



Phobos e Eulabeia em Epicteto

Phobos and Eulabeia in Epictetus

DOI: 10.20873/rpv8n3-86

Aldo Dinucci

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5854-4057>

E-mail: aldodinucci@gmail.com

Joelson Nascimento

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8197-5779>

E-mail: jelson.sant@hotmail.com

Resumo

Apresentaremos a concepção estoica sobre o medo para, a seguir, vermos seus desdobramentos na filosofia de Epicteto, mostrando que um dos fármacos estoicos contra o medo consiste em reavaliar as coisas indiferentes (que Epicteto reúne sob o título de coisas que não estão sob nosso encargo (*ouk eph'hemin*)) de modo a lidar com elas não com medo (*phobos*), mas com cuidado (*eulabeia*), que, como uma espécie de *eupatheia* (boa emoção) é a contrapartida racional do medo.

Palavras-chave

Estoicismo. Medo. Cuidado. Epicteto.

Abstract

We will present the Stoic conception of fear and then see its developments in Epictetus' philosophy, showing that one of the Stoic remedies against fear consists in reassessing indifferent things (which Epictetus brings together under the heading of things that are not under our control (*ouk eph'hemin*)) so as to deal with them not with fear (*phobos*) but with care (*eulabeia*), which, as a kind of *eupatheia* (good emotion), is the rational counterpart of fear.

Keywords

Stoicism. Fear. Care. Epictetus.

O medo no estoicismo

O Medo é uma emoção. E como tal, é visto como uma afecção expressa em comportamentos que mostram nossa vulnerabilidade diante daquilo que nos afeta. Isto é correto, mas insuficiente para entendermos uma gama de reações cognitivas que as emoções podem nos trazer. Por exemplo, mesmo sendo atingidos pelo mais intenso medo, podemos fugir, ficar petrificados ou enfrentar temerariamente aquilo que nos amedronta.

Sorabji fala acerca do caráter cognitivo das emoções nos estoicos, que, segundo ele, é a principal característica do *pathos* presente no pensamento antigo. Todavia, quando chegamos em Górgias, mais especificamente no *Elogio de Helena*, percebemos que as palavras que produzem medo dependem menos de uma disposição interna do que de seu poder intrínseco.

Já em Platão, nos diálogos *Laques*, *Protágoras* e *Leis* (cf. *Protágoras* 358D; *Leis* 644 C-D.), uma emoção como o medo é identificada como uma cognição, ou seja, como uma expectativa de impedir um mal.

Até aqui estamos de acordo, mas passemos ao que deve ser temido e ao que deve ser enfrentado com coragem, e certifique-se de que não tenhamos dois pontos de vista diferentes sobre isso. Deixe-me dizer-lhe nossa opinião sobre isso, e se você não concordar com isso, você deve nos instruir. Sustentamos que terríveis são as coisas que causam medo, e as que se enfrentam com segurança são aquelas que não o fazem; e o medo não é causado por males passados ou presentes, mas por males esperados: porque o medo é a expectativa do mal vindouro.¹

Para Sorabji (2010, p. 20), Platão, com isso, antecipa o conceito de *pathos* crisipiano, o qual identifica o medo com falsos juízos. Todavia, é Zenão quem fornece os fundamentos para a sua teoria ao identificar o medo com impulsos excessivos provocados por falsos juízos.

¹ ἔχε δὴ. ταῦτα μὲν γὰρ ὁμολογοῦμεν, περὶ δὲ τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων σκεψώμεθα, ὅπως μὴ σὺ μὲν ἄλλ' ἄττα ἡγῆ, ἡμεῖς δὲ ἄλλα. ἃ μὲν οὖν ἡμεῖς ἡγούμεθα, φράσομέν σοι: σὺ δὲ ἂν μὴ ὁμολογῆς, διδάξεις. ἡγούμεθα δ' ἡμεῖς δεινὰ μὲν εἶναι ἃ καὶ δέος παρέχει, θαρραλέα δὲ ἃ μὴ δέος παρέχει—δέος δὲ παρέχει οὐ τὰ γεγονότα οὐδὲ τὰ παρόντα τῶν κακῶν, ἀλλὰ τὰ προσδοκώμενα: δέος γὰρ εἶναι προσδοκίαν μέλλοντος κακοῦ... (PLATÃO, *Laques*, 1955. Versão da tradução inglesa de W. R. M. Lamb, com pequenas modificações).

Conceito de medo em Zenão e Crisipo

Da falsidade surge a perversão da mente; e desta perversão crescem muitas emoções responsáveis por sua instabilidade. Para Zenão, *pathos* é um impulso excessivo, irracional e contrário à natureza².

