

Cosmópolis

mobilidades culturais às origens do pensamento antigo

**Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho
e Delfim Leão
(coords.)**

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

KOINONIA CÓSMICA E ANTROPOLÓGICA EM EPICETETO [Cosmic and anthropological *koinonia* in Epictetus]

ALDO DINUCCI (aldodinucci@gmail.com)

Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq, Membro do Archai/Brasil

Sócrates dizia:

–O que desejais ter: as almas dos racionais ou dos irracionais?”

–Dos racionais!

–De quais deles? Dos sãos ou dos viciosos?

–Dos sãos.

–Por que então não as buscais?

–Porque nós as possuímos!

–Por que então brigais e mantendes disputas?

Epicteto (fragmento 27 - Marco Aurélio, 11, 39)

Resumo: No presente trabalho, tomaremos, como hipótese de trabalho, a tese de Bonhöffer, segundo a qual Epicteto é fundamentalmente ortodoxo em seu estoicismo, aplicando-a especificamente ao caso da doutrina estoica da *oikeiosis*. Partindo do conceito de *koinonia*, faremos uma breve apresentação daquela doutrina através de dois textos antigos representativos sobre o tema: o presente no livro 3 do *De Finibus*, de Cícero; e o tratado *Elementos de Ética*, de Hiérocles. A seguir, voltar-nos-emos aos textos de Epicteto, analisando as várias ocorrências do termo *koinonia*, buscando mostrar a conexão desse conceito com a doutrina ortodoxa da *oikeiosis*. Tal exercício nos será útil, entre outras coisas, para mostrar que o duplo parentesco relativamente ao ser humano, ao qual Epicteto se refere, não implica adesão do filósofo ao platonismo, mas antes se explica pelo desdobramento da *oikeiosis* no ser humano.

Palavras-chave: Epicteto; Estoicismo; *oikeiosis*

Abstract: In this paper, we will take, as a working hypothesis, the thesis of Bonhöffer, according to which Epictetus is fundamentally orthodox in his Stoicism, applying it specifically to the case of the Stoic doctrine of *oikeiosis*. Starting with the concept of *koinonia*, we will briefly outline the *oikeiosis* doctrine using two representative accounts of it from Antiquity: Cicero, *De Finibus* 3, and Hierocles' *Elements of ethics*. After that, we will return to Epictetus' texts, analyzing the various occurrences of the term *koinonia*, in order to show the connection of this concept with the orthodox doctrine of *oikeiosis*. Such an exercise will be useful, among other things, to show that the double kinship of the human being, to which Epictetus refers, does not imply adherence of the philosopher to Platonism, but rather that it is explained by the unfolding of *oikeiosis* in the human being.

Keywords: Epictetus. Stoicism. *oikeiosis*

1. *KOINONIA* ANTROPOLÓGICA E *OIKEIOSIS*:

Cícero, em sua visão panorâmica da filosofia estoica, no *De Finibus*, diz-nos que, para o Pórtico, do fato de que “ninguém deseje passar a vida em plena solidão, nem mesmo com infinidade e abundância de prazeres, facilmente se depreende que somos nascidos para a comunhão (*coniunctio*), para a congregação (*congregatio*) e para a comunidade natural (*naturalis communitas*)”¹. O mesmo Cícero, no *De legibus*, observa que, para conhecer a fonte das leis e do direito, é preciso, entre outras coisas, conhecer que comunhão há entre deuses e humanos e que sociedade natural (*naturalis societas*) há entre eles². E acrescenta que, da mesma forma que a amizade deve ser cultivada por si mesma, assim também a sociedade, a igualdade e a justiça entre os humanos devem ser cultivadas por si mesmas³.

Cícero, no *De Finibus*, afirma que, para os estoicos, tal comunidade entre os humanos tem sua origem na afeição, criada pela natureza, dos pais pelos filhos⁴, o que pode ser constatado pela observação de que os corpos humanos são naturalmente constituídos para a procriação e, conseqüentemente, para a criação amorosa dos filhos, fato que pode ser observado mesmo em outros animais que criam seus filhotes.

Após dizer isso, Cícero dispõe os impulsos para o estabelecimento de laços afetivos e para a comunidade no mesmo âmbito de nossa repulsa à dor: “do mesmo modo que, por natureza, temos aversão à dor, assim parece sermos impulsionados pela própria natureza para amarmos aqueles que geramos”⁵.

Essa comunidade naturalmente estabelecida, por sua vez, faz com que os humanos ajam não só egoisticamente, mas também comunitariamente, do que segue que o ser humano é naturalmente apto para o intercurso social (*coetus*), para a associação (*concilia*), para a civilidade (*civitas*)⁶.

