e animais, notando a racionalidade de nossas proposições e o problema da *lekta*, ou seja, o que é incorpóreo – que de fato é um problema na teoria estoica.

O que distingue os homens dos animais, para os estoicos, é a presença do *logos* em um papel especial. Este, como se sabe, dá a possibilidade de melhoria para funções que, enfim, sem isso, mostraria um homem pouco diferente dos animais. O *hêgemonikon* lida com *phantasia*, *synkatathesis*, e *hormé*, ou seja, representação (ou aparecimento), assentimento e impulso (que, quando em excesso, são as emoções que se apresentam, então, como paixões). O *hêgemonikon* está envolvido em toda ação da alma a partir desses três modos. Ele dá consciência a esses modos, ou seja, à representação e ao impulso, e isso na relação com assentimento. O assentimento animal é conduzido diretamente pela *oikeiosis*, familiaridade ou o que lhe é próprio. É não verbalizado. O *logos* humano, por sua vez, modifica a formação de imagens, impulsos e assentimento humanos, e o faz pelo que os estoicos chamam de *lekta*. Esta, então, “abarca, de modo mais importante, os *significados* das sentenças declarativas,

³² Idem, ibidem, p. 282.

³³ Idem, ibidem, p. 283.

³⁴ Idem, ibidem, p. 283.

³⁵

alternativamente chamadas *axiomata*".³⁶ O *logos* não é uma faculdade a mais, mas o modo de operação das faculdades nos humanos. Assim, a racionalidade é um trabalho conjunto de voz e impressão, que são corpóreos, mas a linguagem, por sua vez, "é o uso de sons significantes para expressar pensamentos (*phantasiai*)". A "expressão de um pensamento em linguagem é alguma coisa *dita* ou *significada*, uma *lekton* que é incorporea, uma abstração do corpo".³⁷ Palavras e sentenças são corpóreas, são impressões na matéria da alma, mas o conteúdo das proposições (sentenças cuja propriedade é serem verdadeiras ou falsas) são incorpóreos, ou seja, *lekta*. Os estoicos levam adiante aqui, então, o trabalho de lidar com um fisicalismo que não reduz tudo ao corpóreo.³⁸

Animais não humanos, para os estóicos, possuem alguma forma de autoconsciência, mas a *lekta* não cabe em nenhuma parte de sua psicologia. O animal não pode dizer alguma coisa, e sua imagem de si mesmo não pode ser linguística e conceitual. Tomar a si mesmo é algo da *lekta*, algo realmente incorpóreo.

Claro que aqui há um problema metafísico e físico para os estóicos: todo o cosmos é material, corpóreo, e as relações causais então só se dão entre corpóreos. Mas se, agora, há algo constataavelmente incorpóreo, como que isso afeta a alma humana? Como que pode haver descrições e redescrições, fundamentais para a ética, se elas dependem da racionalidade que comanda as funções psíquicas humanas, que no limite são materiais, são o *pneuma*? Afinal, essa racionalidade humana, como que um caráter divino em nós, tem essa faceta incorpórea que é *lekta*, os conteúdos semânticos dos enunciados. Como o incorpóreo se relaciona com o corpóreo?

A ideia estoica aqui é falar de *lekta* como que obtendo resultados a distância. Uma passagem de Epitecto pode explicar a função de *lekta* e seu modo de atuação como a expressão da racionalidade, ou seja, como o *logos* incorpóreo, o que é divino enquanto princípio. Vejamos.

Se estou sozinho e não gosto de ficar só, posso dizer "estou só e odeio isso", mas posso também dizer "estou só e isso me traz paz". O segundo caso me dá uma situação melhor. É uma redescrição. Não fico menos sozinho por conta disso, mas minha segunda descrição é fundamental para que possa aproveitar melhor o momento. Trata-se de adequar um diferente *lekton* para a situação da qual a pessoa é consciente, e isso a faz dispor-se diferentemente na situação. Nesse caso, a interpretação ganha um grande espaço na ética estóica. Mas aqui, todo cuidado é pouco sobre isso. O que digo é que as pessoas não são constrangidas pelo incorpóreo (*lekta*) a experienciar suas representações de um determinado modo. Mas antes, as pessoas estão aptas a decidir qual *lekton* equivale às situações, que elas estão experienciando, e como elas deveriam avaliar essa experiência. Ora, se é assim, então os estoicos deixaram mais espaço para uma certa liberdade da vontade do que normalmente os manuais sobre o estoicismo comentam.³⁹

Volto agora ao início deste tópico, sobre o eu ideal, sobre a existência de um ego e um alter ego no contexto do eu estóico.⁴⁰ Esse eu normativo que se adequa à racionalidade da natureza, para ser virtuoso e, então, feliz, é aquele que busca ser sábio. Ora, o sábio dispõe sua capacidade de interpretação, é o que muda sua opinião. Faz isso com esmero. Não tenta mudar aquilo sobre o qual não tem posse e poderes. Mas sua opinião é o conteúdo proposicional, *lekta*, o que diz e que vem do pensamento. Este não é incorpóreo, *lekta* é.

