

A PSICOLOGIA DE EPICTETO

Diogo da Luz*

Resumo: O presente artigo aborda a dimensão psicológica da filosofia de Epicteto. Para tal, exploramos inicialmente a distinção epictetiana entre as coisas que dependem de nós e as que não dependem, visto que é por meio dela que o filósofo separa o que é interno do que é externo. Ao fazer isso, ele foca a abordagem ética naquilo que é interno, pois afirma que é isso que depende de nós (ἐφ' ἡμῖν). Dentre as ações que são ἐφ' ἡμῖν, o desejo parece possuir uma relevância específica, uma vez que condiciona os demais âmbitos de ação. Além disso, outro aspecto psicológico importante para a compreensão da filosofia epictetiana é a sua concepção de προαίρεσις, dada a identificação desta com o “eu”.

Palavras-chave: Epicteto, Estoicos, Desejo, Psicologia, Προαίρεσις

THE PSYCHOLOGY OF EPICTETUS

Abstract: This article discusses the psychological dimension of Epictetus' philosophy. First, it is explored the epictetian distinction between things that depend of individuals and those that do not depend, since it is through this distinction that the philosopher separates what is internal from what is external. In doing so, it focuses on the ethical approach of what is internal, of that that it is up to us (ἐφ' ἡμῖν). Among the actions that are ἐφ' ἡμῖν, the desire seems to have a specific relevance, since it conditions the other scopes of actions. In addition, another important psychological aspect for the understanding of epictetian philosophy is its conception of προαίρεσις, given its identification with the self.

Keywords: Epictetus, Stoics, Desire, Psychology, Προαίρεσις.

Considerações Iniciais

* Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Membro do Grupo de Pesquisa Pórtico de Epicteto e coeditor da Revista Pórtico de Epicteto - <https://seer.ufs.br/index.php/Epict>. E-mail: diogoftcons@hotmail.com.

A despeito de Epicteto estar distante temporalmente dos estoicos de Atenas, é a eles que o filósofo seguidamente se refere ao longo das suas *Diatribai*¹⁰⁰. A influência de Zenão, Cleantes e Crisipo indica uma ortodoxia no estoicismo epictetiano, apesar notarmos algumas características novas na forma como o mestre de Nicópolis aborda as teorias da doutrina. Como veremos a seguir, mesmo baseando-se no núcleo estrutural da escola, Epicteto abriu espaço para uma específica noção de interioridade dentro da psicologia estoica.

Além dos primeiros estoicos, há outros dois filósofos que podem ser considerados referências-chave para o pensamento epictetiano: Sócrates e Diógenes de Sínope. A influência de Sócrates, na verdade, está presente na própria base do estoicismo, mas em Epicteto podemos perceber os ecos socráticos também na metodologia de ensino, principalmente por fazer do ἔλεγχος sua estratégia pedagógica. O ἔλεγχος é um método que “combina as seguintes conotações: interrogativa, examinativa, acusativa e refutativa”¹⁰¹. Ao utilizar esse método, Epicteto instiga seus interlocutores a exporem suas opiniões de forma que elas possam ser analisadas por aquilo que ele chamou de *cânone* (κανών), ou seja, pelo critério filosófico. Dessa forma, por enfatizar o método socrático, ele traz para a filosofia uma vivacidade semelhante à praticada por Sócrates, uma vez que busca colocar os ensinamentos filosóficos na vida cotidiana, em suas mais variadas situações.

Já as referências a Diógenes estão sempre vinculadas à força e à coragem da filosofia cínica. Nesse sentido, Epicteto admira a capacidade de Diógenes de falar francamente (παρρησία) a todos, mesmo àqueles que, pelas circunstâncias, encontram-se em postos de comando ou de autoridade. Além disso, Epicteto também admira a capacidade do filósofo cínico de resistir aos constrangimentos impostos ao corpo¹⁰², tomando sempre a natureza como guia.

¹⁰⁰ Obra composta por oito livros de discursos de Epicteto, todos anotados por Flávio Arriano, pois Epicteto nada escreveu. Infelizmente, quatro desses livros foram perdidos.

¹⁰¹ Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, p. 55.

¹⁰² *Diatribes*, III, 24, 64. A tradução é nossa nas citações das *Diatribes II, III e IV*. Para a *Diatribes I* foi utilizada a tradução de Dinucci.

A natureza para os estoicos é o mesmo que a divindade, que é o mesmo que o λόγος (razão). Sendo assim, a religiosidade tão presente nos discursos de Epicteto pode ser entendida à luz dessa relação, inclusive quando também vinculada à ordenação dos fatos no desenrolar do destino. Por isso, ele entende que todo aquele que se encontra bem resolvido com seu destino está em íntima conexão com Zeus, mesmo nas situações que os insensatos consideram más. Quando o relacionamento com as coisas que acontecem é bom, virtuoso, então a relação com a divindade é boa, pois é dela que partem os papéis que são cumpridos no ordenamento natural. Como afirma Epicteto:

[...] ao olhar para cima, atreva-te a dizer: “usa-me a partir de agora como quiseres, estou unido a ti, sou teu, não me afastos em nada do que queiras, leva-me aonde queiras, vista-me como quiseres. Queres que eu tenha cargos públicos, que leve uma vida de particular, que fique aqui, que seja exilado, que seja pobre, que seja rico? Eu te defenderei por tudo isso perante os seres humanos; mostrarei como é a natureza de cada coisa”. Mas não, ficas sentado como um boi no estábulo esperando que tua mãe te jogue o que comer. Se Hércules ficasse em casa, quem teria sido? Euristeu, e não Hércules. E recorrendo ao mundo, quantos amigos e conhecidos fez? Mas nenhum mais querido que a divindade. Por isso era tido por filho de Zeus, e o era. Dessa forma, fazendo caso a isso, ia por aí extirpando do mundo a injustiça e a ilegalidade. Mas tu não és Hércules e não podes extirpar os males alheios; nem sequer Teseu, para extirpar os males da Ática; extirpa os teus próprios. A partir de agora, ao invés de Procusto e Esciron, expulsa do teu pensamento a tristeza, o medo, o apetite, a inveja, a malevolência, a avareza, a moleza, a intemperança. Isso não há quem possa expulsar a não ser voltando-se à divindade, sendo afeiçoado (προσπεπονθότα)¹⁰³ à ela, consagrando-se aos seus mandatos. Mas se pretendes outra coisa, seguirás o mais forte gemendo e suspirando, buscando sempre fora a bem-aventurança e sem poder nunca gozá-la. De fato, a buscas onde não está e deixas de buscá-la onde está¹⁰⁴.

O bem está na virtude, não na estabilidade de uma posição que demande pouca energia e possivelmente pouca coragem. Hércules só foi o que foi devido aos desafios que enfrentou de forma virtuosa. O que interessa é o modo como a pessoa vive,

¹⁰³ Προσπεπονθότα é o participio de προσπάσχω, que é o verbo que indica devotar, sentir profundamente. Nesse sentido, o sentimento apregoado por Epicteto se mostra como libertador, uma vez que se volta à divindade (que é responsável pelo destino). Dado que esse sentimento não prejudica o indivíduo nem restringe a sua liberdade, não é possível tomá-lo como uma paixão, ao menos na conotação negativa que a paixão possui no estoicismo.