Como, conforme dissemos, Cícero se propõe nesse texto a oferecer uma visão panorâmica sobre o estoicismo, podemos supor que essa era a doutrina estoica ortodoxa por volta do século I a. C. Como não se tem notícia de que tal doutrina tenha sofrido modificações substanciais desde Crisipo, podemos afirmar que se trata de doutrina estoica ortodoxa genuína, razão pela qual essas citações de Cícero são encontradas no volume referente a Crisipo no *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

¹ Cícero: *De Finibus*, 3.65 (= *Stoicorum Veterum Fragmenta* 3.342): *Quodque nemo in summa solitudine vitam agere velit ne cum infinita quidem voluptatum abundantia, facile intellegitur nos ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos.*

² Cícero, *De Legibus*, 1.16: [...] *Quae sit coniunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos. His enim explicatis, fons legum et iuris inueniri potest.*

³ Cícero, *De Legibus*, 1.18.49 (= *Stoicorum Veterum Fragmenta* 3.43).

⁴ Cícero, *De Finibus*, 3.19.62: *Pertinere autem ad rem arbitrantur intellegi natura fieri ut liberi a parentibus amentur. a quo initio profectam communem humani generis societatem persequimur.*

⁵ Cícero, *De Finibus*, 3.19.62: *Quare <ut> perspicuum est natura nos a dolore abhorrere, sic apparet a natura ipsa, ut eos, quos genuerimus, amemus, inpelli.*

⁶ Cícero, *De Finibus*, 3.19.64: *Itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates.*

Entretanto, a partir do tratamento da questão feito pelo estoico Hiérocles, em seu tratado *Elementos de Ética*, podemos verificar que essa concepção acerca da *koinonia* se manteve praticamente inalterada desde Crisipo e através do estoicismo romano. Pouco sabemos sobre Hiérocles Estoico, mas uma citação de Aulo Gélío⁷, que declara ser Hiérocles seu contemporâneo, permite-nos saber que viveu no século 2 d.C. Um substancial fragmento de trezentas linhas da obra *Elementos de Ética* foi encontrado, em 1901, num papiro, em Hermópolis Magna⁸. Nesse papiro, vemos em detalhe como, para os estoicos, o impulso para a *koinonia*, estabelecido pela natureza, faz parte da *oikeiosis*⁹ humana. Tal afirmação já pode ser inferida da exposição de Cícero, que, como vimos, nos diz que o impulso natural para a *koinonia* é da mesma natureza que nosso impulso natural para evitar o que é doloroso e que a *koinonia* se desenvolve a partir do amor paternal impulsionado pela natureza. Entretanto, Hiérocles nos permite ver em profundidade como isso se dá.

Ora, para os estoicos, a *oikeiosis* é o processo pelo qual o vivente sensível torna familiar e próprio primeiramente a si mesmo e depois seu entorno imediato. No caso do ser humano, essa “familiarização” ou “apropriação” (termos pelos quais podemos traduzir *oikeiosis*) pode chegar a abraçar a humanidade inteira, partindo da percepção de si no momento inicial de vida pós-parto. Como nos diz Hiérocles¹⁰, é no nascimento que a natureza do embrião dos animais se torna mente (*psyche*)¹¹, pois os animais percebem a si mesmos desde o primeiro momento após o nascimento¹². E isso porque:

(1) O animal percebe a si mesmo, já que possui (1.1) ciência de seus membros¹³, (1.2) de seus meios de defesa¹⁴, (1.3) de seus pontos fortes e fracos¹⁵ e (1.4) da ameaça que representam outros animais¹⁶.

⁷ Aulo Gélío, *Noites Áticas*, 1.9.5.8. Aulo Gélío (125 - 180): jurista, escritor e gramático latino.

⁸ Cidade do Egito Antigo. Suas ruínas localizam-se a cinquenta quilômetros da atual Mallauí.

⁹ Para uma discussão detalhada sobre o conceito estoico de *oikeiōsis*, cf. Radice 2000. Quanto a outros textos importante da Antiguidade que fazem referência à doutrina da *oikeiosis*, cf. Porfírio, *De abstinentia* 3.19-20; Sêneca, *Cartas a Lucílio* 121, 5-21; 23-24.

¹⁰ Hiérocles, *Elementos de Ética*, 1.30-37. Seguimos aqui a formalização dos argumentos de Hiérocles proposta por Ramelli 2009: xxx-xxxii.

¹¹ Para o Pórtico, o que caracteriza a *psyche* animal é a percepção (*aisthesis*) e o impulso (*horme*). A percepção desempenha papel fundamental na primeira apropriação (*proton oikeion*), que podemos chamar de “apropriação de si”.

¹² Hiérocles, *Elementos de Ética*, 1.35: “Não se deve ignorar que o animal imediatamente após ser gerado percebe a si mesmo”.

¹³ Hiérocles, *Elementos de Ética*, 1.51-2.3.

¹⁴ Hiérocles, *Elementos de Ética*, 2.3-18.

¹⁵ Hiérocles, *Elementos de Ética*, 2.18-3.19.