Conforme Zenão, o medo é: (a) um impulso excessivo (*pleonazousa horme*) de recusa (*ekklisis*), (b) um movimento irracional (*alogos kinesis*) de contração (*systole*) da alma (*eparsis*), (c) desobediência (*apeithes*) à razão, (d) perversão (*diastrophai*) da razão no sentido de se afastar dela ou da reta razão (SORABJI, 2002, p. 227). Todas essas definições expressam uma instabilidade na alma, uma desarmonia em seu movimento provocada pelo medo, cujo despertar se dá através de falsos juízos que geram impulso e contração, os quais, por sua vez, tornam-se forças independentes, não mais sujeitas ao controle da razão. Daí Zenão entender o medo como uma emoção primária relacionada com o que nos parece um mal.

O medo é uma emoção primária porque a partir dela surge outra emoção: no momento em que nos deparamos com os objetos do nosso medo, há dor. A precedência do medo pode ser explicada pelo fato dele estar ligado às expectativas do agente (LONG, SEDLEY, 1987a, p. 421). Já a dor como consequência, por sua crença atual acerca das coisas ruins experienciadas no presente:

Futuro / Presente / Objeto		
Medo	Dor	Mal aparente

(cf. TIELEMAN, 2003, p. 114).

O medo, para Zenão, surge na medida em que atribuímos falsos juízos às coisas, os quais fazem a alma ser impulsionada a se afastar (*ekkliseis*), gerando uma contração (*systole*) (DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 1110-111). Por isso, conforme Zenão, o medo descreve uma condição da alma ligada a valores adquiridos pelo agente ao longo da vida (DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 110

² ἐκ δὲ τῶν ψευδῶν ἐπιγίνεσθαι τὴν διαστροφὴν ἐπὶ τὴν διάνοιαν, ἀφ' ἧς πολλὰ πάθη βλαστάνειν καὶ ἀκαταστασίας αἴτια. ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὀρμὴ πλεονάζουσα (DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 110).

= *SVF* I, 211), os quais afetam sua disposição interna, interferindo, dessa forma, em sua ação: “assim, os estoicos dizem que é a tensão da alma que provoca o comportamento...”³

Por sua vez, Crisipo compreende que todo falso juízo já é considerado uma emoção. Por isso que, para ele, o medo, independente da contração e do impulso que o acompanha, é uma opinião recente (*doxa prospatos*) de que alguma coisa considerada má deve ser evitada, daí pensam agir corretamente aqueles que sentem a sua contração (*ESTOBEU* 2.88,22-89,3. *SVF* III. 378): “Medo é uma recusa irracional (*ἄλογος ἔκκλισις*), ou um afastamento de um perigo esperado”⁴.

Crisipo aponta dois juízos como constituintes do medo. O primeiro é o juízo acerca do que é mau, tanto no presente quanto no futuro. O segundo é o juízo acerca da ação apropriada (*kathekon*) a determinada situação. O que é julgado apropriado está no campo comportamental. No caso do medo, algo é mau e é apropriado que eu o evite. Vejamos o exemplo de Alcebíades:

Pois nos dizem que Sócrates certa vez persuadiu Alcibíades de que ele não era digno de ser chamado de humano e não era melhor do que um trabalhador braçal, apesar de seu nascimento nobre. Alcibíades então ficou muito chateado, implorando a Sócrates com lágrimas que tirasse seu caráter vergonhoso e lhe desse um caráter virtuoso. O que podemos dizer sobre isso, Cleanthes? Certamente você não diria que a circunstância que ocasionou a angústia de Alcibíades não foi realmente uma coisa ruim?⁵

Para Crisipo, a atitude de Alcebíades pode ser explicada porque o segundo julgamento que envolve uma emoção, aquele que considera uma ação apropriada em determinado momento ou situação, sempre será falso. Ao acreditar que seu caráter era ruim, Alcebíades emitiu um juízo verdadeiro⁶, mas errou ao achar que sentir as contrações perturbadoras era algo adequado (a reação correta seria melhorar o seu caráter). Por isso, em Crisipo, o segundo

³ Simplicio 'In Aristot. Categ. 'F. 68E Ed. Bas. [II, 149,25] (*SVF* II, 456). Nossa versão em português da tradução de Roberto Radice.

⁴ β' « Φόβος » δὲ ἄλογος ἔκκλισις· ἢ φυγή ἀπὸ προσδοκωμένου δεινοῦ. Andrônico, *Sobre a Paixão* I (*SVF* III.391). Tradução Long e Sedley. 1987, Vol 1, p.411. Ver também (*SVF* I, 206, 211).

⁵ quid enim dicemus, cum Socrates Alcibiadi persuasisset, ut accepimus, eum nihil hominis esse nec quicquam inter Alcibiadem summo loco natum et quemvis baiolum interesse, cum se Alcibiades adflicaret lacrimansque Socrati supplex esset, ut sibi virtutem traderet turpitudinemque depelleret– quid dicemus, Cleanthe? tum in illa re, quae aegritudine Alcibiadem adficiabat, mali nihil fuisse? (*CÍCERO, Tusculanae Disputationes*, III, 77. Tradução de Margaret Graver).