Não à toa Epiteto, em seu *Manual*, insiste no que é dizível. Ele aconselha: se ama seu filho, diga "eu amo meu filho". Se ele morre, a perda pessoal não deve ser lamentada em desespero, pois

³⁶ Long, A. A. Soul and body in Stoicism. In: Stoic Studies, op. cit., p. 246.

³⁷ Idem, ibidem, p. 247.

³⁸ Long, A. *From Epicurus to Epictetus*. New York: Clarendon Oxford Press, 2006, p. 240.

³⁹ Long, A. Representation ..., op. cit. P. 285.

⁴⁰ Long, A. From Epicurus ..., op. cit., p. 369.

o sábio considera a questão do ponto de vista maior, do *logos* da natureza, e também soube, do ponto de vista pessoal, criar a opinião que vale, correta voz que permitiu uma avaliação efetiva, a de dizer “eu amo meu filho”. O significado disso, o *lekton*, é o conteúdo do enunciado. Essa avaliação é o que fica, é o que está sob o nosso poder. Ela é o racional se expressando no âmbito da vida cotidiana, pessoal. Não fazer tal avaliação é não ter de fato, em consciência, esse sentimento como importante.

Apêndice

Um dos mais decisivos artigos sobre filosofia helenista que conheço é "Did Chrysippus understand Medea?", do professor Chrystopher Gill. Trata-se de um *paper* a respeito da leitura do terceiro protagonista da escola estoica, Chrisipo, da peça teatral de Eurípedes, Medea. Neste, ele mostra a leitura do estoico em contraposição à leitura platonizada de Galeno, esta que serviu de base para muitos tradutores modernos. Para além das conclusões que ele tira dessa contraposição, que irei expor aqui brevemente, vale também lembrar, para o estudo da subjetividade dramática moderna.

Medea é um dos grandes clássicos do cânone ocidental. Inclusive passou por diversas versões indo de peça escrita por Sêneca ao cinema atual, com filme de Pasolini. A trama é bastante conhecida, e lida com o abandono de Medea pelo seu marido, o herói grego Jasão, e a consequente vingança desta. O desfecho da tragédia é o assassinato dos filhos do casal, obra de Medea. O que interessa ao autor do *paper* em questão, Christopher Gill, é uma cena conclusiva (1070-80), como segue:

Não é que ignore a horripilância do que perfarei,
mas a emoção derrota raciocínios
e é causa dos mais graves malefícios.⁴¹

Gill cita o trecho em grego, claro, mas sem qualquer tradução em inglês. Por razões didáticas optei aqui já direto pelo português, na tradução de Trajano Vieira para a Editora 34, que inclusive elabora uma nota a respeito desse trecho. Diz a nota:

"A sabedoria de Medea está em não se iludir com a chave dualista razão/paixão e em não se colocar como um joguete de uma força que escapa o seu controle e que conduz seus atos, mas em vislumbrar no próprio movimento de construção do seu intelecto a motivação emocional que se lhe entrelaça e provoca sua dor mais intensa".⁴²

A nota de Trajano Vieira mostra que ele conhece o debate de comentadores a respeito do trecho, e não se deixa facilmente levar pela interpretação dualista. Mas, sua tradução continua operando como que à mercê de leitores (em sua maioria?), dualistas. É o que nota Gill a respeito do debate existente sobre o trecho, em relação ao qual ele recorda algumas passagens. Todavia, ele não está interessado nesse debate a partir da crítica da literatura, e sim da filosofia. O que ele quer mostrar, e isso é o que me interessa, é que talvez a melhor leitura antiga tenha sido a de Chrysipo que, ao falar de Medea, escolhe exatamente esse trecho para citar. E Gill então pergunta, acertadamente, por que Chrysipo teria escolhido justamente um tal trecho, aparentemente de conotação platônica, onde razão e paixão entram em choque, se uma tal posição é justamente a concepção de eu não defendida pelos estoicos?

⁴¹ Gill, C. Did Chrysippus understand Medea?

⁴² Eurípedes. *Medea*, São Paulo: Editora 34, 2010, p. 173.