¹⁶ Hiérocles, *Elementos de Ética*, 3.19-52.

(2) Essa percepção é contínua¹⁷, pois (2.1) é constante a interação entre corpo e alma¹⁸ e (2.2) tal percepção prossegue ininterrupta mesmo durante o sono¹⁹.

(3) O nascimento marca o início da percepção de si mesmo²⁰; (3.1) pois da percepção de algo exterior necessariamente decorre a percepção de si mesmo²¹ e (3.2) nada precede a percepção de si mesmo²². Em outros termos, a percepção de algo externo, que ocorre logo após o nascimento, é simultânea à percepção de si mesmo como algo distinto do objeto observado.

A partir disso pode-se concluir que os animais tornam-se familiarizados consigo mesmos (*oikeioutai heautoi*) e com sua constituição (*systasis*) desde o momento do nascimento²³.

Além disso, (4) passam a apreciar naturalmente a representação que tem de si mesmos²⁴ e (5) sempre buscam preservar-se²⁵.

Adiante, após uma lacuna no texto, Hiérocles afirma haver quatro tipos de *oikeiosis* nos animais adultos²⁶: (a) *oikeiosis eunoetike* (pela qual o animal torna-se bem-disposto para consigo mesmo); (b) *oikeiosis sterktike* (“apropriação por afeição”), pela qual o animal se apropria amorosamente daqueles que lhe são próximos por laços de estirpe, a começar pelos filhos²⁷; (c) *oikeiosis hairetike* (“apropriação por escolha dos bens racionais”), pela qual o ser humano busca as ações apropriadas (*ta kathékonta*) e os bens morais (as excelências); (d) *oikeiosis eklektike*, que é a versão genérica da anterior, aplicável a todos os animais²⁸, pela qual cada animal seleciona as coisas externas que propiciam sua preservação. Como observa Ramelli²⁹, não se trata de diferentes apropriações, mas diferentes aspectos, diferentes desdobramentos do mesmo processo de apropriação relativamente a tipos distintos de objetos (i.e. o próprio animal, outros animais, objetos externos, filhos e parentes, etc.), processo que tem como fim a realização da natureza individual.

O restante do texto do tratado de Hiérocles é lacunoso, mas, a partir daqui, já podemos estabelecer a ligação entre o relato de Cícero sobre a *koinonia* apresentado acima, pelo qual o amor parental é posto como fundamento da comunidade humana.

¹⁷ Hiérocles, *Elementos de Ética*, 3.54-56.

¹⁸ Hiérocles, *Elementos de Ética*, 3.56-4.53.

¹⁹ Hiérocles, *Elementos de Ética*, 4.53-5.38.

²⁰ Hiérocles, *Elementos de Ética*, 5.43-52.

²¹ Hiérocles, *Elementos de Ética*, 5.52-6.10.

²² Hiérocles, *Elementos de Ética*, 6.10-24.

²³ Hiérocles, *Elementos de Ética*, 6.49-53; 7.48-50.

²⁴ Hiérocles, *Elementos de Ética*, 6.24-49.

²⁵ Hiérocles, *Elementos de Ética*, 6.53-7.48.

²⁶ Hiérocles, *Elementos de Ética*, 9.1- 10: *hoti de he men pros heauto eunoetike, sterktike de he suggestenike*.

²⁷ Hiérocles, *Elementos de Ética*, 9.6: “De modo amoroso nos apropriamos de nossos filhos”.

²⁸ Cf. Ramelli 2009: 61.

²⁹ Idem, *ibidem*.

Sinteticamente, podemos assim apresentar o que chamaremos dos cinco desdobramentos da humana *oikeiosis*:

Proton oikeion: a apropriação de si, que ocorre a partir da percepção de si mesmo logo após o nascimento.

Oikeiosis eunoetike: o despertar dos impulsos de amor por si mesmo e de autopreservação.

Oikeiosis eklektike: o surgimento do impulso para a seleção do que conduz à autopreservação.

Oikeiosis sterktike: o despertar do impulso para a criação de laços afetivos entre pais e filhos, o que constitui a base para a *koinonia* entre os humanos.

Oikeiosis hairetike: o surgimento dos impulsos morais no ser humano pelos quais se buscam os bens morais.

Um famoso fragmento que nos chegou de Hiérocles, preservado por Estobeu³⁰, fala dos círculos concêntricos da afetividade humana: o primeiro é aquele do próprio pensamento (*diannoia*), do nosso corpo e de tudo que lhe é útil; o segundo é aquele que circunscreve nossos pais, irmãos, esposa e filhos; o terceiro, aquele de nossos tios e tias, avôs e avós, sobrinhos e primos; o quarto, aquele que agrega todos os nossos parentes; o quinto, o relativo ao demo; o sexto, o da tribo, da cidade, da etnia; o sétimo, aquele que engloba todos os humanos. Hiérocles observa que é preciso um esforço para que a apropriação siga até o último círculo, pois, por natureza, a apropriação por afeição é mais intensa até o segundo círculo.