⁶ Lembremos que para Zenão apenas o caráter pode ser bom ou mau.

juízo é convertido em movimentos corporais intencionais, fazendo do impulso causa eficiente de uma ação (LONG, SEDLEY, 1987a, p. 419-423). Isso torna o medo um impulso psíquico causador de movimentos corporais voluntários que envolve um 'desejo recente' (COOPER, 1999, p. 74). Contudo, mesmo o impulso sendo o causador de uma ação, não significa que a ato seja obrigatoriamente executado imediatamente, pois alguém pode esperar o momento certo para agir conforme seu impulso. Por isso, para Crisipo, quaisquer juízos que nos levem a considerar coisas, eventos ou circunstâncias como más já são considerados impulsos excessivos e, portanto, uma emoção (COOPER, 1999, p. 459).

Como combater o medo

O medo é o resultado de interações entre os dados do mundo externo e a nossa capacidade de fornecer e expressar sentidos. Como não podemos impedir os dados sensoriais de nos atingir, podemos nos dispor internamente para emitir juízos adequados sobre eles. A principal maneira para isso passa pela reavaliação dos juízos acerca do que consideramos ser um bem ou um mal e dos juízos sobre se uma ação é ou não apropriada. Por isso, na teoria das emoções de Crisipo, o segundo juízo deve ser atacado primeiro, pois é mais fácil de ser combatido: "Crisipo, por sua vez, sustenta que a chave do consolo é livrar-se da crença de que o luto é algo justo e apropriado"⁷. Essa é uma ideia importante para Cícero, porque o método de consolação por ele proposto precisa mostrar que não apenas o segundo, mas também que o primeiro juízo seja falso. Uma maneira de fazê-lo é persuadir aquele que sofre que o que aconteceu não é um mal. Segundo Cícero, isso foi proposto por Cleantes (CÍCERO, *Disputações Tusculanas*, III, 4. 53).⁸ Já Crisipo, afirma o romano, sustenta que o objetivo do consolador é

⁷ Chrysippus autem caput esse censet in consolando detrahere illam opinio- nem maerentis, qua se officio fungi putet iusto atque debito. (CÍCERO, *Tusculanae Disputationes*, III, 76. Tradução de Margarete Graver. Para compreender essa posição de Crisipo, podemos comparar tanto o medo como as outras emoções como doenças virais. Uma vez contraído o vírus, podemos atacar apenas seus sintomas: como febre, dor de cabeça, etc. Da mesma forma se dá com as emoções: após alguém haver contraído uma emoção, encontrando-se então em estado passional, devemos não atacar o juízo de valor que o levou à emoção, mas seus sintomas. Isto é, a prescrição de como agir sobre o impulso da emoção. Na morte de um filho, por exemplo, não devemos dizer àquele que o perdeu que a morte não é um mal (o que corresponderia ao primeiro juízo), porque seria ofensivo ao enlutado. Só após a emoção amainar é que deve trabalhar na superção dos juízos que levaram ao estado passional.

⁸ Tradução de Margaret R. Graver.

livrar o consolado da crença de que uma determinada ação é apropriada.⁹ Isto é, Cícero afirma que, para Cleantes, temos de ‘atacar’ o primeiro juízo, enquanto, para Crisipo, o segundo (CÍCERO, *Disputações Tusculanas*, III, 4. 77-78)¹⁰.

O medo e suas subespécies

Diógenes Laércio nos informa que, para os estoicos, o Medo (*phobos*) é uma expectativa de um mal (DIÓGENES LAERCIO, VII, 111-114)¹¹. Suas subespécies são:

- 1- Terror (*deima*): medo causador de angústia.
- 2- Contração nervosa (*oknos*): Medo de agir.
- 3- Vergonha (*aiskhyne*): medo da desgraça.
- 4- Consternação (*ekpleksis*): medo produzido pela impressão de um acontecimento insólito.
- 5- Pânico (*thorybos*): medo com a pressão exercida pelo som.
- 6- Agonia mental (*agonia*): medo provocado por um fato ainda obscuro.

Conforme Cícero (*Disputações Tusculanas*, IV, 14-19)¹², o medo (*timor*) é uma opinião de que um mal é iminente. Suas subespécies são:

1. Preguiça (*pigritia*): medo do trabalho iminente.
2. Terror (*terror*): medo de duros ataques.
3. Vergonha (*pudor*): a vergonha é acompanhada pelo rubor, mas o terror pela palidez, tremor e ranger de dentes.
4. Susto (*timor*) Medo do mal iminente.