¹⁰⁴ *Diatribes*, II, 16, 42-47.

entendendo *pessoa* aqui também no sentido de *persona*, de máscara/face/papel (πρόσωπον). Nesse caso, o modo *divino* de se viver é aquele em que os impulsos, desejos e assentimentos bem se conformam à posição atribuída por Zeus.

Por outro lado, Epicteto relaciona a razão do cosmos não só à divindade, mas também à razão humana, uma vez que ele segue a teoria estoica da participação humana na divindade, considerando cada indivíduo um chispa/parte divina¹⁰⁵ capaz de usar aquilo que existe de divino na natureza, a razão (λόγος). Por isso, agir racionalmente é também agir de acordo com aquilo que há de divino em cada um.

[...] visto que 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 se inclinam para o primeiro parentesco, que é desafortunado e mortal. Alguns poucos, para o divino e bem-aventurado.

Já que é necessário que todo e 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 diminuto homem” e “Sou um desgraçado pedaço de carne”. És desgraçado, mas possuis também algo melhor que o pedaço de carne. Por que abandonas o melhor e te agarras à carne¹⁰⁶?

O ser humano possui uma parte divina que está unida à carne, sendo por isso capaz de fazer parte da divindade não só por estar em meio ao πνεῦμα (sopro/espírito) divino, mas também por compartilhar da mesma potência que diviniza o cosmos. Com isso, o aspecto do pensamento torna-se fundamental para Epicteto, dado que é por meio dele que logramos atingir aquilo que realmente nos faz diferente dos demais animais. A capacidade de pensar, de refletir, é o que permite ao ser humano se apropriar de algo que está no cosmos, mas de uma forma diferente de um mero acesso a representações (como ocorre com os animais¹⁰⁷). Ao ser humano é possível ter a noção do *bom* e do *mau* uso das representações¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Nisso Epicteto segue Zenão, cf. García, P. O. Introdução. In: Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, 1993, p. 26.

¹⁰⁶ *Diatribes*, I, 3, 3-6.

¹⁰⁷ *Diatribes*, I, 6, 12.

¹⁰⁸ *Diatribes*, II, 8, 4-8.

Usar bem as representações é conformá-las ao que ocorre, e não a expectativas que não se confirmam na realidade. Tudo o que acontece se dá pela vontade divina, cabendo ao ser humano fazer o bom uso das representações para se conformar à vontade de Zeus. Nesse sentido, seguir a vontade de Zeus é se encaixar devidamente nesse mundo proporcionado pela providência divina. É estar em conformidade com o papel que lhe foi atribuído, bendizendo sua sorte (fortuna). Isso ocorre porque se reconhece em Zeus o ordenamento do todo, sendo inútil seguir contra isso, dado que o todo sempre será superior a qualquer de suas partes. Sendo assim, fazer com que a vontade de Zeus se submeta a uma pequena parte, especificamente a um ser humano, não seria só ilógico, mas também injusto¹⁰⁹.

Ἐφ' ἡμῶν

No início do *Manual* (Ἐγχειρίδιον) que fornece os principais ensinamentos do filósofo de Nicópolis, Arriano colocou aquilo que se considera o cerne da filosofia epictetiana: a distinção entre as coisas que nos competem e as coisas que não nos competem. As coisas que são ἐφ' ἡμῶν são, literalmente, “sobre nós”, são *encargos nossos*, como traduzem Aldo Dinucci e Julien. Ao analisar a expressão ἐφ' ἡμῶν, Dinucci e Julien afirmam que ela se refere “a algo que é colocado sobre nós, sustentado por nós, pois nos encontramos embaixo, fornecendo seu apoio. A opção por 'encargo nosso' acentua a ideia de responsabilidade que temos quanto a isso que está sobre nós (e do que somos a causa primária)”¹¹⁰. Sendo assim, a distinção que se encontra no início do *Manual* é essa:

[1.1] Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῶν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῶν. ἐφ' ἡμῶν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ' ἡμῶν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. [1.2] καὶ τὰ μὲν ἐφ' ἡμῶν ἐστὶ φύσει ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, παραπόδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῶν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια.

¹⁰⁹ *Diatribes*, IV, 1, 99-101.

¹¹⁰ Dinucci, A; Julien, A. Introdução e Notas. In: Epicteto. *O Encheiridion de Epicteto*, p. 35, nota 1.

[1.1] Das coisas existentes, algumas são encargos nossos, outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a aversão¹¹¹ – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa. [1.2]. Por natureza, as coisas que são encargos nossos são livres, desobstruídas, sem entraves. As que não são encargos nossos são débeis, escravas, obstruídas, de outrem¹¹².

Como salienta Antonio C. O. Rodrigues, o ἐφ' ἡμῶν consegue abarcar uma gama de significados que figuram para além do significado tradicional de “depende de nós”. É possível acrescentar outras noções como “pertencimento, competência, alçada”, além da noção de “separação das coisas em próprias e alheias”¹¹³. Nesse último sentido, Epicteto se expressa no contexto da fina defesa estoica da liberdade em meio às causas do destino. Mas, como diz Bobzien, se a partir do que chegou até nós não é possível saber se Epicteto compartilhou da doutrina do compatibilismo estoico entre a liberdade e o determinismo¹¹⁴, ao menos podemos perceber que ele fez uma importante defesa da liberdade ao diferenciar aquilo que compete a nós daquilo que compete a outro, sendo esse “outro” muitas vezes definido como a própria divindade¹¹⁵. Naquilo que depende de nós nem a divindade pode interferir, caso contrário não seríamos livres¹¹⁶.

A defesa radical da liberdade também se expressa na consideração de que aquilo que é ἐφ' ἡμῶν não remete a nada exterior, uma vez que o domínio do que é exterior nos escapa porque é onde se manifesta a intervenção do outro. O que é ação nossa está no interior, não somente no sentido de ser aquilo que está ao nosso alcance, mas também de ser aquilo do que somos causa. É a nossa fatia de causação dentro da natureza, sendo que os efeitos disso são sentidos em nós mesmos:

Lembra então que, se pensares livres as coisas escravas por natureza e tuas as de outrem, tu te farás entraves, tu te afligirás, tu te inquietarás, censurarás tanto os deuses como os seres humanos. Mas se pensares teu unicamente o que é teu, e o que é de outrem, como o é, de outrem,

¹¹¹ Na tradução original de Dinucci e Julien está como “repulsa”.

¹¹² *Encheiridion*, I. Tradução de Dinucci e Julien levemente modificada. As demais citações do *Encheiridion* são retiradas da tradução de Dinucci e Julien.