KOINONIA ANTROPOLÓGICA E DIVINA EM EPICTETO

Voltemo-nos agora para Epicteto. A primeira referência à comunidade nas *Diatribes* ocorre em 1.1.9, através do termo *koinonos* (“companheiro”). Diz-nos Epicteto: “Pois, estando nós sobre a terra, e tendo sido unidos a tais corpos e a tais companheiros, como seria possível, em relação a isso, não ser entravado pelas coisas externas?” Aqui Epicteto trata tanto da *koinonia antropológica* quanto da comunidade do corpo humano com os demais corpos. De fato, em Epicteto, o ser humano é concebido a partir de duas diferentes perspectivas, pelo que se divide entre duas comunidades, em um duplo parentesco. Como Epicteto nos diz em *Diatribes* 1.3.3:

[...] Dois elementos foram misturados em nossa gênese: o corpo, em comum com os animais, e a razão e a inteligência, em comum com os Deuses. Alguns inclinam-se para o primeiro parentesco, que é desafortunado e mortal. Alguns poucos, para o divino e bem-aventurado. Já que é necessário que todo e

³⁰ Estobeu, *Antologia*, 4.84.23. Cf. 4.27.23 = 4.671.3 – 673.18 Wachsmuth e Hense. Trata-se de fragmento do tratado intitulado *Como devemos nos comportar em relação aos nossos parentes?*

qualquer homem use cada coisa segundo o que supõe sobre ela, <é necessário que> aqueles poucos que pensam ter nascido tanto para a confiabilidade e para a dignidade quanto para a precisão no uso das representações nada sórdido ou abjeto suponham sobre si mesmos. Os muitos pensam o contrário. “O que sou? Um mísero homenzinho” e “Sou um desgraçado pedaço de carne”. (6) És desgraçado, mas possuis também algo que é melhor que o pedaço de carne. Por que abandonas o melhor e te agarras à carne? (Epicteto, *Diatribes* 1.3.3-5)

Vemos aqui que Epicteto parecer se inclinar ao platonismo, o que, como veremos, não é o caso. Epicteto afirma no ser humano uma dupla natureza: a do corpo (em comum com os demais animais) e a divina. Epicteto afirma também que aqueles que se inclinam ao primeiro parentesco perdem valor perante si mesmos, ao contrário dos que se inclinam para o segundo e divino parentesco. Epicteto nos diz em que consiste precisamente a distinção entre as duas naturezas do ser humano em *Diatribes* 1.6.12-13:

E então? Essas coisas vêm à existência unicamente por nossa causa³¹? Muitas, das quais o animal racional tem em especial necessidade, o são, mas muitas outras descobrimos que são comuns a nós e aos <animais> irracionais. Então estes últimos compreendem as coisas que acontecem? De modo algum. Pois uma coisa é o uso e outra é a compreensão. Deus tem necessidade dos <animais> que usam as representações e de nós que compreendemos o uso.

Nessa passagem Epicteto especifica essa diferença: os animais irracionais usam as representações, enquanto os humanos compreendem o uso das representações. Essa distinção supõe dois tipos de apropriação que vimos acima: os animais usam suas representações de modo a selecionar as coisas que favorecem sua autopreservação (*oikeiosis eklektike*), enquanto aos humanos cabe algo mais, a *oikeiosis hairétique* (apropriação por escolha racional dos bens). Por meio desta, o ser humano busca as ações apropriadas (*ta kathekonta*) e os bens morais (as excelências). Então, podemos dizer, o ser humano que se inclina para o seu lado animal perde sua dimensão moral, não conseguindo se apropriar de modo ético da realidade que o cerca. Em outras palavras, ao não desenvolver seu caráter racional e moral, reduz-se a um animal irracional que simplesmente busca a autopreservação.

Se, por um lado, nada há de errado quanto ao fato de o animal agir assim (visto que isso é determinado por sua própria natureza), por outro, o ser humano, ao limitar-se a esse estágio da *oikeiosis*, deixa de realizar a sua própria natureza. Como diz Epicteto no complemento de uma passagem citada acima:

³¹ Epicteto acabara de referir-se às funções e operações mentais, pelas quais as representações (*phantasiai*) são armazenadas e catalogadas.