⁹ sunt qui non magnum malum, ut Peripatetici; sunt qui abducant a malis ad bona, ut Epicurus; sunt qui satis putent ostendere nihil inopinati accidisse, « ut Cyrenaici... » nihil mali. Outros, incluindo os peripatéticos, ensinariam que não é um grande mal. Outros ainda, por exemplo Epicuro, desviariam a atenção dos males para as coisas boas, e há ainda outros que acham suficiente mostrar que nada aconteceu contra a expectativa. (CÍCERO, *Disputações Tusculanas*, III, 4. 76. Tradução de Margaret R. Graver).

¹⁰ Tradução de Margaret R. Graver.

¹¹ Tradução de R. D. Hicks.

¹² Tradução de Margaret Graver.

5. Pânico (*pavor*): é um medo que destrói a mente.
6. Petrificação (*exanimatio*): medo que se segue ao pânico.
7. Agitação (*conturbatio*): medo que se espalha nos pensamentos de alguém.
8. Horror: (*formido*) medo duradouro.

Para Ário Dídimos (*Epítome de ética estoica*. 10b-10d)¹³, o medo é uma evitação/recusa (ἔκ-κλισις) irracional. É formado por uma opinião de que uma coisa má está se aproximando e é apropriado evitá-la. Suas subespécies são:

1. Hesitação (*oknos*): é o medo sobre uma atividade futura.
2. Angústia (*agonia*): é o medo da falha, da derrota.
3. Assombro (*ekipleksis*): é o medo de uma impressão não familiar.
4. Vergonha (*aischyne*): é o medo de perder a reputação.
5. Comoção (*thorybos*): é o medo junto com o alarido que nos incita.
6. Superstição (*deisidemonia*): é o medo dos deuses ou espíritos.
7. Pavor (*deos*): medo do terrível.
8. Terror (*deima*): medo do discurso.

O medo em epicteto

Epicteto divide tudo que existe em coisas que estão sob nosso encargo ou controle (*eph'hemin*) e coisas que não estão sob nosso encargo ou controle (*ouk eph'hemin*) (cf. EPICTETO, *Encheiridion*, capítulo 1). As primeiras, que incluem nossos juízos, impulsos e desejos, podem ser boas ou más. As segundas são indiferentes (*adiaphora*). Epicteto define as coisas sob nosso encargo como as que podemos efetivamente escolher¹⁴. De fato, podemos controlar nossos desejos e impulsos e rever nossas opiniões, isso está totalmente sob nosso

¹³ Tradução do Grego para o inglês de Arthur J. Pomeroy.

¹⁴ A ênfase nessa capacidade de escolher (o conceito de *prohairesis* que Epicteto toma de Aristóteles) é, até onde se sabe, a grande contribuição epictetiana para o estoicismo.

encargo. Entretanto, as coisas exteriores, que incluem nosso corpo, seguem leis que lhes são imanentes: os objetos do mundo seguem as leis da física; os animais, seus instintos; os demais humanos, suas próprias escolhas. Essas coisas não podem ser escolhidas por nós. São como são e ponto.

Entretanto, devemos indagar: o fato de não podermos escolher as coisas que não estão sob nosso controle implica que não devamos nos importar com elas, não as temendo nem as desejando, em suma, ignorando-as para garantir nossa paz interna a todo custo? Epicteto parece estar ciente desse tipo de questão, pois responde exatamente a ela em uma diatribe. Deixemos que ele nos fale então:

(1) Os materiais são indiferentes, mas o uso deles não é indiferente. (2) Como então alguém se manterá simultaneamente equilibrado¹⁵ e sem agitação¹⁶, simultaneamente agindo com cuidado e não ao acaso nem sendo arrastado? (3) Se imitar os jogadores de dados. Os números são indiferentes, os dados são indiferentes: então sabes qual número está para sair? Fazer uso do número que cai com cuidado e habilidade,¹⁷ eis aí a minha tarefa. (4) Do mesmo modo, portanto, o principal sobre a vida é isto: distinguir e separar as coisas e dizer: ‘As coisas exteriores não estão sob meu encargo, (5) a capacidade de escolha está sob meu encargo. Onde buscarei o bem e o mal? Nas minhas coisas’. Quanto às coisas de outrem, jamais as chames de boas ou más, benéficas ou nocivas, ou qualquer outro « nome » semelhante. (6) E então? Devo fazer uso das coisas « exteriores » de modo descuidado? De maneira alguma, pois isso, por sua vez, é um mal para a capacidade de escolha e, desse modo, contrário à natureza¹⁸. (7) Mas « devo fazer uso das coisas exteriores » simultaneamente com cuidado, porque o uso não é indiferente, simultaneamente com equilíbrio e sem agitação, porque a matéria é indiferente. (8) Pois onde há o que não é indiferente, aí não se pode ser obstaculizado nem constrangido. Onde sou obstaculizado e constrangido, a obtenção « da coisa » não está sob o meu encargo, nem « a coisa » é boa ou má, mas o uso « dela » é bom ou mau e está sob o meu encargo. (EPICTETO, *Diatribes* 2.5, intitulada ‘Como conciliar grandeza da alma e cuidado’)¹⁹.