¹¹³ Rodrigues, A. C. O. *Filosofia do desapego. A Áskesis de desapropriação epictetiana à luz da Kátharsis do Fédon de Platão*, p. 15-16.

¹¹⁴ Bobzien, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, p. 349-350.

¹¹⁵ *Encheiridion*, XVII.

¹¹⁶ *Diatribes*, III, 3, 10.

ninguém jamais te constrangerá, ninguém te fará obstáculos, não censurarás ninguém, nem acusarás quem quer que seja, de modo algum agirás constrangido, ninguém te causará dano, não terás inimigos, pois não serás persuadido em relação a nada nocivo¹¹⁷.

Embora a distinção promovida pela expressão ἐφ' ἡμῖν já havia sido explorada por Aristóteles, os estoicos passam a utilizá-la de uma maneira diferente¹¹⁸, principalmente Epicteto, que a considera fundamental em sua filosofia. Para Aristóteles, o que é ἐφ' ἡμῖν não se vincula à clara restrição estabelecida na dicotomia epictetiana “interno *versus* externo”¹¹⁹, visto que o filósofo peripatético não aprofundou sua perspectiva em função da liberdade de um “eu” em meio àquilo que nos afeta. Nesse sentido, o ἐφ' ἡμῖν de Epicteto tem a particularidade de delimitar o campo de atividade do eu de uma forma que torna possível localizar o espaço definido que concerne à potência de cada um.

Os Três Τόποι

É possível identificar uma separação de âmbitos (τόποι) na teoria epictetiana, visto que há uma cisão em meio as coisas que são. Segundo Antonio C. Rodrigues, essa divisão possui também um caráter ontológico, uma vez que as coisas ou são ἐφ' ἡμῖν ou não são¹²⁰. Além do mais, em meio às coisas que são ἐφ' ἡμῖν, podemos também fazer uma tripla distinção¹²¹:

Das coisas que são ἐφ' ἡμῖν:		
1º tópico	2º tópico	3º tópico
Desejo (ὄρεξις)	Impulso (ὄρμη)	Assentimento (συγκατάθεσις)
Aversão (ἔκκλισις)	Repulsa (ἀφορμή)	

¹¹⁷ *Encheiridion*, I.

¹¹⁸ Stough, C. Stoic determinism and moral responsibility, p. 208.

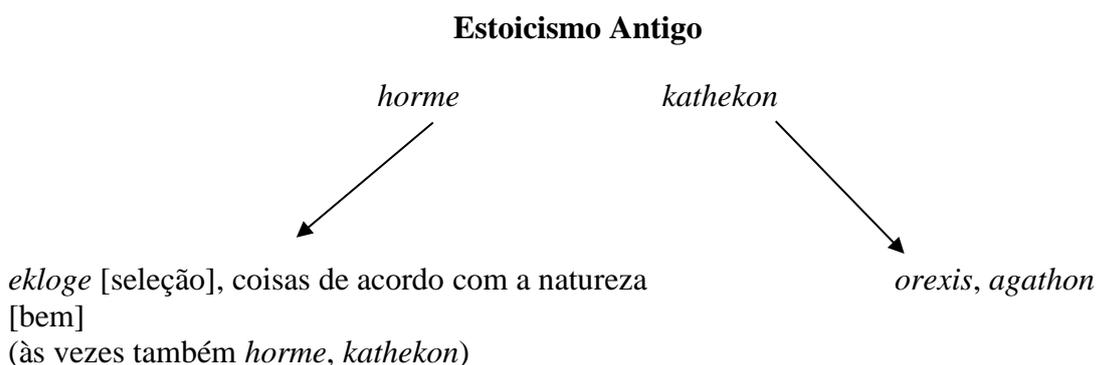
¹¹⁹ Dobbin, R. Προαίρεσις in Epictetus, p. 133.

¹²⁰ Rodrigues, A. C. O. *Filosofia do desapego. A Áskesis de desapropriação epictetiana à luz da Kátharsis do Fédon de Platão*, p. 32.

¹²¹ *Diatribes*, III, 2, 1-2.

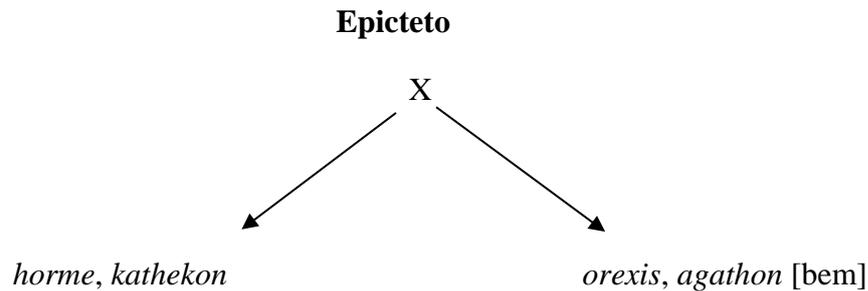
Esses três âmbitos daquilo que nos compete, daquilo que depende de nós, são definidos como os três τόποι (lugares) por onde se desenvolve a atividade propriamente humana. Nesse sentido, apesar do corpo físico fazer parte da condição humana e de demandar cuidados com alimentação, limpeza, vestuário, saúde, etc., ele por si só não define o *locus* da atividade humana. Afinal, os animais também cuidam do corpo e buscam satisfazê-lo em suas necessidades. Diferente dos demais animais, o ser humano, racionaliza a própria atividade de forma autônoma, obtendo sua identificação ao se apropriar do λόγος na dimensão dos três τόποι.

Na teoria da ação dos primeiros estoicos, o principal foco da escola estava em afirmar que a razão já está presente no impulso¹²² e que não existem impulsos irracionais que possam se eximir da ausência de um domínio sobre eles. Por defenderem tal posição, os estoicos sofreram duros ataques de seus opositores, mas não deixaram esse pressuposto. Seguidor fiel da teoria do Pórtico, Epicteto também seguiu nesse posicionamento, mas parece que ele inovou ao separar o desejo (ὄρεξις) do impulso (ὄρμη), diferenciando-se dos estoicos anteriores que consideraram o desejo sob a perspectiva do impulso. Fazendo isso, Epicteto destacou a diferença entre o conveniente (κάθηκον) e o bem (ἀγαθόν) em sua filosofia, relacionando o primeiro ao impulso (ὄρμη) e o segundo ao desejo (ὄρεξις). Para melhor ilustrar essa diferença, traduzimos um esquema de Inwood que demonstra como Epicteto realiza essa separação¹²³.



¹²² A razão não se encontra separada, ela está imbricada no impulso. Por outro lado, é preciso notar que ela necessita passar por um período de desenvolvimento, tornando-se madura após os catorze anos de idade, cf. Daroca, F. J. C.; Contreras, M. N. Introdução e Notas. In: Crisipo de Solos. *Testimonios y Fragmentos*, v. 2, p. 195, [nota 411].

¹²³ Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 118.