Em razão desse parentesco, <alguns> homens, ao se inclinarem <para a carne>, tornam-se semelhantes aos lobos, desleais, traiçoeiros e nocivos. Outros, <tornam-se> como os leões: agrestes, bestiais e selvagens. Mas muitos de nós <tornam-se> raposas e, assim, o que há de não-afortunado entre os animais. (8) Pois que outra coisa é um homem malévolos e ofensivo senão uma raposa ou algum outro <animal> mais não-afortunado e abjeto? Então vigiai e tomai cuidado: não proveis ser algum desses animais não-afortunados”. (*Diatribes* 1.3.7³²)

Vê-se que Epicteto afirma que o ato de inclinar-se para o parentesco da carne torna o ser humano agreste (selvagem), desleal, traiçoeiro, ao contrário do ser humano que se inclina ao parentesco divino, que se torna confiável e digno. No texto acima, “digno” traduz *aidemon*, “leal” traduz *pistos*: são, como se vê, qualidades morais que concorrem para a sociabilidade do indivíduo, enquanto a deslealdade, o caráter traiçoeiro e nocivo, a selvageria concorrem para o contrário³³. Pode-se concluir daí que o ser humano que pende para a sua natureza racional se inclina também para a sociabilidade, e dá-se o contrário para quem pende para a carne.

Além disso, o ser humano que se inclina para a natureza racional abre para si a possibilidade de tornar-se cosmopolita, cidadão do Cosmos. De fato, é exatamente isso que Epicteto nos diz adiante em *Diatribes* 1.9.5:

(1) Se são verdadeiros os ditos dos filósofos sobre o parentesco dos Deuses e dos homens, que outra coisa resta aos homens que <repetir> o dito de Sócrates, que, quando se lhe perguntava de que país era, jamais se dizia ateniense ou coríntio, mas cidadão do Cosmos. (2) Por que dizes tu mesmo ser ateniense e não unicamente declaras em que canto do mundo o teu pequeno corpo foi lançado ao nascer? (3) Não é evidente que chamas a ti mesmo de ateniense ou coríntio em razão do que é mais importante e que encompassa não somente este mesmo canto, mas também toda a tua família e, em suma, a estirpe da qual teus antepassados descenderam até chegar a ti? (4) Portanto, por que não chama a si mesmo de cidadão do Cosmos quem entendeu a administração do Cosmos e aprendeu que “O

³² Cf. *Diatribes* 2.10.13 ss. A apropriação ética do mundo implica a ação conveniente em relação a cada coisa do mundo. No *Encheiridion*, Epicteto contrasta a *oikeiosis eklektike* (que visa somente a busca do que favorece a autopreservação) com a *oikeiosis hairetike* (que visa à obtenção dos bens morais) no capítulo 36, quando diz: “Assim como “É dia” e “É noite” possuem pleno valor quando em uma proposição disjuntiva, mas não em uma conjuntiva, assim também tomar a maior parte <da comida> tem valor para o corpo, mas não o valor comunitário que é preciso observar em um banquete. Quando então comeres com alguém, lembra-te de não veres somente o valor para o corpo dos pratos postos à tua frente, mas que também é preciso que guardes o respeito para com o anfitrião”.

³³ Evidentemente Epicteto não está julgando moralmente os animais, pois estes, por natureza, não são morais nem racionais.

maior, mais importante e mais universal sistema de todos <é o composto> pelos homens e por Deus, do qual foram lançadas as sementes que geraram não somente meu pai e meu avô, mas todas as coisas que surgiram e cresceram sobre a terra, principalmente os seres racionais, (5) porque somente estes por natureza formam uma comunidade com Deus, entrelaçados pela razão em uma vida em comum”³⁴?

Vemos assim Epicteto afirmar que, quando reconhece seu parentesco com Deus, o ser humano obtém a cidadania do Cosmos, como Sócrates. O reconhecimento desse parentesco implica a compreensão do mundo como um grande sistema composto por Deus e pelos humanos, todos tendo uma vida em comum através da razão. O ser humano se vê então como filho de Deus e partícipe dessa comunidade cósmica.

Aqui cabem algumas considerações: primeiro, nada há de místico nas palavras de Epicteto. Não se trata de entrar em comunhão com um Deus sobrenatural e nele perder sua individualidade, indo além da razão (o que caracteriza a experiência mística cristã), mas antes compreender, pela razão, que o mundo é uma grande comunidade governada por Deus de modo racional. Segundo, seria um equívoco compreender esse Deus do qual fala Epicteto como um Deus pessoal, como o cristão. Como é bem sabido, os estoicos retomam a noção heraclítica de *Logos*, princípio diretor do real (e por isso identificado com Zeus), lei que orienta o surgimento, o desaparecimento e as transformações de todas as coisas do mundo e também princípio físico da realidade (o fogo). Como as mutações do real ocorrem de acordo com uma medida, o *Logos*, estabelecedor dessa medida, é racional. Essa razão é inerente ao próprio mundo, visto ser também corpórea. É o *Logos*, dessa forma, a própria Natureza (*Physis*) em três sentidos principais: a razão que governa o real, a lei que rege o fluxo das coisas e o princípio corpóreo e elementar de toda a realidade. Para os estoicos, seguir a natureza significa seguir essa razão universal na medida do humanamente possível, modelando e abraçando a instância humana do *Logos* universal, a nossa faculdade diretriz – isto é: a humana razão.