Nessa diatribe, Epicteto introduz a noção de *material* (*Diss.* 2.5.1) para explicar o caráter das coisas indiferentes, que não estão sob nosso encargo e que não são passíveis de escolha. Esses materiais não são passíveis de escolha, como se vê no exemplo do jogo de dados (*Diss.*

¹⁵ *Eustathes*.

¹⁶ *Atarakon*.

¹⁷ *Technichos*.

¹⁸ *Para physin*.

¹⁹ Tradução de Aldo Dinucci (2019b).

2.5.3). Ao jogar um dado, nunca sabemos que número cairá, mas podemos escolher o que fazer assim que um número nos for revelado no lance de dados. Com a ação a partir do material que se nos apresenta, devemos ter todo o cuidado (*eulabeia*), pois justamente essa ação será resultado do trabalho prévio sobre nossos juízos, desejos e impulsos. O bom jogador de dados jogará com habilidade, habilidade esta conquistada pela prática do jogo. O homem de bem agirá com reflexão, reflexão esta conquistada pela prática filosófica de examinar seus juízos e desejos e suavizar seus impulsos.

Em *Diss. 2.5.7*, Epicteto adiciona uma tarefa difícil, agir com cuidado (*eulabeia*) e sem agitação, uma combinação que, Epicteto destaca, não é fácil de ser alcançada:

(9) É difícil conciliar e combinar estas coisas: o cuidado de quem se devota aos materiais e o equilíbrio de quem é indiferente a eles, mas não é impossível. (10) Do contrário, a felicidade seria impossível. É como fazemos em relação à navegação. O que me é possível? Escolher o piloto, os marinheiros, o dia, o momento propício. (11) Então, desaba uma tempestade. O que isso ainda me importa? Fiz minha parte. A tempestade é problema de outro, do piloto. (12) E também a nau afunda. O que tenho a fazer, então? Faço apenas isto: o que me é possível. Afogo-me sem temer, nem gritar, nem acusar a Deus, sabendo que é preciso « morrer », porque o que nasce também precisa morrer. Pois não sou eterno, mas humano, parte do todo como a hora é parte do dia. Pois me é preciso começar como a hora e terminar como a hora. (14) Que diferença há, para mim, de que maneira parto, se por afogamento ou por febre? Pois me é preciso partir por algum meio desses. (15) Verás fazendo isso também os jogadores de bola experientes. Nenhum deles considera a bola²⁰ como um bem ou um mal, mas algo para lançar e pegar. (16) De resto, no « lançar e no pegar a bola estão » a destreza, a habilidade, a rapidez, o *fair-play*²¹, a inteligência, de modo que eu não posso pegar a bola nem se me esticar todo, enquanto o jogador « experiente » pega a bola se eu a lançar. (17) Mas se pegamos ou jogamos a bola com agitação e medo, que tipo

²⁰ O termo é *harpaston*, *harpastum* em latim. Trata-se de versão romanizada do jogo grego *phaininda*, jogava-se com uma bola pequena, do tamanho das usadas no *softball*. Não sabemos exatamente as regras, mas, segundo relatos da Antiguidade, era um jogo bastante vigoroso e, por vezes, violento, que envolvia lançar e agarrar uma pequena bola sob os olhos de torcidas atentas e entusiasmadas. De acordo com Ateneu (*Deipnosophistes*, 1.14-15), havia dois times envolvidos no jogo, com número variável de participantes, que buscavam manter cada qual a bola sob seu comando, lançando-a de um para outro, lembrando de certa forma o *rugby* ou o futebol norte-americano. Galeno elogia o jogo como ótimo exercício físico (SINGER, 1997, p. 299-304). O termo *harpaston* é derivado do verbo *harpazo*, que significa ‘agarrar’. (Cf. MARCIAL, *Epigramas* 7.32; JULIUS POLLUX, *Onomástico*, 9.105; SIDÔNIO APOLINÁRIO, *Cartas*, 5.17.7).

²¹ O termo aqui é *eugnomosyne*, que se traduz por “bom sentimento”, “candura”, “bondade”, “nobreza de sentimentos”. Como aqui o termo se refere a uma boa qualidade de um jogador, escolhemos o termo que se aplica hoje ao comportamento “bondoso” de um jogador em campo de futebol: o *fair-play*.

de jogo será este? Como permaneceremos equilibrados? Como veremos a sequência do jogo? (EPICTETO, *Diatribes*, 2.6.2)²².