Na resposta a essa questão, Gill volta então à trama que envolve Galeno e Chrysipo. Por debaixo da exposição de Galeno de como Chresipo fala de Medea, Gill limpa o neoplatonismo do primeiro para fazer saltar o próprio do estoicismo do segundo.

Galeno fala de Medea em termos platônicos, segundo a divisão tripartite da alma que está no livro IV de *A República* e na célebre e bela passagem sobre a alma comparada ao cocheiro e dois cavalos, no *Fedro*. Trata-se então, para Galeno, da luta entre razão e paixão. Nesse sentido, a paixão vence, e a mãe assassina os filhos. É como se a parte animal de nós vencesse. É como se viesse à tona uma ação que revela algo doentio. Para Platão a coléra vem do *thymos*, que não é racional, como também são a parte dos desejos. E cabe à razão comandar as partes não racionais. Um trecho que seria equivalente ao de Medea aqui destacado, citado por Platão, é o de Homero, na Odisseia. ‘Golpeando-o no peito, sofreu o coração’. Ulisses faz isso a si mesmo. O personagem de Platão, Sócrates, assim explica o comportamento: “é evidente que Homero representa aqui dos princípios distintos, um, que raciocinou sobre o melhor e o pior, sofrendo o outro, que se exacerba de maneira desarrazoada”.⁴³ Fica claro, aqui, que um princípio analisa, o outro age impulsivo, e que o primeiro leva a melhor sobre o segundo.

Pode-se explicar o comportamento de Medea a partir desse cânone? Na opinião de Gill, Chrisipo, a partir de seu estoicismo, tem um relativamente melhor. Ele compara frases de Chrysipo a respeito de comédias e, então, chegando a Medea, avalia tal “estado perverso da mente”, de reconhecimento e rejeição a razão, “é um que ele associa à raiva tanto quanto ao desejo”. Nesse caso, para Chrysippus, insiste Gill, declarações desse tipo

“expõem o fato de que a pessoa em estado de pathos pode ainda operar, em ao menos um sentido, como um ser humano racional, que não está ‘cego’ diante da razão, mas, ao contrário, deliberadamente a rejeita e a desobedece. Não é somente um elemento na pessoa (o elemento da ‘paixão’ temporariamente dominante), que encontra articulação nessas declarações, mas **a pessoa como um todo**; mesmo se, em outras ocasiões, quando não em estado de *pathos*, a mesma pessoa pode falar, de modo bastante diferente, em termos razoáveis”.⁴⁴ (grifos meus).

Gill diz que não possuímos uma observação de Chrisipo a respeito do desfecho de Medea, mas que acredita que ele ficaria feliz em utilizar para tal uma frase que se encontra em Plutarco, a respeito dessa questão emocional: “ ‘Emoções não são diferentes de razão, nem há dissenso e luta entre essas duas coisas, mas sim a virada de uma única razão em ambas as direções; isso escapa de nosso aviso prévio por causa da rapidez e velocidade da mudança’ ”.⁴⁵

Aqui, em Plutarco, há a alusão à própria doutrina de Chrisipo, que interpreta a emoção, o pathos, em termos de excesso de velocidade do impulso. Como se sabe, para Chrisipo, o impulso é também um juízo, mas que pode se exceder e, então, não parar no momento certo. A analogia com o corredor é clássica no estoicismo: um homem andando pode dirigir seu impulso fazendo viradas à direita ou esquerda, um homem correndo tem um impulso que não permite tais viradas, mesmo quando se está avisado de modo relativamente prévio de que deverá haver uma virada.⁴⁶ Gill expõe esse princípio, que é mais literal que simples analogia, nesses termos:

⁴³ Platão. *A República*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006, p. 170, 441-b.

⁴⁴ Gill, C. op. cit, p. 141.

⁴⁵ Idem, ibidem, p. 142.

⁴⁶ Idem, ibidem, p. 139.

