



## EPICTETO E A RACIONALIDADE PARTE-TODO NAS *DIATRIBES*

Inara Zanuzzi

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

**RESUMO:** Não é controverso que o critério da correção das ações segundo os estoicos era debitário de alguma forma de racionalidade. Mas qual forma? Este artigo procura responder a essa questão a partir das *Diatribes* de Epicteto. Duas teses em torno das quais argumentos para a correção são construídos mostram o caminho. A primeira é que a nossa capacidade racional nos dá a entender a relação de parte/todo e esta relação atribui racionalidade às nossas ações. Com efeito, é porque o agente racional entende suas ações como pertencentes a um todo que elas adquirem inteligibilidade em termos de bondade. As ações são boas e devem ser feitas na medida em que são partes do todo que é bom. A segunda tese é que temos deveres na medida em que somos parte deste todo. Isto decorre de uma noção de função da parte em relação ao todo bem como entre as partes na sua relação com o todo. Podemos acrescentar nesse quadro, uma terceira tese. O resultado da ação das partes é sempre determinado em relação ao todo, de modo que não há espaço para o acaso. Uma vez que os resultados não dependem senão parcialmente da agência das partes tomadas isoladamente, eles não mais asseguram inteligibilidade à ação humana. É por isso que a bondade da ação é derivada inteiramente da relação parte-todo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Estoicismo. Racionalidade. Epicteto. Função. Correção moral.

**ABSTRACT:** It is uncontroversial that the criterion of correction for actions according to the Stoics was due to some form of rationality. What is not uncontroversial is the form of this rationality. This article seeks to answer this question on the basis of Epictetus' *Diatribes*. Two theses - on which arguments for the best actions are built - are central to this contention. The first is that our rational capacity allows us to understand the relation of part/whole and this relation attributes rationality to our actions. It is because the rational agent understands her actions as belonging to a whole that they acquire intelligibility as good. Actions are good and should be done to the extent that they are parts of the whole that is good. The second thesis is that we have duties insofar as we are part of this whole. This stems from a notion of the function of the part regarding the whole as well as between the parts in their relation to the whole. We may add a third thesis which is fundamental to stoicism. Since the whole determines all the results obtained by the part, these results will depend only partially on the agency of the parts taken in isolation. So, the results no longer guarantee intelligibility to human action. That is why the goodness of an action is derived entirely from the part-whole relationship.

**KEYWORDS:** Stoicism. Rationality. Epictetus. Function. Moral Correctness.

## I.

Ainda que a racionalidade seja reconhecidamente central na determinação da correção das ações para o estoicismo, o tipo de racionalidade envolvida é objeto de discordância. Uma passagem central para introduzirmos essa discordância está em Cícero, *De Finibus*:

A primeira afiliação de um ser humano é por aquilo que concorda com a natureza. Porém, assim que obtém alguma compreensão, ou antes ‘concepção’ (o que os estoicos chamam ‘*ennoia*’) e vê uma ordem e por assim dizer concordância nas coisas que deve fazer, valoriza então essa concordância muito mais do que os primeiros objetos de afeição. Assim, através do aprendizado e da razão, conclui que este é o lugar para encontrar o supremo bem humano, aquele bem que deve ser louvado e buscado por si próprio. Este bem está naquilo que os estoicos chamam *homologia*. Usemos o termo ‘coerência’, se for de seu agrado. Aí está aquele bem, a saber, as coisas bem feitas e a correção ela mesma, ao qual tudo o mais deve ser dirigido. Mesmo que seja um desenvolvimento posterior, ainda assim é a única coisa a ser buscada por seu próprio poder e valor, enquanto nenhum dos objetos primários da natureza devem ser buscados por si próprios. (*De Finibus*, III, 21).<sup>1</sup>

Engeberg-Pedersen (1986), lendo a explicação de Cícero, em *De Finibus* III, 16-21, entende que o impulso de autopreservação, o amor próprio, dá às ações humanas – não diferentemente de outros animais – inteligibilidade e é essa inteligibilidade e justificabilidade que passa a ser valorizada por si mesma quando os seres humanos observam a ordem das coisas naturais. Os seres humanos, diferentemente de outros animais, buscam por uma justificação do melhor – dada a sua racionalidade – e ao fazerem isso são capazes de observar que o que vale para um ser humano vale para qualquer outro, pois nada há que os diferencie enquanto tal. Assim, temos uma forma de entender a racionalidade que envolve universalidade e imparcialidade tomando como ponto de partida o impulso de autopreservação tipicamente estoico.