Epicteto afirma aí que harmonizar o cuidado de quem se devota aos materiais e o equilíbrio de quem é indiferente a eles é difícil, mas é ao mesmo tempo o próprio segredo da felicidade (EPICTETO, *Diss.* 2.5. 9-10). Os exemplos nos orientam o que fazer: em uma viagem marítima devemos nos concentrar naquilo que nos cabe; no mais, nada nos resta senão aceitar o destino (como no caso de fatalidades) e aceitar que cabe a outro tomar a frente e agir (como no caso da tempestade, em que não cabe ao passageiro intervir na ação do piloto, mas cabe a este bem levar a embarcação através da tormenta). Epicteto acrescenta ainda o exemplo do antigo jogo romano de bola com o qual podemos traçar uma analogia com nosso futebol. Os melhores artilheiros são aqueles que sabem se posicionar na área e têm sangue frio e habilidade para pôr a bola na rede. O pouco habilidoso nem conseguirá colocar-se no lugar certo nem, mesmo se por acaso estiver bem colocado, conseguirá marcar o gol. A bola é o material. Ela não tem valor por si dentro do jogo. Se ela se fura ou se perde, imediatamente é substituída por outra. O que importa é o que se faz com a bola em campo. Quem jogar com habilidade e frieza se distinguirá de quem jogar de outra maneira (Cf. EPICTETO, *Diss.* 2.5.15). No jogo, a bola não vale por si mesma. É, nesse sentido, indiferente.

Assim, é crucial agir corretamente diante das coisas externas, indiferentes. É preciso tanto agir do modo adequado quanto ao mesmo tempo não se deixar abalar. As coisas são ditas indiferentes porque podemos fazer um uso bom ou mal delas. Elas não determinam como agiremos, nem determinam, conseqüentemente, nossa felicidade. São como tijolos numa obra, podem servir para uma série de funções, podem ser colocados em diversas partes da construção, tudo depende da escolha do pedreiro ou do engenheiro. Se escolherem mal, construirão uma parede torta com o tijolo. As coisas indiferentes, portanto, são materiais que podem ser bem ou mal usados. Para serem usados, é preciso que as coisas que estão sob nosso controle estejam em bom estado. No caso da construção, é preciso que o engenheiro tenha um bom conhecimento de construção civil e que o pedreiro seja habilidoso e experiente. Essas

²² Tradução de Aldo Dinucci (2019b).

coisas dependem de nós, porque obter conhecimento e nos aperfeiçoar é algo que podemos escolher. E da mesma forma que o bom engenheiro poderá edificar uma boa construção em qualquer terreno, por pior e mais instável que ele pareça, assim também o que progride poderá viver bem sob qualquer circunstância. Mas só fará isso se fizer bom uso das coisas que não lhe são dadas escolher. Epicteto desenvolve ainda mais este tema na diatribe 2.6 (Sobre a indiferença):

(1) A condicional é indiferente²³. O juízo sobre a condicional não é indiferente, mas é ou ciência ou opinião ou engano²⁴. Do mesmo modo, (2) a vida é indiferente, o uso da vida não é indiferente. Então não vos torneis descuidados quando alguém vos disser que também o uso é indiferente. Nem, quando alguém vos exortar para o cuidado, (2.3) vos torneis abjetos e admiradores dos materiais. Mas é bom também conhecer a própria qualificação²⁵ e a própria força, de modo que, nas coisas nas quais não estás qualificado, mantenha silêncio e não te irrites se (2.4) outros forem melhores que tu nelas²⁶.

Epicteto tem claramente em vista a crítica comum, que já circulava na Antiguidade e se trata, na verdade, de uma incompreensão da doutrina estoica, que, se as coisas são indiferentes, não devemos nos importar com elas, pois se o fizermos, seremos tomados seja pelo medo, seja pelo desejo. Mas Epicteto destaca que, embora não devamos temê-las nem desejá-las, devemos bem usá-las com cuidado. Ora, o cuidado (*eulabeia*) é, segundo os estoicos, justamente a contrapartida racional do medo (*phobos*):

Os estoicos dizem existirem três boas emoções (*eupatheia*): alegria (*kara*), cuidado (*eulabeia*) e vontade (*boulesis*). A alegria é oposta ao prazer pois consiste em uma expansão racional da alma. O cuidado se distingue do medo por ser uma contração racional. Daí se segue que o humano sábio não será medroso (*phobesesthai*), mas sim cuidadoso (*eulabesesthai*). Os estoicos ainda afirmam que a vontade é diferente do apetite, pois consiste em uma expansão racional ou um desejo racional. Assim como de certas paixões resultam subespécies, o mesmo acontece com as *eupatheias*. Da vontade resultam a bondade (*eunoia*), generosidade (*eumeneia*), cordialidade (*aspasmos*) e afeto (*agape*). Da prudência resultam o respeito (*aidô*) e a pureza (*agneiai*). Da

²³ Epicteto refere-se à proposição condicional, sobre a qual muito se discutia na Antiguidade (Cf. DINUCCI *et al*, 2016).

²⁴ Epicteto elenca aqui os graus de conhecimento. Cf. nota à frente. Opinião aqui traduz *doxa*.