Mas, podemos indagar, por que Epicteto refere-se a esse *Logos* corpóreo como pai dos humanos?

Em primeiro lugar, é preciso notar que Epicteto está, através de seu discurso dirigido aos seus alunos, buscando fazer com que se conectem afetivamente à esfera que engloba os humanos, Deus e, portanto, o mundo como um todo, comunidade que, como vimos acima³⁵, é citada por Cícero como a própria fonte das leis e do direito. Assim, para Epicteto, os laços afetivos humanos podem

³⁴ Quanto ao texto entre aspas na citação, Oldfather (p. 65, n. 32) crê ser essa uma citação de Posidônio (Cf. Diógenes Laércio, 7.138).

³⁵ Cícero, *De Legibus*, 1.16.

englobar desde o ser humano que, por ter afeto por si mesmo, busca a autopreservação, até os Deuses ou a Natureza.

Nesse contexto, podemos compreender o chamamento de Deus como “pai” como uma estratégia retórica para propiciar a apropriação afetiva do mundo como um todo. De fato, no fragmento de Hiérocles referido acima³⁶, ele nos diz que os laços afetivos se estabelecem mais facilmente nos círculos mais próximos do centro (família, clã, cidade-estado), precisando ser, por assim dizer, amplificados à medida que avançamos rumo aos círculos mais distantes do centro. Assim, diz-nos Hiérocles, para favorecer a transferência de afeição, “é boa prática chamar primos, tios e tias de “irmãos”, “pais”, “mães”, e chamar parentes distantes de “tios”, e assim por diante. Efetivamente, as religiões cristãs usam essa estratégia quando o sacerdote chama os presentes à uma cerimônia religiosa de “irmãos” e também Deus de “pai”. Portanto, Epicteto chama Deus de “pai” para propiciar o estabelecimento desses laços afetivos entre seus alunos e Deus, bem como para que tomem ciência dessa relação.

Assim, ao inclinar-se para o parentesco divino e para a racionalidade, e ao obter, por esse meio, ciência do grande sistema cósmico do qual faz parte, o ser humano passa a ter também uma visão comunitária da realidade, apropriando-se afetivamente não apenas dos que são consanguíneos e próximos, mas do Cosmos como um todo. Entretanto, aquele que não consegue transcender seu lado carnal adquire uma visão egoísta, limitada, antissocial, amoral ou imoral da realidade. Não se apropria daquilo que pode efetivamente, como ser humano, se apropriar. Não torna seu o mundo e não se vê como parte dele. Em suma: limitando-se à *oikeiosis eklektike*, o ser humano não assume seu papel no mundo³⁷, mas ao ascender à *oikeiosis hairesitike*, acaba por ampliar o alcance da própria *oikeiosis sterktike*.

Adiante, Epicteto deixa claro que adere à teoria estoica da *oikeiosis*:

Pois desse modo é a natureza do animal: ele faz todas as coisas em razão de si mesmo. Pois também o sol faz todas as coisas em razão dele mesmo. E, além do mais, o próprio Zeus o faz. Quando ele deseja ser ‘Aquele que traz as chuvas’ e ‘Aquele dá os frutos’, e ‘Pai dos Homens’ e ‘Pai dos Deuses’, vê que não lhe é possível usufruir essas tarefas e denominações se não forem úteis para o benefício comum de todos. Também Zeus concedeu, em geral, ao animal, quando racional, uma natureza tal que não lhe é possível usufruir nenhum desses bens <que lhe são> peculiares se não lhes for acrescentada alguma utilidade para todos. Assim, não é antissocial (*akoinonetos*) fazer todas as coisas em razão de si mesmo. O que esperas então? Que alguém se afaste de si mesmo e do que é vantajoso para si próprio? E como então haverá ainda um

³⁶ Estobeu, *Antologia* 4.84.23.

³⁷ Quanto ao ser humano que ignora seu papel no mundo, cf. *Diatribes* 2.24.19.

único princípio para todas as coisas: a *oikeiosis*? (*Diatribes* 1.19.11-15)

Essa passagem nos é particularmente importante porque vemos Epicteto aderir plenamente à teoria da *oikeiosis*: primeiro, ao declarar que não é possível conceber o animal senão visando imediatamente sua autopreservação (*oikeiosis eklektike*); segundo, ao afirmar a *oikeiosis* como um princípio universal; terceiro, e o que é de extrema importância no contexto de nossa investigação, ao observar que, no caso do ser humano, os bens que lhe são próprios (i.e. as excelências morais) não podem ser usufruídos de modo antissocial³⁸, mas seu usufruto acarreta um benefício social, além do pessoal, fazendo parte da *oikeiosis* enquanto tal e ampliando, como dissemos, o alcance da *oikeiosis sterktike*. Assim, podemos dizer, em Epicteto, a natureza racional no ser humano coincide com a sua natureza social³⁹.