Já Julia Annas (1995) tem uma posição algo diferente. Em primeiro lugar, ela sustenta que há uma mudança na compreensão da operação da racionalidade no estoicismo romano, especialmente em Epicteto e Marco Aurélio, se comparada com a do primeiro estoicismo, dos gregos Zenão e Crisipo. Segundo Annas, o “ponto de vista do universo” e a “natureza cósmica”

---

1 Tradução com algumas alterações baseada na versão de Raphael Woolf (2004).

não eram determinantes para estabelecer a correção das ações para os estoicos antigos e o passaram a ser apenas na versão vulgarizada pelos romanos. Uma racionalidade prática relevante para os antigos consistia, antes, em reconhecer a ação que é devida e fazê-la de modo sempre mais consistente, de forma a desenvolver uma habilidade para agir corretamente, a virtude (p.170). O detentor da virtude é o agente que atingiu o que hoje se chama o ponto de vista moral, pois compreende que a virtude é o verdadeiramente bom mais do que os resultados externos, ou, na terminologia estoica, os indiferentes preferíveis, que antes se perseguia. Por que isso é racional?

Cícero faz seu porta-voz estoico referir-se a “ordem e por assim dizer harmonia do mundo” e a “o que os estoicos chamam *homologia* e nós chamamos coerência”. A ideia é que podemos apreciar a consistência racional, que não é somente a consistência de razões para alcançar o que nós queremos, mas a consistência de razões que uma pessoa racional teria e pela qual agiria. Nós chegamos a ver que o consenso racional tem uma demanda sobre nós que nada tem a ver e pode mesmo superar nossos desejos e querer e também superar as razões que fazem referência somente às satisfações daqueles desejos e querer. (ANNAS, 1995, p.170)

Segundo Annas, ainda, a concordância com a natureza, mencionada pelos estoicos antigos na sua definição da felicidade humana é concordância com a natureza *humana*, que é racional. Em oposição a esta perspectiva, no estoicismo de Epicteto, a concordância é com a natureza cósmica e a participação nessa natureza é um princípio básico da ética. Annas sumariza assim este princípio: “Eu sou parte de um todo maior, assim eu devo pensar em mim *somente* como parte de um todo maior” (p.175, grifo da autora). Esta estratégia resultará em um sentimento de insignificância pessoal. Além disso, levará a uma alienação do ponto de vista peculiar do agente e isto está em clara oposição à atração natural que tem sobre nós os indiferentes preferíveis, segundo o estoicismo antigo.

O objetivo deste artigo é defender uma racionalidade parte-todo como constitutiva do pensamento estoico, por oposição à compreensão de Engberg-Pedersen, e apresentar uma interpretação dessa racionalidade que a mostre sob luzes mais interessantes para fundar um ‘ponto de vista moral’ do que os sugeridos por Annas. Não iremos discutir, entretanto, se essa concepção de racionalidade realmente contraria a posição dos primeiros estoicos. Nosso foco será, de fato, o estoicismo tardio. Para tal, iremos discutir algumas passagens relevantes das *Diatribes* de Epicteto.

## II.

Começemos, então, pela relação parte-todo: quais são suas características mais salientes? No capítulo 5 do Livro 2 das *Diatribes*, Epicteto está discutindo o que realmente importa nas ações. Ele está defendendo que os resultados externos são indiferentes, enquanto o que importa é a habilidade com que lidamos com eles, como os jogadores de bola, que devotam toda a sua atenção para o jogo e não para a bola, ou como o trabalhador da lã que faz o seu melhor com qualquer que seja a lã. Do mesmo modo, devemos agir com honestidade e não com desonestidade. E ele continua:<sup>2</sup>

Como alguém pode dizer, então, que alguns resultados externos estão de acordo com a natureza e outros são contrários a ela? É como se tu estivesse perguntando a questão de forma isolada. Assim, direi que é natural para o pé estar limpo, tomado isoladamente, mas se tu o considerares como um pé e não isoladamente, também será apropriado para ele pisar na lama, e tropeçar em espinhos, e algumas vezes mesmo ser cortado em vista do corpo como um todo; pois, caso contrário, ele não seria um pé. (*Diatribes* 2, 5.24)

O que vemos nesta passagem é que o todo tem prioridade sobre a parte. A razão disso deve ser porque o todo tem uma organização racional em relação a qual as partes são o que são. E elas são o que são para promover o melhor para o todo, como um corpo. Conseqüentemente, as partes têm tarefas, funções em relação ao todo. É da sua natureza adaptar-se a ele e funcionar como partes. Esse é, por assim dizer, o dever da parte: funcionar em prol do todo. Se consideramos as partes apenas isoladamente não conseguimos capturar o que essa parte é e nessa medida estamos fadados a não compreender o que é bom para ela. A passagem continua assim:

Devemos pensar de um modo similar também a nosso respeito. O que tu és? Um ser humano. Agora, se tu te considerares isoladamente, é natural para ti viver até uma idade avançada, ser rico e gozar de boa saúde; mas se tu te considerares como um ser humano e como parte de algum todo, pode ser no interesse do todo que tu caias doente, agora embarque numa viagem e seja exposto ao perigo, agora sofra pobreza e talvez mesmo morra antes do tempo. Por que tu te ressentes disso, então? Não sabes que isoladamente um pé não é mais um pé e que tu não mais será tampouco

---

2 Todas as traduções das *Diatribes* são da versão em inglês de Robin Hard, 2014.

um ser humano? O que, então, é um ser humano? Uma parte de uma cidade, em primeiro lugar, a que é feita de deuses e seres humanos, a seguir a que é mais próxima a nós e que chamamos cidade, que é um microcosmo da cidade universal. (*Diatribes* 2, 5.25-6)

O que é um ser humano, o que é bom para um ser humano e o que é apropriado para um ser humano, isto é, o que ele deve fazer enquanto ser humano, só pode ser compreendido na medida em que se compreende o todo racional do qual ele faz parte, do mesmo modo como as partes de um corpo. Podemos ver como isso é verdadeiro mesmo para as atividades mais básicas da parte. Por exemplo, um corpo que possui ambos os pés é um corpo que vai funcionar melhor, mas é possível que em dada ocasião o pé tenha que ser cortado para que o corpo sobreviva. Não é, pois, apenas o bom funcionamento da parte que é determinado pelo todo, mas mesmo a sua mera existência pode ser boa ou não de acordo com as necessidades do todo. Epicteto diz “é natural para ti viver até uma idade avançada, ser rico e gozar de boa saúde”. Todos estes estão relacionados à autopreservação. Assim, é natural para a parte que ela queira sobreviver e existir e isso é algo bom em linhas gerais, porque isso é bom para o todo. No entanto, em dada circunstância pode não ser.

Algo pode ser, no sistema estoico, *em linhas gerais* bom porque independentemente das circunstâncias cada parte tem uma participação no todo de um tipo específico, assim como a participação do pé é diferente da participação da mão no corpo. Essa é a natureza da pé e determina o que é bom para o pé, ainda que o pé possa ser usado como mão em alguma circunstância. A participação humana no todo cósmico é racional, é *parakoloutetikê*, como diz Epicteto, e isso requer que a compreendamos, ainda que não sejamos capazes de antecipar inteiramente os seus resultados. Em 2.8, capítulo intitulado ‘Qual a essência do bem?’, diz ele:

Deus traz benefício; mas o bem também traz benefício. Parece, portanto, que onde se encontrar a verdadeira natureza de Deus, ali também estará a do bem. Qual é, então, a natureza de Deus? Carne? De modo algum? Terra? De modo algum. Fama? De modo algum. Ele é inteligência, conhecimento, razão correta. É aí, então, somente que devemos procurar a verdadeira natureza do bem. Pois tu talvez queiras procurá-lo em uma planta? Não. Ou em um ser irracional? Não. Se tu o estás procurando naquilo que é racional, por que tu continuas procurando em todo lugar diverso daquele que distingue o racional do irracional? Plantas nem sequer tem a capacidade para usar impressões, e por isso tu não falas do bem em relação a ela. Requer a capacidade para usar impressões. Somente isso? Se isso fosse tudo o que é

requerido, também os outros animais diríamos serem capazes de felicidade e infelicidade. Mas tu não sustentas tal tese e o fazes corretamente. Com efeito, mesmo que eles sejam capazes de lidar com impressões, eles não têm compreensão do uso que fazem delas (*ἀλλὰ παρακολούθησίν γε τῇ χρήσει τῶν φαντασιῶν οὐκ ἔχει*). E com boa razão, visto que eles nascem para servir a outros e não têm valor primário. (*Diatribes* 2, 8.1-6)

A participação dos seres humanos no todo organizado é diferente da de outros seres deste mesmo todo. Os seres humanos, em razão do uso que são capazes de fazer das impressões, têm possibilidade de felicidade e infelicidade. A diferença, podemos inferir, está na sua capacidade de seguir ou não o todo e sua racionalidade através das escolhas que fazem das ações e da vida que querem levar. Uma vez que nada do que acontece no todo será inteiramente determinado pelas escolhas, a sua felicidade – como algo que depende inteiramente dos seres do qual decorre – deve residir na própria escolha. Ora, nenhum outro ser pertencente ao todo é capaz de fazer escolhas. Somente o ser humano. Assim, todo outro ser é parte do todo de uma forma servil, se comparada à capacidade humana de compreensão e escolha. A passagem 2.8 continua assim:

Um jumento, p.e., certamente não nasce para ser de valor primário? Não, mas porque precisávamos de costas capazes de carregar nossos fardos. Mas também requeríamos, por Zeus, que fosse capaz de caminhar; por essa razão, ele recebeu em acréscimo a capacidade de fazer uso das impressões, visto que de outro modo teria sido incapaz de caminhar. Aí terminam seus dotes. Pois se a ele também tivesse sido dado o poder de compreender seu uso daquelas impressões (*εἰ δὲ καὶ αὐτός που προσειλήφει παρακολούθησιν τῇ χρήσει τῶν φαντασιῶν*), está claro que conseqüentemente não mais seria sujeito a nós, nem nos prestaria serviço que ora presta, mas nos seria um igual e similar a nós. Tu não estás, portanto, disposto a procurar a essência do bem naquela qualidade cuja ausência em outras criaturas nos impede de falar do bem em relação a elas? (*Diatribes* 2, 8.7-8)

O ser humano, pela capacidade racional do qual é dotado, é capaz de compreender a natureza do todo e das suas partes. É por isso que é dotado da capacidade de discernir a boa da má vida humana, a boa da má ação humana. De posse desse critério de bom e de mau, ele pode discernir as impressões externas que lhe chegam e organizar sua vida de acordo com as impressões corretas. Se ele não buscar, entretanto, compreender o todo na sua relação com as partes, não terá um critério de bondade e portanto não será capaz de distinguir as impressões corretas das incorretas. Ao

jumento falta a capacidade de discernir o bom do mau para si enquanto jumento, porque lhe falta a capacidade de compreensão de que parte ele ocupa no cosmos racional. Para tal, seria necessário que ele fosse capaz de entender a estrutura do todo, pois é somente aquele que compreende a relação parte-todo que compreende o bem e que possui efetivamente o critério correto para distinguir impressões. Uma vez que o jumento não tem capacidade racional, a distinção das impressões que é capaz de fazer tem um poder limitado, poderíamos dizer não-autônomo, não-livre.

Ora, os seres são distintos pelas capacidades que têm que lhes dá um posto como partes do todo. Todos os seres que possuírem as mesmas capacidades são iguais entre si. Os que possuírem capacidades diferentes serão diferentes na medida em que ocupam postos mais servis ou postos mais livres no todo. Todos os seres humanos na medida em que possuem as mesmas capacidades racionais são iguais entre si. É por isso que 2.5.26 diz que os seres humanos formam uma cidade. A cidade é uma comunidade, um todo, em que as partes, os cidadãos, gozam de liberdade e igualdade. É um todo formado por partes iguais entre si. Eles formam uma cidade com os deuses, porque compartilham com eles de liberdade e racionalidade, mas não compartilham todas as capacidades. É, pois, aí uma igualdade com reservas. Talvez eles possam fazer parte de uma comunidade de iguais na medida em que a capacidade requerida para participar da cidade (um tipo de comunidade entre iguais) seja compartilhada por todos.

Seres humanos não são, entretanto, apenas sua capacidade racional. O todo tem um funcionamento causal. Nele os seres se desenvolvem de acordo com uma natureza que corresponde a um desenrolar organizado das causas. Assim, os seres nascem, interagem entre si, dão resultados de diversos tipos, inclusive geram outros seres de igual natureza, e finalmente morrem. As partes do todo precisam ser capazes de se relacionar de forma ordenada e é por isso que elas formam comunidades, todos, mais limitados no qual elas também desempenham tarefas.

Ficamos sabendo um pouco mais sobre essas comunidades em 2.10, capítulo intitulado “Como é possível descobrir as coisas apropriadas a partir dos nomes?”. Vamos fazer a seguir uma discussão parte por parte desta passagem.

[1] Considere quem tu és. Primeiro de tudo, um ser humano, isto é, um ser que não tem faculdade alguma de maior autoridade que a escolha (*prohairesis*), mas subordina tudo o mais a ela, mantendo a escolha livre de todo escravizamento e sujeição. [2] Considere, a seguir, aquilo de que tu te distingues pela posse da razão: tu te distingues das feras; tu te distingues do gado. [3] O que é mais, tu és um

cidadão do mundo e uma parte dele e além disso não uma parte subordinada, mas uma parte governante, na medida em que és capaz de compreender a ordem divina governando o mundo e de refletir sobre o que se segue daí. (*Diatribes* 2, 10.1-3)

Essa primeira parte da passagem consolida resultados que já mencionamos antes. A seção (2) distingue seres humanos tanto de feras quanto do gado. Esse passo também já tinha sido dado no capítulo anterior, em 2.9. Agir como ser humano não é agir nem como feras selvagens, nem como gado. A diferença entre o gado e as feras é que os primeiros vivem pacificamente num rebanho uns com os outros, ao passo que as feras lutam com violência. Podemos especular que a vida pacífica do rebanho está mais próxima da humana do que a vida violenta das feras. Ainda assim, nossa vida não é pacífica do modo não escolhido como o é a vida do rebanho. Nós podemos em nossas ações fazer a escolha da violência ou da convivência com os outros seres humanos, e podemos fazê-lo por compreendermos o modo como somos partícipes no mundo ou sem essa compreensão. Ora, se todo ser humano tem por sua natureza uma igual função no mundo e se essa função – em razão da sua capacidade de compreensão – é de liderança e autogoverno, então a comunidade formada por seres humanos é uma comunidade como a cidade, em que todos os cidadãos estão em pé de igualdade e dividem o papel de governantes.