²⁵ “Qualificação” traduz *paraskeuo*, que comumente traduzimos por “constituição natural”. Aqui, vertemos por “qualificação” para uniformizar com *paraskeusasai*, infinitivo aoristo do verbo *paraskeuazo*, que ocorre algumas palavras depois e que significa primariamente “preparar-se”.

²⁶ Tradução de Aldo Dinucci (2019b).

alegria resultam o deleite (*terpsis*), a sociabilidade ou alegria de uma festa (*euphrosyne*) e a animação (*euthymia*) (DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 116)²⁷.

Assim, realizando corretamente a distinção entre as coisas que estão ou não sob nosso controle e retirando das externas (que não estão sob nosso controle) o valor por si, não as desejaremos nem as temeremos, mas lidaremos com elas como materiais, usando-as, conseqüentemente, com cuidado (*eulabeia*):

(2.6.24) Lembra apenas daquela distinção segundo a qual se dividem as tuas coisas e as que não são tuas, de modo que (2.6.25) jamais reclames o que é de outrem. Tribunal e prisão são cada qual um lugar, um elevado, outro baixo. (2.6.26) Mas a capacidade de escolha será a mesma em cada um desses lugares se quiseses mantê-la a mesma. E, então, seremos imitadores de Sócrates, quando pudermos escrever peãs²⁸ na prisão. (2.6.27) Mas como estamos agora, vê o que suportamos se, na prisão, alguém nos disser “Queres que te leia peãs?”. “Por que me importunas? Não conheces os meus males? Pois me é possível entre tais males « escutar peãs? ». “Em quais males?”. “Estou a ponto de morrer”. Mas os demais humanos são imortais?²⁹

Referências

- ÁRIO DÍDIMO. *Epitome of stoic ethics*. Tradução de Arthur J. Pomeroy. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.
- ARISTÓFANES. Cavaleiros. Trad. Jeffrey Henderson. Harvard: Loeb, 1998.
- ARISTÓTELES. *Art of Rhetoric*. Trad. J. H. Freese. Harvard: Loeb, 1926.
- ATENEU. *Deipnosophistes*. Trad. S. Douglas Olson. Harvard: Loeb, 2010.
- CÍCERO. *Das Leis*. Trad. Clinton W. Keyes. Harvard: Loeb, 1928.
- CÍCERO. *On the Nature of the Gods. Academics*. Trad. H. Rackham. Harvard: Loeb, 1933.
- CÍCERO. *On the orator. On fate. Stoic Paradoxes. Divisions of oratory*. Trad. H. Rackham. Harvard: Loeb, 1942.
- CÍCERO. *On the Emotions: Tusculanae Disputationes 3 and 4*, Translated and with Commentary by Margaret Graver. The University of Chicago Press, Ltd., London, 2002.
- CÍCERO. *Tusculan Disputations*. Trad. J. E. King. Harvard: Loeb, 1927.
- COOPER, J. M. The relevance of moral theory to moral improvement in Epictetus. In: MASON, A.; SCALTSAS, T. (ed.). *The Philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press, 2007. p. 16.

²⁷ Tradução de H.D. H.D. Hicks. (Ver DINUCCI, 2019).

²⁸ Peã (do grego *paian*): hino sacro dedicado a Apolo. No texto que segue, Epicteto parece referir-se à passagem do diálogo platônico (provavelmente apócrifo) Axíoco na qual Sócrates diz que a vida é um efêmero exílio que se deve celebrar com peãs, e que mostrar-se fraco e resistente ao ser arrancado da vida é algo indigno de um humano racional (*Axíoco*, 365b). Diógenes Laércio menciona o que seriam os dois primeiros versos da peã composta por Sócrates na prisão: “Saudemos o nobre casal Apolo, senhor de Delos, e Ártemis” (Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, 5.42).

²⁹ Tradução de Aldo Dinucci (2019b).