Essa diferença, a princípio somente de ênfase¹²⁴, é de fundamental importância para a nova abordagem de Epicteto. Ao fazer isso, ele trouxe ao estoicismo uma diferenciada noção de interioridade a ponto de enfatizar que as paixões se originam no tópico do desejo, à parte dos impulsos e dos assentimentos¹²⁵. Nesse sentido, a terapia (θεραπεία) epictetiana das paixões é, ao mesmo tempo, uma terapia dos desejos. O desejo é o tópico mais importante, uma vez que ele interfere nos outros dois, dado que é capaz de atrapalhar o foco do assentimento¹²⁶ e de causar confusões para o impulso¹²⁷. Cabe ressaltar, porém, que a irracionalidade presente nos desejos que estão na origem das paixões não tornam esses desejos desprovidos de qualquer racionalidade. O desejo para Epicteto envolve razão, dado que o ser humano é um animal racional. Nesse sentido, ele se mantém no estilo tradicional da escola, não lhe sendo possível considerar o desejo um movimento do qual se possa descartar a responsabilidade.

Basicamente o tópico do impulso está relacionado ao trato com as coisas e com as pessoas. A forma como nos relacionamos com o meio é o lugar do impulso, sendo a partir dele que Epicteto trata das formas corretas de conduta. Como ele mesmo diz: “que [o impulso] seja submetido à razão, que não seja fora de momento, fora de lugar, fora de qualquer outro comedimento”¹²⁸. Esse comedimento nas ações – a palavra em grego utilizada (συμμετρία) significa “comensurabilidade/simetria” – se refere à medida natural, que é a medida de referência. Por isso, os impulsos devidamente ajustados à medida são aqueles que a escola estoica chama de convenientes, ou em conformidade

¹²⁴ Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 115.

¹²⁵ *Diatribes*, III, 2, 3.

¹²⁶ *Diatribes*, III, 2, 10.

¹²⁷ *Diatribes*, I, 11.

¹²⁸ *Diatribes*, III, 12 13-14.

com a natureza, καθήκοντα. Assim, aquele que age em conformidade é o que consegue ajustar seu comportamento à maneira natural, ou seja, ao modo que naturalmente convém, fazendo com que a demanda de boa conduta seja suprida pela conexão com algo mais específico do que apenas regras de convivência social.

É por meio do impulso que Epicteto também expressa o sentido familiar e comunitário de apropriação/pertencimento (οικείωσις), respectivamente o afeto familiar (φιλοστοργία)¹²⁹ e a comunhão (κοινωνία) cósmica¹³⁰. Nas recomendações que ele faz ao bom cumprimento das funções de pai ou de filho, ele afirma que o comportamento adequado é aquele em conformidade com o papel determinado por Zeus (destino), de forma que a relação de afinidade familiar seja preservada por meio de impulsos que levem em consideração a condição que se ocupa na família. Além disso, a οικείωσις também deve ser observada nas relações com os demais membros da comunidade para que os impulsos sejam gentis e agradáveis:

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 será segundo a natureza. Pois se não quiseres, outro não te causará dano, mas sofrerás dano quando supuseres ter sofrido dano. Desse modo, se te habituares a considerar as relações, então descobrirás as ações convenientes para com o vizinho, o cidadão, o general¹³¹.

O terceiro e último dos três τόποι é o assentimento (συγκατάθεσις), cuja atividade está relacionada propriamente aos raciocínios e aos juízos sobre os conteúdos proposicionais das representações. Corresponde à atividade de concordar ou discordar daquilo que se apresenta como convincente e atrativo ao pensamento. Nesse sentido, o assentimento se apresenta como o âmbito por onde exercemos a atividade de analisar os argumentos para emitirmos os juízos acerca do que achamos ser o correto.

¹²⁹ Salles, R. Οικείωσις in Epictetus, p. 95.

¹³⁰ Dinucci, A. *Koinonia* cósmica e antropológica em Epicteto, p. 79-82.

¹³¹ *Encheiridion*, XXX.

O assentimento é correto quando prestado a uma representação compreensiva (φαντασία καταληκτική), ou seja, a uma representação plenamente ajustada ao objeto real¹³², sendo a partir dela que se obtém o conhecimento¹³³. Por outro lado, o assentimento equivocado é aquele prestado a uma opinião errônea da realidade, ocasionando uma espécie de “passo em falso” da razão.

Basicamente esse tópico é o mais visado pelos estudantes de filosofia, inclusive na época de Epicteto, onde os desafios silogísticos ocupavam as mentes dos que buscavam os ensinamentos filosóficos. Contudo, Epicteto criticava enfaticamente aqueles que achavam que o ofício do filósofo corresponde somente a esse tópico. Como afirmado anteriormente, Epicteto ressaltou que os desejos viciosos influenciam os assentimentos, prejudicando o correto ajuizamento sobre as coisas. Por isso, da mesma forma como o cuidado com os assentimentos é importante para que se procure julgar as coisas corretamente, é fundamental que o tópico do desejo (ὄρεξις) não seja deixado de lado, como muitos aspirantes a filósofos fazem. Como afirma Epicteto, em uma simulação de diálogo:

É para isso que os jovens abandonam suas pátrias e seus pais? Para te ouvir explicar essas simples palavras? Não deveriam voltar pacientes, cooperativos, impassíveis (ἀπαθείς), imperturbáveis (ἀταράχους), com provisões tais para a vida que, movido por elas, possam suportar bem os acontecimentos e adornarem-se com eles? E como vais compartilhar tu o que não tens? Por acaso tu fizeste desde o princípio algo mais importante do que tentar descobrir como resolver os silogismos, os equívocos, os raciocínios que procedem por meio de perguntas¹³⁴?

A atividade do filósofo, portanto, não se restringe a proferir belas palavras, pois isso não representa necessariamente a sabedoria. Uma coisa é proferir belas palavras, outra coisa é estar efetivamente em conformidade com elas sem titubear nos assentimentos. As palavras ditas simplesmente são incorporais, são λεκτά, não são agentes por si mesmas porque não são coisas por si mesmas, mas efeitos sem corpo¹³⁵.

¹³² García, P. O. Introdução e Notas. In: *Disertaciones por Arriano*, nota 42.

¹³³ Gourinat, J.-B. Epistemologia, retórica e gramática, p. 36-37.

¹³⁴ *Diatribes*, III, 21, 8-10.

¹³⁵ Diôgenes Laêrtios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, 63-70.