Epicteto continua:

A que então é chamado o cidadão? Não admitir benefício algum privadamente, sobre nada deliberar como se fosse independente, e sim como se fosse a mão ou o pé que tivesse pensamento e seguisse a constituição natural, nunca tomando impulso ou visando diversamente daqueles que referem ao todo. Os filósofos estão, assim, corretos em dizer que, se uma pessoa sábia e boa pudesse prever o futuro, ela cooperaria com a natureza mesmo no adoecer, morrer e mutilar, entendendo que isso é distribuído a partir da ordenação dos todos e que o todo é mais importante do que a parte e a cidade do que o cidadão. Mas visto que não podemos de fato prever o que vai acontecer, é nosso dever sustentar o que é mais adequado para ser escolhido, visto que é para isso que nascemos. (*Diatribes* 2, 10.4-6)

Da nossa compreensão de nós mesmos como cidadãos no mundo, segue-se ações apropriadas enquanto tais. Não é condizente para a manutenção da sua função de cidadão querer benefícios privados. Querer benefícios privados, podemos supor, significaria querer benefícios diferenciados em relação aos demais. No entanto, o tipo de comunidade é tal que todos os seus membros são iguais. Ademais, o benefício privado implica que cada uma das partes tem interesses isolados a



serem buscados independentemente do todo. Ora, se isso fosse assim, então o todo poderia acabar conflagrado e destruído pela necessidade das partes isoladas. Deve-se supor, então, que o interesse das partes está subordinado ao do todo.

Isso, no entanto, não quer dizer que seja correto, p.e., sacrificar uma parte no interesse do todo em qualquer caso. O fato que devamos estar dispostos a morrer, se for preciso, no interesse da comunidade, não torna justo e apropriado em qualquer circunstância o sacrifício de um cidadão em nome da defesa do todo. Pensemos, p.e., no sacrifício de Ifigênia em troca da vitória na guerra de Troia. Uma razão a ser levantada é que o benefício do todo não pode ser, segundo os estoicos, a vitória ou algum resultado externo, pois isso não depende inteiramente da ação acordada deste todo político. Assim, o benefício do todo é a sua própria manutenção como um todo em que os cidadãos são capazes de exercer sua natureza. Além do mais, a passagem provavelmente refere a nós como cidadãos não de uma polis, mas do universo e nesse caso a manutenção do todo de que se trata é a manutenção do próprio universo.

Agora, uma vez que o resultado de nossa ação não é inteiramente dependente de nós e, portanto, não é passível de escolha, para escolher corretamente devemos manter o padrão deste tipo de raciocínio. Devemos considerar quais papéis desempenhamos em quais relações naturais e procurar executá-los da melhor forma, ainda que o seu resultado seja desconhecido e termine por ser o oposto do pretendido. Não se trata, portanto, apenas de escolher indiferentes preferíveis, isto é, benefícios que nos mantenham sobrevivendo, mas de escolher a realização daquilo que sustenta nossa participação no todo, a realização de tarefas e encargos que temos em relação ao todo.

Num capítulo sobre a adivinhação, 2.7 (“Como devemos fazer uso da adivinhação”), Epicteto recomenda que com relação ao futuro devemos fazer como a mulher que mandou provisões a Gratilla quando esta estava exilada por Domiciano:

Excelente foi a resposta que a mulher deu quando queria mandar um barco cheio de provisões para a exilada Gratilla; pois quando alguém disse-lhe “Domiciano vai confiscá-lo”, ela respondeu “Melhor que ele os tome do que eu deixe de mandá-los”.  
(*Diatribes* 2, 7.8)

Como se disse, é a nossa escolha que tem que ser correta, os resultados não dependem de nós. Agora, a escolha da mulher de mandar as provisões para ser a escolha correta deve estar baseada no reconhecimento de que ela tem algum dever, alguma função, na comunidade que ela tem com Gratilla. As passagens sucessivas de 2.10 devem nos dar alguma evidência para esta interpretação. Ele diz:

Lembre-se a seguir que tu és um filho. O que é requerido de uma pessoa neste papel? Considerar tudo o que lhe pertence como se pertencesse ao pai, obedecê-lo em todas as coisas, nunca falar mal dele a outros, nunca fazer ou dizer algo que lhe possa causar dano, e ser deferente e ceder a ele em tudo, ajudando-o ao máximo na sua habilidade. (*Diatribes 2, 10.7*)

O primeiro papel abordado é o do filho em relação ao pai. A relação é de total obediência. Aqui também temos uma ambiguidade entre o pai humano e Deus. Com efeito, a passagem parece fazer sentido em qualquer das duas leituras. Se considerarmos, então, alguém que tem que tomar a decisão correta sobre como agir, o que dará inteligibilidade à sua escolha, para além do fato de ser racional, é, por exemplo, o fato de ser um filho e a ação envolver sua relação com seu pai. Temos uma comunidade de tipo específico, em que as partes se devem uma em relação a outra uma tarefa, cuja boa realização permitirá a manutenção deste todo.

Ele continua:

Saiba a seguir que tu tens também um irmão. Neste papel, também, tu és obrigado a mostrar deferência, obediência e restringir a tua linguagem, e nunca disputar com teu irmão por algo que esteja fora da esfera da escolha, mas ser feliz abrindo mão, de modo a ter uma melhor parte das coisas que caem na esfera da escolha. Pois considere o que é adquirir sua boa vontade ao preço de uma alface ou talvez de uma cadeira: isto é que é ganho! (*Diatribes 2, 10.8-9*)

Novamente aqui temos uma comunidade, a dos irmãos, cada um deles com uma tarefa em relação ao outro. A tarefa na qual foca Epicteto é a tarefa da própria pessoa, por isso ele enfatiza que tal tarefa eu tenho e não meu irmão. De todo modo, mesmo que meu irmão não desempenhe suas tarefas em relação a mim, este fato escapa ao que eu posso escolher. Portanto, eu tenho que cumprir minha tarefa mesmo que meu irmão não cumpra a sua. São várias as passagens de Epicteto que tem este teor.

O texto assim continua:

E a seguir, se tu te sentas no conselho de alguma cidade, lembre-se de ser um conselheiro; se és jovem, lembre-se de ser jovem; se de idade, lembre-se de que és de idade; se um pai, lembre-se de que és um pai. Pois cada um destes nomes indicam ações que lhes são apropriadas. (*Diatribes 2, 10.10-11*)

O que é interessante nesta passagem é que não temos claramente uma comunidade envolvida. Assim, ser jovem não parece representar uma tarefa em uma comunidade. Todavia, isto talvez não seja assim. Talvez mesmo nesses casos devemos entender o papel de um jovem em relação a alguma comunidade: p.e., nos perguntamos qual é a tarefa adequada de um jovem em uma comunidade política, ou em uma família, ou em uma escola, porque ela vai ser diferente daquela de uma pessoa de idade, levando em consideração a diferença de experiência que têm.

Essas são as escolhas que se deve fazer. As escolhas de agir em conformidade com estes papéis, que são naturais aos seres humanos, porque em alguma dessas relações vamos estar. E preservar essas relações é preservar quem somos. Ao contrário, agir contrariamente a elas, é destruir a nós próprios. Ele continua:

Se tu, afastando-te <disso>, censurares o teu irmão, dir-te-ei: “esqueces quem tu és e teu nome”. Assim, se, sendo ferreiro, usar mal o martelo, esqueces o que és como ferreiro. Se do irmão te esqueceste e ao invés de irmão te tornaste inimigo, tu não supões que trocaste uma coisa por outra? Se, ao invés de ser humano, animal cultivado e social, te tornas uma fera prejudicial, traiçoeira, que machuca, em nada te destróis? Ou é preciso que tu percas dinheiro para que haja prejuízo, e a destruição de nada mais prejudicaria o ser humano? Se tu perdesse o conhecimento das letras ou da música, não pensarias que isso é uma destruição? E se perdes o decoro, a reserva e o cultivo, isso nada consideras? Mesmo que aquelas sejam destruídas por uma causa proveniente de fora e não escolhida, enquanto essas dependem de nós. E aquelas nem tê-las é belo nem perdê-las é vergonhoso, mas estas o não ter e o perder é vergonhoso e reprovável e um erro. (*Diatribes 2*, 10.12-16)

O que acontece se não agimos conforme nossa natureza? Agimos contra nós mesmos, na medida em que destruímos aquilo que faz de nós seres humanos. A escolha errada consiste em agir com vistas à obtenção daquilo que não está em nosso inteiro poder alcançar, sendo que esta ação contraria nossa própria natureza e humanidade. Assim, escolhemos agir de forma contrária à nossa natureza para buscar obter algo que está fora de nosso poder. E a razão pela qual está fora de nosso poder é que depende das relações de parte e todo que ultrapassam a nossa contribuição como parte. Assim, é uma atuação contraditória e irracional em muitos aspectos.