Em *Diatribes* 2.10, Epicteto desenvolve esse tema, observando que o ser humano distingue-se dos demais animais por sua faculdade de escolha (*prohairesis*), pelo que é cidadão do mundo e parte dele. Não uma parte qualquer, mas uma de primeira importância, que é capaz de compreender a administração divina do mundo e o que decorre dela⁴⁰. Isso implica a primeira ação apropriada do ser humano que chega a tal compreensão: nada tratar como assunto privado ou separado dos demais, mas “agir como o pé ou a mão, que, se tivessem a faculdade da razão e compreendessem a constituição da natureza, nunca exerceriam a escolha senão em referência à totalidade das coisas”⁴¹. Daí decorrem todas as ações convenientes, que se evidenciam quando o ser humano é capaz de apropriar-se eticamente da realidade e, por esse viés, considerar as relações geradas pela *oikeiosis stertikike*. Epicteto, na mesma diatribe, considera primeiramente as ações apropriadas do filho⁴², do irmão⁴³, do membro de um conselho de alguma cidade, do jovem, do ancião, do pai⁴⁴: “pois sempre cada uma dessas

³⁸ Cf. Epicteto, *Encheiridion* 36.

³⁹ Epicteto deixa claro que, para ele, o ser humano é por natureza social em *Diatribes* 1.23, em que diz-nos que “Somos por natureza seres comunitários” (*hoti physei esmen koinonikoi* -1.23.1.1), afirmando como fundamento dessa sociabilidade o amor natural dos pais pelos filhos ao dizer que “Não está sob nosso poder não amar nem cuidar de um filho” (*ouketi eph' hemin esti me stergein mede phrontizein ep'autoi* - 1.23.6.1) e alinhando-se, conseqüentemente, à teoria estoica ortodoxa da *oikeiosis*. Nessa mesma diatribe, Epicteto critica Epicuro, afirmando que se contradiz ao negar o caráter social do ser humano. Epicteto reitera tais críticas em *Diatribes* 2.20. Sobre o caráter social das virtudes epictetianas, cf. *Diatribes* 1.28.20 ss.; 2.4; 4.6.35. Em *Diatribes* 4.1.10.2 Epicteto atribui a Deus esse impulso para a comunidade.

⁴⁰ *Diatribes* 2.10.3-4.

⁴¹ *Diatribes* 2.10.4-5.

⁴² *Diatribes* 2.10.7.

⁴³ *Diatribes* 2.10.8.

⁴⁴ *Diatribes* 2.10.10.

designações, sendo considerada, subscreve as ações apropriadas”⁴⁵. Esse tema é sintetizado no *Encheiridion*, no capítulo 30:

As ações convenientes são, em geral, medidas pelas relações. É teu pai? Isso implica que cuides dele, que cedas em tudo, que o toleres quando te insulta, quando te bate. Mas ele é um mau pai? De modo algum, pela natureza, estás unido a um bom pai, mas a um pai. “<Meu> irmão é injusto”. Mantém o teu próprio posto em relação a ele. Não examines o que ele faz, mas o que te é dado fazer, e a tua escolha estará segundo a natureza. Pois se não quiseses, outro não te causará dano, mas sofrerás dano quando supuseres ter sofrido dano. Deste modo então descobrirás as ações convenientes para com o vizinho, para com o cidadão, para com o general: se te habituares a considerar as relações.

Essa passagem é particularmente importante para a presente investigação, pois vemos nela uma série de conceitos fundamentais associados, comprovando o que dissemos acima. Em primeiro lugar, as ações convenientes (*ta kathekonta*) são ditas determinadas pelas relações (*scheseis*). Essas, por sua vez, são determinadas pela natureza (*physei*) via *oikeiosis*. Em “De modo algum, pela natureza, estás unido a um bom pai, mas a um pai”, “estás unido” é tradução para *oikeiotes*, que é aoristo indicativo de *oikeioo*, verbo relacionado a *oikeiosis*, que significa primariamente “tornar familiar”⁴⁶.

CONCLUSÕES:

Vimos que a *oikeiosis* humana se desdobra em cinco etapas: o animal percebe a si mesmo, sente afeição por si e busca autopreservar-se, escolhe coisas que favorecem sua existência, estabelece laços afetivos e busca a obtenção dos bens morais. Voltando-nos sobre Epicteto, vimos que o conceito de *oikeiosis* e seus desdobramentos tornam compreensíveis diversas passagens que os supõe. A partir disso, podemos dizer que é preciso compreender a afirmação epictetiana da dupla natureza humana (ou seu duplo parentesco) não platonicamente, mas a partir da doutrina estoica da *oikeiosis*, significando uma dupla possibilidade para cada ser humano: manter-se no nível da *oikeiosis eklektike*, própria dos animais

⁴⁵ *Diatribes* 2.10.11-2. Em *Diatribes* 1.14.8 Epicteto estabelece uma diferença entre as relações naturais (*physikas* - filho, pai, irmão, cidadão, esposa) e as adventícias (*epithethous* - vizinho, companheiro de viagem, legislador e súdito). Cf. *Diatribes* 3.23.4 ss.; 4.10.13. Além das ações apropriadas para com os demais, há aquelas relativas ao próprio corpo (mantê-lo limpo, por exemplo). Quanto a isso, veja-se *Diatribes* 4.11.