Elas só refletem um estado de espírito (que pode ainda não estar bem convencido em suas opiniões). É por isso que Epicteto recomenda que ninguém apresente a si mesmo como filósofo, mas que as próprias atitudes demonstrem:

Jamais te declares filósofo. Nem, entre os homens comuns, fales frequentemente sobre princípios filosóficos, mas age de acordo com os princípios filosóficos. Por exemplo: em um banquete, não discorras sobre como se deve comer, mas come como se deve. Lembra que Sócrates, em toda parte, punha de lado as demonstrações, de tal modo que os outros o procuravam quando desejavam ser apresentados aos filósofos por ele. E ele os levava! E dessa maneira, sendo desdenhado, ele ia. Com efeito, caso, em meio a homens comuns, uma discussão sobre algum princípio filosófico sobrevenha, silencia ao máximo, pois o perigo de vomitar imediatamente o que não digeriste é grande. E quando alguém te falar que nada sabes e não te morderes, sabe então que começaste a ação. Do mesmo modo que as ovelhas não mostram o quanto comeram, trazendo a forragem ao pastor, mas, tendo digerido internamente o pasto, produzem lã e leite, também tu não mostres os princípios filosóficos aos homens comuns, mas, após tê-los digerido, <mostra> as ações¹³⁶.

Em um primeiro momento, pode-se talvez pensar que essa dissociação epictetiana entre *aquilo que é dito* e *aquilo que é mostrado* de alguma maneira representa uma espécie de ἀκρασία (fraqueza da alma). Dado que, em meio ao que é ἐφ' ἡμῶν, Epicteto distingue o assentimento tanto do impulso quanto do desejo, essa diferença pode levar a crer que, nesses casos, o assentimento não está “fortemente” relacionado a um estado anímico. Contudo, o problema identificado pelo filósofo não se refere a uma fraqueza da potência do assentimento, mas a uma oscilação no assentimento que mostra que a faculdade que comanda (ἡγεμονικόν) ainda não obteve o devido entendimento, uma vez que, em meio aos ensinamentos obtidos, ela ainda mantém opiniões errôneas que estão arraigadas pelo hábito adquirido (ἔξις). De acordo com o filósofo, a questão do hábito cumpre um importante papel na terapia e não se desprende da atividade racional do assentimento¹³⁷.

Προαίρεσις (preferência)

¹³⁶ *Encheiridion*, XLVI.

¹³⁷ *Diatribes*, II, 18, 23-26.

Ainda sobre aquilo que está sob o nosso poder (ἐφ' ἡμῶν), algo que Epicteto faz questão de salientar é a nossa capacidade moral de eleger uma coisa em detrimento de outra. É a capacidade de assentir a algo sob a perspectiva do que se considera ser o bem ou o mal. Para o filósofo, isso corresponde ao que nós somos de fato, pois não diz respeito somente a uma característica humana mas também àquilo que constitui o nosso próprio “eu”. A essa capacidade Epicteto chama de προαίρεσις, um termo de difícil tradução para o português, uma vez que pode implicar em mais de uma noção em nosso idioma. Por isso, dada a dificuldade de tradução, servimo-nos de uma explicação de Dinucci e Julien (na tradução do *Manual*) para tentar elucidar melhor essa questão:

Prohairesis: segundo Bailly (2000), o termo expressa ‘a escolha antecipada, a tomada de partido ou o desejo premeditado’, adquirindo os sentidos de ‘vontade, plano e intenção’. Marcando oposição com *ananke* (necessidade), em alguns contextos é vertido por ‘livre-arbítrio’. O termo é traduzido como ‘moral purpose’ por Oldfather (1928); ‘choice’ por White (1983); ‘choix’ por Gourinat (1998); e ‘albedrio’ por García (1995)¹³⁸.

Por esse breve apanhado de Dinucci é possível perceber como a προαίρεσις pode indicar significados diferentes dependendo da forma como ela é traduzida. Isso ocorre porque Epicteto, sob o prisma da história das ideias, encontra-se justamente no limiar de uma noção nova de individualidade, a partir de uma doutrina (estoica) que se depara com uma realidade diferente daquela dos filósofos gregos. Por viverem no contexto das cidades-estados, em que a condição política está diretamente vinculada à vida dos cidadãos, os gregos relacionaram a ideia de “eu” ao *comportamento que se exterioriza publicamente*. Porém, essa perspectiva se modificou a partir do surgimento de grandes impérios como o Macedônico e o Romano. A vida cotidiana nos grandes impérios se desenvolveu de forma mais independente das questões públicas, colocando em evidência um âmbito (âmbito privado) que serviu para fortalecer a demanda por uma

¹³⁸ Dinucci, A; Julien, A. Introdução e Notas. In: Arriano, F. *O Encheiridion de Epicteto*, p. 72-73 [nota 27].

ideia mais específica de indivíduo¹³⁹. Nesse contexto, com a filosofia estoica gradualmente considerando aspectos da individualidade em sua ética, Epicteto aparece como um filósofo que fez uma contribuição marcante para a ideia de “eu” ao identificá-lo com a προαίρεσις¹⁴⁰. Segundo o filósofo, nós não somos nossos cargos, nossas posses nem mesmo nosso corpo, mas προαίρεσις¹⁴¹.

A προαίρεσις é também o que proporciona a plena liberdade, pois ela não é condicionada ao que é externo. Nesse sentido, segundo Long, em Epicteto já seria possível ver indícios da noção moderna de sujeito, a saber, a noção cartesiana de indivíduo enquanto consciência reflexiva¹⁴². Charles Kahn também considera que Epicteto apresenta uma noção de sujeito semelhante à versão cartesiana, porém ele parece um pouco mais cauteloso na sua comparação, uma vez que atribui à Descartes a influência de Tomás de Aquino. Kahn defende que em Epicteto o conceito de προαίρεσις surge para definir uma noção fundamentalmente nova no pensamento antigo: o início da ideia de vontade (que posteriormente seria melhor desenvolvida por meio da concepção teológica de Agostinho)¹⁴³. Nessa mesma linha de pensamento parece seguir Richard Sorabji, uma vez que ele chega a traduzir προαίρεσις por vontade (*will*), mesmo assumindo o custo de que não é possível atribuir a Epicteto qualquer noção de força de vontade (*will power*)¹⁴⁴.

Em contrapartida, o argentino Rodrigo S. Braicovich discorda dessas interpretações que vinculam a προαίρεσις epictetiana à ideia de vontade ou a uma primitiva ideia metafísica de “eu”. Com relação à questão da vontade, ele afirma que tal interpretação não passa de um anacronismo, pois, mesmo considerando que a προαίρεσις epictetiana possa ter servido de base para a ideia de vontade, isso seria ainda fruto de uma interpretação mutilada do estoicismo, dado não ser possível falar em vontade livre em Epicteto, mas em uma *liberação no assentimento dentre*

¹³⁹ Barros II, J. B. *Epimeleia heautou* helenística em Foucault: universalização e espiritualidade, p. 10-13. Para uma abordagem um pouco mais ampla sobre a relação entre indivíduo e a *pólis* grega: Gazolla, R. *Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia Antiga*, p. 97-118.

¹⁴⁰ Fernando C. Fontoura, em seu livro *A Ética do Bem Viver em Epicteto* (p. 58-74), sugere que a προαίρεσις epictetiana seja traduzida por “eu moral”.

¹⁴¹ *Diatribes*, III, 1.

¹⁴² Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, p. 266.

¹⁴³ Kahn, C. *Discovering the Will*, p. 234-59.