E o que está em nosso poder alcançar? A manutenção das comunidades de que somos partícipes. Essas comunidades não se sustentam pela nossa decisão de obter algo para além delas.

Elas se sustentam se preservamos as relações das partes umas com as outras de acordo com as funções que têm entre si. Isso pode significar em alguma ocasião ter que abrir mão de alguma das partes. Somos, por exemplo, seres mortais e essas relações não vão durar indefinidamente<sup>3</sup>.

É importante mencionar dentro deste quadro o papel da teoria estoica da *oikeiosis*, da apropriação. Não há referências explícitas de Epicteto a essa teoria dos estoicos, tal qual aparece por exemplo em Hierocles – que menciona Crisipo, no *Sobre os Fins*. A teoria da *oikeiosis* diz que desde o início da vida um ser humano – e todo animal – tem uma consciência de si e um apego a si, e faz tudo o que seja necessário para a sua preservação. À medida que ele se desenvolve moralmente, a *oikeiosis* se expande, e inclui primeiro seus pais, irmãos, depois a família mais ampliada, a sua cidade até incluir todos os seres humanos e o cosmos. A ideia é que o ser humano, por natureza um animal social, ao longo do seu desenvolvimento não resta pensando que deve preservar apenas a si mesmo, mas vai incluindo no seu impulso de autopreservação a outros, que inclui como seus. Ele toma posse, por assim dizer, de outros, na medida em que desenvolve com eles laços afetivos, os quais também quer preservar como partes suas.

A teoria da *oikeiosis* – mesmo que assim brevemente apresentada – mostra ser natural aos seres humanos o participar de comunidades e de ocupar-se da sua manutenção. Esse cuidado com o outro, na medida que é um cuidado a si mesmo, não consiste ainda na *prohairesis* correta ou na compreensão correta do cosmos. Falta a essa compreensão justamente a ideia de fazer isso porque se deve fazer, porque é da sua natureza fazê-lo, porque isto é apropriado. O cuidado com os outros como parte *de si mesmo* dá a entender que o todo é de alguma forma o eu – mesmo que este seja ampliado de modo a envolver os outros. Mas pela cosmologia estoica o todo se diferencia do eu, pois sempre vai suplantá-lo (já que o resultado de nossas ações, mesmo o das comunidades mais amplas, sempre escapa ao nosso controle). Assim, o eu mesmo ampliado não é o todo, o eu tem que ser compreendido sempre como parte e regulado como parte do todo. Ainda que a *oikeiosis* seja um elemento importante do processo de desenvolvimento moral sem o qual esse não ocorreria, ela não o esgota. A *oikeiosis* social permite, é verdade, que eu me entenda como uma parte de um todo. Mas se eu apenas entendo a partir daí que eu sou esse todo, e cuido dele como se fosse eu mesma, essa forma de apego é ainda contraditória com a natureza de parte que é o ser humano e de

---

3 Há uma bela passagem discutida por Foucault na *Hermenêutica do Sujeito*, aula de três de fevereiro, que trata do pai que abandona a filha doente, porque não suportava vê-la naquela estado: “Cometeste um erro, erro que consiste em teres esquecido de cuidar de si para cuidar da tua filha. Se tivesses cuidado de ti, se tivesses considerado a ti um indivíduo racional, se tivesses examinado as representações que te vinham ao espírito acerca da doença da tua filha, se tivesses escutado um pouco o que tu és, o que é a tua filha, o que é a natureza e o fundamento dos laços que entre ambos se estabelecem, então não te terias deixado perturbar pela paixão e pela afeição pela tua filha”.

todos as outras comunidades. Assim, é preciso que eu me diferencie do todo, para compreender as minhas tarefas em relação a ele como parte. É preciso que eu reconheça que há algo maior do que eu, que me transcende, mas sem o qual eu não seria o que sou.

Reconhecer isso é que gera o reconhecimento de deveres em relação ao todo. Os deveres que temos para com os membros das associações de que fazemos parte são denominados *kathekon*, o que é apropriado, portanto, o que é conforme a natureza. Se voltarmos à passagem de Cícero, veremos que a evolução moral do indivíduo passa por ajustar-se a níveis cada vez mais amplos de comunidades e de *philia*, de amizade: isto significa, reconhecer novos deveres cujo cumprimento requer novos tipos de impulso. Agora, lembremos que simplesmente realizar os deveres não configura ainda uma ação correta do ponto de vista dos estoicos: é preciso fazer essa ação porque ela é um dever e porque ela concorda com a natureza do todo. A passagem de Cícero diz que ao longo da experiência, o agente passa a reconhecer uma concordância nas suas ações. Se interpretarmos essa concordância como o reconhecimento dos deveres que têm para com os outros, então podemos entender que um agente pode fazer algo simplesmente de acordo com o dever ou também por dever, isto é, quando ele passa a reconhecer o seu dever como uma razão para agir e uma razão mais importante do que o próprio objeto do dever.