- COOPER, J. M. Reason and Emotion: *Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press: New Jersey, 1999.
- DINUCCI, A. A relação entre virtudes e vícios e paixões boas e más no estoicismo. IN: Prometeus, n. 30, 2019.
- DINUCCI, A. *Epicteto, Diatribes 2.1 a 2.6*. IN: Prometeus, n. 29, 2019.
- DINUCCI, A.; JULIEN, A. *Epicteto: testemunhos e fragmentos*. São Cristóvão: EdiUFS, 2009.
- DINUCCI, A.; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 2014.
- DINUCCI, A.; DUARTE, V; ET ALII. *Introdução à lógica proposicional estoica*. São Cristóvão: EdiUFS, 2016.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers, VolumeS I, II*. Trad. R. D. Hicks. Harvard: Loeb Classical Library, 1925.
- DOBBIN. *Epictetus Discourses book I*. Oxford: Clarendon, 2008.
- ESTOBEU. *Florilegium*, v. I e II. Ed. Augustus Meineke. Lipsiae: Taubner, 1855.
- HARD, R. *Epictetus: Discourses, Fragments, Handbook*. Oxford: Oxford Worlds Classics, 2014.
- JÚLIO POLLUX. *Onomástico*. Trad. Guilieumus Dindorfius. Lipsiae: Libraria Kuehniana, 1824.
- LONG, G. *The Discourses of Epictetus, with the Enchiridion and Fragments*. Londres: George Bell & Sons, 1877.
- LONG & SEDLEY. *Hellenistic Philosophers*, vol I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a.
- LONG & SEDLEY. *Hellenistic Philosophers*, vol II. Cambridge: Cambridge University Press, 1987b.
- MARCIAL. *Epigramas*. Trad. Shackleton Bailey. Harvard: Loeb Classical Library, 1993.
- MARCO AURÉLIO ANTONINO. *Marcus Aurelius*. Trad. C. R. Haines. Harvard: Loeb Classical Library, 1916.
- OLDFATHER. W. A. *The Discourses as reported by Arrian (Books I, II, III & IV); Fragments; Encheiridion*. Cambridge: Loeb, 2000.
- PLATÃO. *Axioco*. Trad. Jackson P. Hershbell. Nova Iorque: Scholars' Press, 1981.
- PLATÃO. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Trad. H. N. Fowler. Harvard: Loeb Classical Library, 1914.
- PLATÃO. *Republic*, Tradução de P. Shorey. Harvard: Loeb Classical Library, 1930-1935. V. 1-2.
- PLATÃO. *Laches*, Vol. 8 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1955.
- RADICE, Roberto. *Stoici antichi: tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2002.
- SCHENKL, H. *Epictetus Dissertationiones Ab Arriani Digestae*. Stuttgart, Taubner, 1965.
- SCHWEIGHAUSER. *Epicteteae Philosophiae Monumenta*. 3 vol. Leipsig: Weidmann, 1800.
- SÊNECA. *Epistles, Volume I, II, III*. Trad. R. M. Gummere. Harvard: Loeb Classical Library, 1917-1925.
- SÊNECA. *Moral Essays, Volumes I, II, III*. Trad. J. W. Basore. Harvard: Loeb Classical Library, 1923.
- SHAKESPEARE. *Macbeth*. Nova Iorque: Simon & Schuster, 2003.
- SIHVOLA, J., ENGBERG-PEDERSEN, Troels, *Introduction*, in *the Emotions in Hellenistic Philosophy*, Kluwer Academic Publishers: 2010.
- SORABJI, R. *Emotion and peace of mind*. Oxford: Oxford press, 2010.
- SORABJI, R. Perceptual Content in the Stoics. (1990). *Phronesis*, vol. XXXV/3, p. 307-314. <https://doi.org/10.1163/156852890X00213>.
- SORABJI, R. *Zeno and Chrysippus on emotion*. IN: *Zeno of Citium and His Legacy*. The Philosophy of Zeno. Theodor Scaltzas (ed.). Lanarca: The Municipality of Larnaca, 2002.

- TIELEMAN, T. *Chrysippus on affections*, vols 1 & 2. Leiden: Brill, 2003.
- SIDÔNIO APOLINÁRIO. *Cartas*. Trad. W. B. Anderson. Harvard: Loeb Classical Library, 1936.
- SINGER, P. *Galen: selected Works*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- SOUILHÉ, J. *Epicteto, Entretiens. Livre I*. Trad. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- KANNICHT, R. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Nova Iorque: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- VIRGÍLIO. *Geórgicas*. Trad. Theodore Chickering Williams. Harvard: Harvard University Press, 1914.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 1, 2, 3: Zeno or Zenonis Discipuli*. Berlim: De Gruyter, 2005.
- XENOFONTE. *Cyropaedia*. Trad. Miller, Walter. Harvard: Loeb Classical Library, 1914.
- XENOFONTE. *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. Trad. E. C. Marchant; O. J. Todd. Harvard: Loeb Classical Library, 1923.
- ZUFFERLI, C. ET ALII. *Grande Dicionário Etimológico da Mitologia Grega multilingue On Line*. 2. 2013. Disponível em 02/06//2018 em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/409973/mod_resource/content/2/demgol_pt.pdf

Recebido em: 13-08-2023
Aprovado em: 22-10-2023

Aldo Dinucci

Professor titular do Departamento de Filosofia da UFES. Doutor em filosofia pela PUC-RJ. Pesquisador Honorário da Universidade de Kent (UK)

Joelson Nascimento

Professor efetivo do Instituto Federal de Sergipe. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia; Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Pesquisador do Viva Vox (Grupo de Pesquisa em Filosofia Clássica da Universidade Federal de Sergipe) e do GPSET (Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Sociedade e Políticas públicas do Instituto Federal de Sergipe).