¹⁴⁴ Sorabji, R. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, p. 215.

representações que dependem também do externo, não somente de si. Nesse sentido, Braicovich defende que não é possível afirmar que há autodeterminação em Epicteto, pois as coisas não ocorrem como uma vontade quer, mas como a divindade quer, cabendo ao ser humano alinhar seus assentimentos ao seu destino¹⁴⁵.

Com relação à teoria de que Epicteto fundamentaria uma concepção inédita de “eu”, Braicovich afirma que a ênfase epictetiana na προαίρεσις se trata de uma estratégia pedagógica que não envolve uma nova ideia metafísica de “eu”, visto que o objetivo de Epicteto é somente demonstrar que há uma ruptura causal “entendida estritamente em termos de que nada externo pode determinar nem obstaculizar minhas decisões”¹⁴⁶.

Por outro lado, como ressalta Long, Epicteto é enfático quando afirma que só a προαίρεσις pode submeter a προαίρεσις¹⁴⁷, uma vez que nada do que é externo pode submetê-la. Esse seria um exemplo de como Epicteto teria nominado uma unidade autorreflexiva¹⁴⁸ capaz de determinar a si mesma¹⁴⁹. Da mesma forma que Long, Girdwood também afirma que Epicteto assinala uma nova concepção de “eu” ao reconhecer essa capacidade de se determinar em função de algo que vai além do próprio corpo e também do próprio πρόσωπον (pessoa/papel)¹⁵⁰.

Percebe-se, portanto, que as interpretações acerca da προαίρεσις em Epicteto podem indicar caminhos diversos, uma vez que ele dá um novo sentido a um termo que parece ter sido pouco utilizado pelos estoicos anteriores¹⁵¹. A προαίρεσις, enquanto vinculada à ideia de ἐφ’ ἡμῖν, muito provavelmente foi uma influência da tradição aristotélica, visto que ela é um dos termos-chave envolvidos na teoria da decisão do filósofo do Liceu¹⁵². Porém, em Aristóteles a προαίρεσις corresponde a um estágio de deliberação da melhor forma do *impulso racional* realizar o seu fim¹⁵³. Já para Epicteto, em toda e qualquer atividade humana a προαίρεσις está implicada, dado o monismo

¹⁴⁵ Braicovich, R. S. Proaíresis, libertad y liberación en las Disertaciones de Epicteto, p. 14-22.

¹⁴⁶ Braicovich, R. S. La identificación entre el “yo” y la proairesis en Epicteto, p. 158.

¹⁴⁷ Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, p. 217.

¹⁴⁸ Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, p. 92.

¹⁴⁹ Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, p. 34.

¹⁵⁰ Girdwood, A. B. *Innovation and development in the psychology and epistemology of Epictetus*, p. 129-130.

¹⁵¹ Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, p. 210.

¹⁵² Dobbin, R. Προαίρεσις in Epictetus, p. 114-123.

¹⁵³ Angioni, L. *Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: comentários à Ética a Nicômaco VI*, p. 312.

psicológico estoico, não cabendo aqui a divisão entre impulso racional e irracional como em Aristóteles. A προαίρεσις epictetiana é a capacidade de voltar-se para o bem enquanto alinhado à natureza. Nesse sentido, sua προαίρεσις está muito mais próxima da αἵρεσις dos estoicos anteriores, que é uma escolha que visa o bem, sendo diferente da ἐκλογή, que é uma seleção dentre as coisas que estão no âmbito dos indiferentes¹⁵⁴.

A questão em Epicteto é que o prefixo προ em προαίρεσις remete a algo anterior à escolha (αἵρεσις), indicando uma espécie de pré-escolha ou escolha antes da escolha¹⁵⁵. Dessa forma, optamos por traduzir esse termo por “preferência”¹⁵⁶ para ressaltar esse sentido de anterioridade que parece ter sido a ênfase epictetiana.

Acreditamos que esse sentido de anterioridade, que ao mesmo tempo está vinculado à ideia de “eu”, fez com que o conceito de προαίρεσις se tornasse um diferencial na filosofia de Epicteto, uma vez que ele busca alcançar aquilo que está profundamente inserido no indivíduo, ou seja, aquilo que é preferido e que não necessariamente fica evidente nas situações. É por isso que o filósofo insiste, a cada questão, em procurar sempre fazer com que seus interlocutores percebam onde eles focam a preferência, se naquilo que de fato é o bem, ou seja, naquilo que realmente deve ser valorado por depender deles, ou se nos indiferentes que não dependem deles.

Em primeiro lugar, portanto, tenha isto sempre à mão e não faça nada sem isto, direcionando a alma a este objetivo: não perseguir nada externo, nada alheio, mas o *proairetico* em conformidade à situação disposta por quem for; o demais, como venha¹⁵⁷.

Acreditamos que Epicteto não vislumbra uma ideia nova de *eu* por vinculá-la ao que posteriormente seria tomado como *vontade*, mas que o filósofo é responsável por uma atenção diferenciada ao que é interior de uma maneira que parece não ter sido

¹⁵⁴ Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 238.

¹⁵⁵ Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, p. 218.

¹⁵⁶ Cf. Isidro Pereira, S. J. *Dicionário grego-português e português-grego*. 4 ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1969. E em outra opção na internet: DIZIONARIO GRECO ANTICO, a cura di E. Olivetti (II edizione 2015), com verbete disponível em <https://www.grecoantico.com/dizionario-greco-antico.php?lemma=PROAIRESIS100>. Além disso, essa possibilidade de tradução também foi encontrada analisando o termo por meio de suas formas associadas em Liddel, H. G.; Scott, R; Jones, H. S. (ed.). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996. Da mesma forma, é possível fazer essa mesma análise no site Diccio griego, disponível em <http://www.diccio griego.es/index.php#lemas?lema=58&n=58>. (Links acessados em 26/05/2018).

¹⁵⁷ *Diatribes*, IV, 12, 15-16.

explorada por seus antecessores¹⁵⁸. Tal inovação, por assim dizer, também pode ser percebida pela diferenciação que Epicteto faz entre impulso e desejo em meio aos τόποι que são ἐφ' ἡμῖν. Não se trata somente de impulsos, mas também mais profundamente de desejos que influenciam nos impulsos; da mesma forma, não se trata somente de escolher bem, mas de preferir bem, de modo que isso se mostrará no momento em que as ocasiões demandarem decisões práticas.

Essa interioridade da προαίρεσις parece se encaixar na necessidade de Epicteto de despertar o conteúdo do aprendizado terapêutico *antes* das situações ocorrerem de fato, usando exemplos para que seus alunos observem e compreendam que a preferência orienta as decisões que serão tomadas. A preparação filosófica, nesse sentido, é um treinamento para a vida, e isso ocorre quando se analisa as questões sob uma perspectiva filosófica que capacita o indivíduo a enfrentá-las quando surgirem.