E, no entanto, há algo determinado que eu sou neste todo, um pai, um filho, um cidadão, um médico. O todo não me transcende de forma a me tornar insignificante, pois o todo ocorre por intermédio da minha atuação nele.

O argumento desenvolvido aqui foi baseado na hipótese que para Epicteto há uma natureza humana e que é possível conhecê-la. O que é evidente, entretanto, é que este é um conhecimento vago, impreciso, se comparado com a cadeia das causas do todo. Cada entidade – digamos assim – se comporta de acordo com modos de seu ser, mas ela também tem que se relacionar com outras entidades e os resultados disso é incognoscível. Essa é a limitação cognitiva que temos, mas a única forma de nos movermos de forma prática é aceitarmos certas relações como reais porque naturais, como a dos irmãos, pais e filhos.

### III. Considerações Finais

O que apresentamos aqui foi uma interpretação de um ponto de vista ético que é baseado na racionalidade, mas não somente nela, porque se constitui a partir do fato inegável que somos membros de comunidades, isto é, de todos em relação aos quais, como partes, desempenhamos

tarefas. A correção das ações baseada na racionalidade no estoicismo não decorreria portanto meramente da forma da racionalidade, mas também no nosso pertencer a um mundo organizado racionalmente na estrutura parte e todo. O que nossa capacidade racional permite neste contexto é apreender nossa participação no todo em termos de deveres que temos em relação às comunidades de que fazemos parte.

Não podemos concordar, portanto, com Annas que se nossos deveres são assim compreendidos, daí decorre um sentimento de insignificância perante o todo. Se esses deveres forem corretamente compreendidos, não somos insignificantes, mas antes responsáveis pela nossa atuação nessas comunidades. O sentimento de insignificância é gerado se nos vemos apenas como indivíduos desprovidos de papéis em relação ao todo. Se, ao contrário, o indivíduo é entendido como realizando um papel, e na verdade, diversos, com relação aos quais tem a responsabilidade de desempenhá-los bem, então ele não é insignificante, ainda que não seja todo-poderoso.

Além do mais, não é correto dizer que essa compreensão está em desacordo com a atração natural que tem sobre nós os indiferentes preferíveis, segundo o estoicismo antigo, como sustenta Annas. Com efeito, o que pretendemos ter sugerido aqui é que nossos papéis no todo, tal como ser filho ou ser pai, são indiferentes preferíveis. Segundo a teoria da *oikeiosis*, isto é, do apego que vamos gerando pelos membros de nossa comunidade, é natural para nós quisermos preservar essas relações e seus membros. É um passo posterior em nosso desenvolvimento moral fazer a manutenção dessas relações porque isso é o devido e apropriado para os seus membros. Ao pensar dessa forma nossa atuação, já estamos agindo com virtude e concordando com a natureza do todo cósmico, que é essencialmente estruturada desse modo.

Por último, vale notar, ainda que não tenha sido objeto de discussão aqui, que essa interpretação de Epicteto não está em desacordo com uma possível interpretação do texto de Cícero. Este texto, assim como outros que testemunham o pensamento dos antigos estoicos, é vago e pode ser interpretado de diversos modos. Justamente por isso é possível compatibilizar à visão de Epicteto. Essa é, entretanto, uma tese que precisa de maiores evidências para ser defendida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

ARRIEN. *Manuel d'Épictète*. Paris: Librairie Générale Française, 2000.

- ARRIANO FLÁVIO. *O manual de Epicteto*. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012, 3 ed.
- CÍCERO. *On Moral Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- EPICTETUS. *Discourses, Fragments, Handbook*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- EPICTETUS. *The Discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. (Books 1 and 2) Cambridge: Harvard University Press, 1946.
- EPICTETUS. *The handbook*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1983.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. *Oikeiosis and Kathekonta in Stoic Ethics*. In: SCHOFIELD, M; STRIKER, G. (ed.) *The Norms of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p.145-184.
- FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LONG, A; SEDLEY, D. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, v.1.
- MCCABE, M.M. *Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism*. In: SALLES, R. (ed.) *IN: Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p.423-444.
- RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- SALLES, R. *Oikeiosis in Epictetus*. In: VIGO, A. (ed.). *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality*. New York: Georg Olms Verlag, 2012, p.95-120.