“Ele [o estóico] compara o pathos (um impulso excessivo ou mental propósito) ao estado **das pernas** de um homem quando elas estão correndo ao invés de estarem andando. O processo da corrida foi originado na escolha deliberada da pessoa, mas uma vez desencadeado ganha seu próprio ímpeto, e assim as pernas correm e ‘não mais obedientemente mudam o passo’ como faria alguém que estivesse só andando”.⁴⁷

Gill ainda comenta para o fato de que há auto-exortações de Medea, no sentido dela se manter no projeto de vingança, e que isso daria mais argumentos para a tese de Galeno, de uma mulher em luta interna, dividida entre razão e não-razão. Mas ele volta à carga, em favor de que Chrisipo tem uma boa saída também. Ele argumenta:

“É verdade que Medea, nessas ocasiões, combina razão e sentimento em uma tentativa (particularmente pela auto-descrição persuasiva) de tornar um de seus eus o dominante, e sendo este o que desempenha a ação efetiva: isto é, aquele que tem o ‘coração’ e ‘espírito’ (thymos) voltado para matar seus próprios filhos” (...) Todavia, há de fato algo distintiva e repulsivamente humano no modo como ela ativa seu próprio desejo de uma vingança não natural, e no papel de deliberação e ‘racionalidade’ desse processo.”⁴⁸

O que Gill argumenta é que a explicação de Chrisipo, quanto ao trecho citado, mostra que a questão pode ser abordada em termos de excesso de impulso, como no caso do corredor. É a razão que está na base do impulso, e se este segue seu curso e pega velocidade, não muito mais o que fazer se se quer conte-lo. Medea ou qualquer outra pessoa que desencadeou o impulso, pode então sentir que não tem controle mais da situação (como quem desencadeia a corrida e sente que suas pernas se mantêm correndo, e não podem obedecer um segundo comando para mudar o passo e virar). Mas essa sensação de descontrole não indica uma força exterior não racional e, sim, a continuação da força própria, deliberada e racional. A sensação de descontrole pode dar a impressão de que se está tomado por uma paixão, mas o que ocorre, na explicação estóica, é que a paixão ou as emoções não são algo outro, e sim a própria ação, também racional e consciente, do excesso de impulso.

Claro que Chrisipo, Gil diz, sabe que Medea não é um tipo comum de pessoa. Ela é “um tipo excepcional de pessoa, não somente na intensidade de suas emoções mas também na auto-consciência articulada, com a qual ela informa seu deliberado mergulho no ódio apaixonado”.⁴⁹ Outras pessoas poderiam agir de modo tolo, menos consciente de seus estados mentais. Mas, na teoria de Chrisipo, que ele mostra em outras abordagens de outros trechos de literatura teatral abordada, Gill insiste, a questão toda é mostrar atos de raiva sempre envolvendo alguma racionalidade, pois não são feitos em julgamento do valor para si mesmo de seu ódio ou desejo. Ele conclui:

“todo *pathé*, para Chrisipo, envolve a desobediência e rejeição da razão que repousa na base de toda a natureza humana. Todo *pathé* constitui o tipo de impulso excessivo que (como as pernas correndo) caem para fora do controle racional e direto da pessoa. Mas não é corriqueiro isso ser

⁴⁷ Idem, ibidem, p. 139.

⁴⁸ Idem, ibidem, p. 143.

⁴⁹ Idem, ibidem, p. 144.

percebido pela própria pessoa envolvida, e por isso o exemplo de Medea é ilustrativo para Chrisipo”.⁵⁰

O que está no fundo dessa afirmação é que o estoico tem como comportamento sábio aquele que segue a razão contida na natureza, ou seja, no projeto de um mundo organizado pelo *logos* ou “fogo artístico” ou psiché do mundo ou cosmos ou, enfim, Deus. Uma divindade panteica, num mundo completamente material. Então, a ação de matar foge dessa racionalidade maior, mas não é feita senão por um tipo de atitude racional, ou seja, articulada e consciência, do agente assassino, no caso, Medea.

* **Paulo Ghiraldelli** é filósofo e escritor. Tem doutorado em filosofia pela USP e doutorado em filosofia da educação pela PUC-SP. Tem mestrado em filosofia pela USP e mestrado em filosofia e história da educação pela PUC-SP. Tirou sua livre-docência pela UNESP, tornando-se professor titular. Fez pós-doutorado no setor de medicina social da UERJ, como tema “Corpo – Filosofia e Educação”. É bacharel em filosofia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (S. Paulo) e é licenciado em Educação Física pela Escola Superior de Ed. Física de S. Carlos, hoje incorporada pela Universidade Federal de S. Carlos (UFSCar). Foi pesquisador nos Estados Unidos e na Nova Zelândia. É editor internacional e participante de publicações relevantes no Brasil e no exterior. Possui mais de 40 livros em filosofia e educação. Trabalha como escritor ecartunista e tem presença constante na mídia impressa, falada e televisiva. Atua junto com Francielle Maria Chies no programa Hora da Coruja, FLIX TV. É professor de filosofia aposentado da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Trabalha atualmente como diretor e pesquisador do Centro de Estudos em Filosofia Americana (CEFA).

⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 145.