Prenoções (προλήψεις) e Preparação (παρασκευή)

De acordo com Epicteto, noções como o belo, o justo e o feio já estão de alguma forma presentes em cada um de nós, mas não sob uma forma completamente esclarecida, mas sob a forma de prenoções (προλήψεις). Nesse sentido, Epicteto segue a epistemologia de Crisipo que acrescenta as *prenoções* aos critérios de verdade da epistemologia estoica¹⁵⁹. Ao fazer isso, Crisipo ampliou a perspectiva inicial de Zenão que se baseava somente nas representações compreensivas (φαντασία καταληκτική)¹⁶⁰.

De acordo com Martha Nussbaum, as prenoções podem ser entendidas como “uma orientação inata para o que é realmente bom e razoável”, de forma que as “intuições morais mais profundas podem por tal motivo serem bons guias sobre o que é realmente bom no universo”¹⁶¹. Nesse mesmo sentido, Long em *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, afirma que esses conceitos inatos (ἔμφυτος) devem ser

¹⁵⁸ Como observa Long, "nada do que está fora de nosso espaço mental 'nos é próprio' (IV, 1, 128), porque isso é suscetível de sujeição". (Long, A. A. *A Ética: continuidade e inovações*, p. 210).

¹⁵⁹ Gourinat, J.-B. *Epistemologia, retórica e gramática*, p. 36-38.

¹⁶⁰ Diôgenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, 54.

¹⁶¹ Nussbaum, M. C. *La Terapia del Deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, p. 414.

entendidos como o senso moral que nos capacita a discriminar objetivamente o bem do mal¹⁶². Nas *Diatribai*, Epicteto afirma:

Vimos sem trazer nenhuma noção natural do triângulo retângulo ou do intervalo do semitom, mas aprendemos cada uma dessas coisas por certa tradição técnica. [...] No entanto, do bem e do mal, do bonito e do feio, do decente e do indecente, da vida feliz, do que convém, do que se impõe, do que há de se fazer e do que não há de se fazer, quem já não veio com uma noção natural¹⁶³?

Além disso, por meio de Cícero percebe-se que as prenoções não se restringem somente ao conteúdo moral, pois, na verdade, a naturalidade das prenoções está vinculada à naturalidade nos processos de cognição por meio da οικείωσις¹⁶⁴. Nesse sentido, as προλήψεις também podem ser consideradas *preconcepções*, uma vez que igualmente envolvem o processo de conhecimento conceitual, mas não de forma completa. Dessa forma, “elas servem como a base sobre a qual a mente em desenvolvimento pode entender as ciências adicionais e as disposições intelectuais mais complexas que conduzem a razão por si mesma”¹⁶⁵. Com o afirma Epicteto:

“Quem de nós não chamou algo de são ou de insano antes de nascer Hipócrates?” Fazíamos soar essas palavras de forma vã? É que temos certa prenoção do são mas não somos capazes de aplicá-la. Por isso um diz: “jejua”; outro, “lhe dê alimento”. E um diz: “sangra”; e outro “aplica ventosas”. Qual é a causa? Que outra coisa senão que não se sabe aplicar corretamente a prenoção de são aos casos particulares? Não aplica alguém a prenoção de “bom” ao objeto “riqueza” e outro não? Ou ao prazer ou à saúde¹⁶⁶?

As prenoções servem como uma base em que se sustentarão os conceitos. Nesse sentido, elas indicam a inevitável condição humana para a racionalidade na ética, pois apontam para a necessidade humana de querer buscar a melhor forma de aplicar essas noções inatas às representações. Os seres humanos naturalmente aplicam essas noções inatas, *nós inevitavelmente debatemos a partir delas*. Caso contrário nem debateríamos

¹⁶² Long, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, p. 80.

¹⁶³ *Diatribes*, II, 11, 2-4.

¹⁶⁴ Cícero. *Academica Priora*, X, 30-31.

¹⁶⁵ Girdwood, A. B. *Innovation and development in the psychology and epistemology of Epictetus*, p. 114.

¹⁶⁶ *Diatribes*, II, 17, 8-9.

sobre essas coisas, pois, por exemplo, é por meio da prenoção de bem que se discute o bem. Caso não houvesse essa prenoção, sobre o que haveria disputa?

Da mesma forma que as prenoções são elementos que nos são atribuídos, existem também certas capacidades (*capabilities*¹⁶⁷) que nos são dadas. A capacidade em questão é a tradução para *παρασκευή*, que muitas vezes é também vertida para “preparação”, mas que também pode ser relacionada à “equipamento natural” em Epicteto¹⁶⁸, uma vez que possui o sentido de algo que está consigo e que pode ser colocado em ação. Como diz Epicteto:

(...) quem não é consciente de sua própria preparação (*παρασκευή*) e se dedica às obras que lhe correspondem? O touro não desconhece sua própria natureza e preparação quando aparece alguma fera, nem espera que alguém lhe dê ânimo; nem o cachorro quando vê algum animal do campo. Eu, se tivesse a preparação de um homem bom, aceitaria que tu me preparasses para minhas próprias obras? Agora ainda não a tenho, creia em mim. Mas, por que queres que eu murche antes do tempo como tu murchaste a ti mesmo¹⁶⁹?

A comparação com o touro ressalta o caráter natural da *παρασκευή*, uma vez que o que se prepara já está de alguma forma disposto para a atividade preparatória¹⁷⁰. Nesse sentido, podemos levar em consideração o que disse Estobeu nas *Eclogae*, onde ele define a *παρασκευή* como “ação antes da ação”¹⁷¹. Sendo assim, a *παρασκευή* inclui também a aceção de *preparar-se* para as situações da vida. Esse é o caso da preparação para a lógica¹⁷², por exemplo, pois, quando treinada, conduz ao melhor entendimento das representações.

Ao ser humano é possível preparar-se para a vida a partir daquilo que naturalmente lhe foi dado, ou seja, ele possui os elementos, os preparativos suficientes

¹⁶⁷ Talvez o termo em inglês consiga expressar melhor o que em português chamaríamos apenas de capacidades, uma vez que *capability* consegue unir em um só termo tanto a noção de capacidade como a noção de habilidade. Entendemos que *capability* consegue chegar mais próximo ao que Epicteto entende por *παρασκευή*.

¹⁶⁸ Liddel, H. G.; Scott, R; Jones, H. S. (ed.). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

¹⁶⁹ *Diatribes*, IV, 8, 41-43.

¹⁷⁰ Esse mesmo exemplo do touro também foi utilizado pelo estoico Hiérocles. (Hiérocles. *Elementa Ethica*, II, 1-10).

¹⁷¹ Estobeu. *Eclogae Physicae et Ethicae*, 2, 87, 14. (SVF, III, 173).

¹⁷² Girdwood, A. B. *Innovation and development in the psychology and epistemology of Epictetus*, p. 66.

para viver bem, mas depende dele a atividade de preparar-se, de não esperar que as situações aconteçam sem que ele não tenha se exercitado em suas capacidades¹⁷³. Nesse sentido, os recursos necessários não se encontram fora, nos outros, nem mesmo naquele que auxilia na preparação, mas em si mesmo, naquele que *se prepara*.