⁴⁶ Em *Diatribes* 1.9.9, Epicteto se indaga se ao filósofo (sábio), quando viaja, poderá faltar comida que lhe é apropriada (*trophe oikeia*). Em *Diatribes* 2.10.12, 3.25.4 e 4.8.43, Epicteto utiliza a expressão *ta oikeia erga*, significando literalmente as ações apropriadas, expressão sinônima de *ta kathekonta*, o que salienta a ligação destas com o conceito de *oikeiosis*. Cf. *Diatribes* 1.14.7; 3.3.5; 4.6.7.

irracionais, tornando-se egoísta e incapaz de uma visão abrangente, amorosa e comunitária da humanidade e do Cosmos, ou alçar-se à *oikeiosis hairétique*, pela qual tem acesso às ações convenientes próprias a cada relação, tornando-se sociável, comunitário e cidadão cósmico. As relações são estabelecidas através de impulsos provenientes dos desdobramentos da *oikeiosis* e, portanto, oriundos da natureza individual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

- Cícero (2001), *Letters to Friends, Volume I: Letters 1-113*. Trad. B. Shackleton. Harvard.
- Cícero (1913), *On Duties*. Trad. W. Miller. Harvard.
- Cícero (1933), *On the Nature of the Gods. Academics*. Trad. H. Rackham. Harvard 1933.
- Cícero (1969), *Philippics*. Trad. W. C. A. Ker. Harvard.
- Cícero (1927), *Tusculan Disputations*. Trad. J. E. King. Harvard.
- Cícero (1930), *Topica*. Trad. Hugh Tredennick & E. S. Forster. Harvard.
- Cícero (1942), *On the orator. On fate. Stoic Paradoxes. Divisions of oratory*. Trad. H. Rackham. Harvard.
- Cícero (1914), *De Finibus. Bonorum Et Malorum*. Trad. H. Rackham. Harvard.
- Dinucci, A. & Julien, A. (2014), *O Encheiridion de Epicteto*. Coimbra.
- Dinucci, A. (2014), “Apresentação e tradução da *Diatribes 1.1 de Epicteto*”, *Archai 13*: 143-157. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/archai/article/view/11000>
- Dinucci, A. (2014), “Apresentação e tradução da *Diatribes de Epicteto 1.8*”, *Prometeus. Filosofia em Revista 7*: 289-295. Disponível em: <http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/2845>
- Dinucci, A. (2012), “Tradução e comentário à *Diatribes de Epicteto 1.2: como manter o caráter próprio em todas as ocasiões*”, *Veredas da História 5*: 197-208. Disponível em: http://veredasdahistoria.kea.kinghost.net/edicao8/15_TRADUCAO_COMENTADA_197-208.pdf
- Dinucci, A. (2012), *Introdução ao Manual de Epicteto*. São Cristóvão. 3ª ed.
- Diógenes Laércio (1925), *Lives of Eminent Philosophers, vol. I, II*. Trad. R. D. Hicks. Harvard.
- Epicteto (1956), *Entretiens. Livre I*. Trad. Joseph Souilhé. Paris.
- Epicteto (2008), *Epictetus Discourses book I*. Trad. Dobbin. Oxford.
- Epicteto (2012), *O Encheiridion de Epicteto. Edição Bilingue*. Trad. A. Dinucci & A. Julien. São Cristóvão.
- Epicteto (2008), *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. Aldo Dinucci & Alfredo Julien. São Cristóvão.
- Epicteto (1928), *The Discourses of Epictetus as Reported by Arrian. Fragments. Encheiridion*. Trad. Oldfather. Harvard.
- Hierocles Estoico; Rammelli, I. (2009), *Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*. Trad. David Konstan. Atlanta.

Porfirio (1984), *De la abstinencia*. Madrid.

Radice, R. (2000), *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano.

Sêneca (2001), *Epistles 1-66*. Trad. R. M. Gummere. Harvard.

Sêneca (2001), *Epistles 66-92*. Trad. R. M. Gummere. Harvard.

von Arnim, H. (2005), *Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 1: Zeno or Zenonis Discipuli*. Berlim.

von Arnim, H. (2005), *Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 2: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*. Berlim.

von Arnim, H. (2005), *Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 3: Chrysippi Fragmenta Moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi*. Berlim.