Considerações finais

A abordagem ética de Epicteto depende em grande medida da compreensão da psicologia envolvida em sua proposta terapêutica. Em vista disso, analisamos neste artigo aquilo que o filósofo explica como sendo o interior, o que está em oposição às coisas externas que não dependem do indivíduo. Mostramos que a interioridade proposta por Epicteto, que se manifesta nos três *τόποι*, revela uma especificidade que defendemos ser de alguma maneira original no estoicismo: a alocação de desejo e impulso em âmbitos separados. Ainda que nossa interpretação siga a de Inwood – que defende que tal separação seja mais de ênfase do que de fato –, entendemos que essa iniciativa contribuiu para uma atenção diferenciada à interioridade que parece não ter sido explorada anteriormente no estoicismo. Acreditamos que se trata da consequência da busca de Epicteto por sanar as perturbações da alma (*πάθη*) em sua origem, ou seja, nos desejos. Ao separar os desejos dos impulsos, e, além disso, ao afirmar que o desejo influencia nos demais *τόποι*, Epicteto acaba por condicionar, de alguma maneira, a interioridade à questão do desejo.

Cabe salientar, contudo, que o desejo não é algo irracional em Epicteto. É então nesse momento que percebemos como a *προαίρεσις* cumpre um o papel fundamental

¹⁷³ Sobre a *παρασκευή*, define Foucault: “Em duas palavras, a ascese antiga não reduz: ela equipa, ela dota. E aquilo de que ela equipa, aquilo de que ela dota, é o que em grego se chama *paraskeuê*, que Sêneca traduz freqüentemente em latim por *instructio*. A palavra fundamental é *paraskeuê*, e é o que gostaria de estudar um pouco hoje, antes de, na próxima vez, passar a diferentes formas mais precisas de exercícios ascéticos. Portanto, uma vez que se trata, para ela, de chegar à constituição da relação plena de si para consigo, a ascese tem por função, ou melhor, por tática, por instrumento, a constituição de uma *paraskeuê*. O que é a *paraskeuê*? Pois bem, a *paraskeuê* é o que se poderia chamar uma preparação ao mesmo tempo aberta e finalizada do indivíduo para os acontecimentos da vida. Quero com isto dizer que se trata, na ascese, de preparar o indivíduo para o futuro, um futuro que é constituído de acontecimentos imprevistos, acontecimentos cuja natureza em geral talvez conheçamos, os quais porém não podemos saber quando se produzirão nem mesmo se se produzirão. Trata-se pois, na ascese, de encontrar uma preparação, uma *paraskeuê* capaz de ajustar-se ao que possa se produzir, e a isto somente, no momento exato em que se produz, caso venha a produzir-se.” (Foucault, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 387).

nas exposições do filósofo, uma vez que os desejos não são movimentos desprovidos de razão, mas ações da alma que refletem a “escolha de fundo”, a “escolha antes da escolha”, ou seja, a preferência, a προαίρεσις. Nesse sentido, não se trata tanto da αἴρεσις mais comumente utilizada pelos estoicos anteriores, mas da προαίρεσις, em que o prefixo προ ressalta um sentido de anterioridade na psicologia epictetiana.

Por fim, acreditamos que essa atenção à interioridade, aliada a esse proposital sentido de anterioridade, proporcionou à ética de Epicteto uma poderosa dimensão terapêutica, uma vez que assim a condição psicológica do agente é entendida como uma senda a ser trabalhada, ou melhor, exercitada, de maneira a *pre-parar* o indivíduo para as mais diversas situações.

Referências:

ANGIONI, L. *Phronesis* e virtude do caráter em Aristóteles: comentários à Ética a Nicômaco VI. *Dissertatio*, n. 34, p. 303-345, 2011.

ARNIM, H von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1903-1905, v. 1-3, 1924, v. 4. (Índices por M. Adler).

ARRIANO, F. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição Bilingue. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

BARROS II, João Roberto. *Epimeleia heautou* helenística em Foucault: universalização e espiritualidade. *Prometeus*, ano 5, n. 9, p. 9-25, jan-jun/2012.

BOBZIEN, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2002.

BRAICOVICH, R. S. La identificación entre el “yo” y la proairesis en Epicteto. *Ágora*, v. 30, nº 2, p. 149-162, 2011.

BRAICOVICH R. S. Proairesis, libertad y liberación en las Disertaciones de Epicteto. *Revista de Filosofía*, nº 58, 1, p. 7-22, 2008.

CÍCERO. *Textos Filosóficos*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

CRISIPO DE SOLOS. *Testimonios y Fragmentos*. Tradução de F. Javier Campos Daroca e Mariano Nava Contreras. Madrid: Editorial Gredos, 2006.

DINUCCI, A. *Koinonia* cósmica e antropológica em Epicteto, In: CORNELLI, G.; FIALHO, M. C.; LEÃO, D. (coords.). *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*. Coimbra: Imprensa de Coimbra; Annablume, 2016.

DINUCCI, A. Epicteto: seis diatribes teológicas. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 1, n. 16, p. 101-118, 2014.

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

DOBBIN, R. Προαίρεσις in Epictetus. *Ancient Philosophy*, n. 11, p. 111-135, 1991.

EPICETETO. *Disertaciones por Arriano*. Tradução de Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

EPICETETO. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição bilíngue. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume, 2014.

FONTOURA, F. C. *A Arte do Bem Viver em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. 2 ed. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GAZOLLA, R. *Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia Antiga*. São Paulo: Loyola, 2011.

GIRDWOOD, A. B. *Innovation and development in the psychology and epistemology of Epictetus*. 1998. 221 f. Tese (Doutorado) - University of Oxford. 1998

GOURINAT, J.-B. Epistemologia, retórica e gramática, In: GOURINAT, J.-B; BARNES, J. *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário grego-portugues e português-grego*. 4 ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1969.

KAHN, C. Discovering the Will, In: DILLON, J. M.; LONG, A. A. (ed.). *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1988.

LONG, A. A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LONG, A. A. A Ética: continuidade e inovações, In: GOURINAT, J.-B; BARNES, J. *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

LIDDEL, H. G.; SCOTT, R; JONES, H. S. (ed.). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

NUSSBAUM, Martha C. *La Terapia del Deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003.

RAMMELLI, I. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*. Trad. David Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

RODRIGUES, A. C. O. *Filosofia do desapego. A Áskesis de desapropriação epictetiana à luz da Kátharsis do Fédon de Platão*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

SALLES, R. Οἰκείωσις in Epictetus, In: VIGO, A. G. (ed.), *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*. Georg Olms Verlag: Hildesheim – Zürich – New York, 2012.

SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. New York: Oxford, 2000.

STOUGH, C. Stoic determinism and moral responsibility, In: RIST, J (ed.). *The stoics*. Berkeley: University of California Press, 1978.