

Universidade Federal Fluminense
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Mestrado em Filosofia

FERNANDA LOPES DE OLIVEIRA

A TANATOLOGIA EM EPICTETO

Niterói
2017

A vida transcorre enquanto é adiada.
Sêneca, *Cartas morais a Lucílio*.

AGRADECIMENTOS

A Danilo, pela parceria na vida e na academia, que não cabe em poucas palavras.

A Fabiana, pelo apoio imprescindível em todas as horas.

À família PIBAM, pelo encorajamento e companhia constantes.

Ao professor Dr. Marcus Reis Pinheiro, pela amizade, pela orientação sempre precisa e motivadora desde a graduação, por me apresentar a Filosofia como forma de vida e por me dar o melhor conselho que eu poderia receber antes da minha primeira experiência de docência no ensino superior: “quando você fala do que você gosta, os alunos percebem isso e passam a gostar também”.

Ao professor Dr. André Constantino Yazbek, não apenas pelos valiosos esclarecimentos acerca da filosofia foucaultiana, mas principalmente pelo incentivo e encorajamento em momentos cruciais da minha formação. Quaisquer imprecisões sobre Foucault neste trabalho se devem exclusivamente à minha inexperiência no assunto.

À turma de Biblioteconomia 2016.1, pelos excelentes debates filosóficos que travamos em sala, pelas amizades, algumas das quais permanecem até hoje; por me mostrarem como a docência pode ser tão estimulante e amigável e, assim, me ajudarem a confirmar a minha opção por ela.

Aos demais professores do Departamento de Filosofia da UFF que contribuíram para a minha formação.

À CAPES, pela bolsa que propiciou o desenvolvimento dessa pesquisa.

RESUMO

Como uma filosofia eminentemente prática, o Estoicismo, ao longo de seus quase sete séculos de existência, se dedicou frequentemente ao tema da morte, entendendo sua importância na construção da vida virtuosa. Para isso, é fundamental compreender o que é a morte e eliminar o medo que se sente dela. Neste trabalho, apresentarei uma (re)construção da tanatologia de Epicteto, filósofo estoico do século I d.C. Para isso, inicialmente apresentarei o tema da morte sob a perspectiva dos três campos que compõem a filosofia estoica (lógica, física e ética). Em seguida, passarei à aplicação dessa tanatologia ao medo da morte, apresentando práticas filosóficas apropriadas à eliminação do medo. E, finalmente, tratarei do suicídio do ponto de vista da filosofia epictetiana, considerando os critérios necessários para que o suicídio seja virtuoso.

Palavras-chave:

Estoicismo, morte, Epicteto, tanatologia, suicídio.

SUMÁRIO

Introdução	7
1. A morte como tema filosófico	10
1.1. Filosofia como forma de vida.....	10
1.1.1. Os exercícios espirituais	12
1.1.2. Hadot e Foucault na análise da Filosofia como forma de vida	13
1.2. Filosofia como forma de morte	18
1.2.1. A Tanatologia em Epicteto	19
a. A física da morte	21
b. A lógica da morte	26
c. A ética da morte	32
2. O medo da morte	37
2.1. O exemplo de Sócrates	39
2.1.1. A morte como máscara	41
2.2.2. A imagem da máscara no <i>Fédon</i> de Platão	44
2.2. Os tipos de medo da morte	45
2.2.1. Por que morremos?	46
a. Medo de estar morto	46
b. Medo da mortalidade	48
2.2.2. Medo de morrer cedo	50
2.2.3. Medo do processo da morte	55
2.2.4. Medo da morte dos outros	56
3. O suicídio	60
3.1. Esclarecendo o termo	60
3.2. O suicídio em Epicteto – uma apologia?	62
3.2.1. As condições de possibilidade para o suicídio	63
3.2.2. A porta aberta	67
3.3.3. Impeditivos ao suicídio	71
3.3. O suicídio e a prova de vida	74
3.3.1. A vida como prova	74
Considerações finais	80
Referências bibliográficas	82

INTRODUÇÃO

A morte, como Foucault destaca, “não é apenas um acontecimento possível, é um acontecimento necessário. Não é apenas um acontecimento com alguma gravidade: tem para o homem a gravidade absoluta”¹. Ela coloca o homem diante de sua própria finitude e da perda de seus amigos e familiares, o que, por vezes, é fonte de sofrimento. Por isso, a Filosofia tem se dedicado ao tema desde a Antiguidade, por filósofos como Platão, Epicuro e Epicteto, por exemplo. Restringimo-nos aqui a este último, filósofo estoico do século I d.C. Epicteto era filho de uma serva e seu nome significa “adquirido”. Foi escravo de Epafrodito, secretário imperial de Nero e Domiciano². Apesar de sua condição, pôde frequentar as aulas de Musônio Rufo. Mais tarde, após sua libertação, fundou uma escola em Roma. Contudo, não lecionou em Roma por muito tempo, pois Domiciano expulsou os filósofos da cidade em 89 d.C. Epicteto, então, foi para Nicópolis, em Éfira, onde fundou outra escola estoica, contando com muitos alunos, entre eles figuras importantes do Império Romano.

Tal como Sócrates, Epicteto nada escreveu. Sua filosofia chegou até nós por intermédio das anotações de seu discípulo Lúcio Flávio Arriano Xenofonte, que registrou os ensinamentos de Epicteto em oito livros que compunham as *Diatribes*³ e no *Manual*⁴, uma síntese da filosofia epictetiana. Acredita-se, pela comparação com outros textos de Arriano, que as *Diatribes* e o *Manual* sejam fiéis aos ensinamentos de Epicteto, que, em suas aulas, lia e comentava os textos clássicos do Estoicismo Antigo de Zenão e Crisipo⁵. Porém, diferentemente dos estoicos antigos e médios, não encontramos na filosofia epictetiana um desenvolvimento muito aprofundado da física, por exemplo. Ela é eminentemente ética: ela visa à transformação da vida daqueles que filosofam.

¹ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. p. 429.

² Nero, imperador de Roma entre 54 e 68 d.C. Domiciano, imperador de Roma entre os anos de 81 e 96 d.C.

³ Dos oito livros originais, só nos restam quatro atualmente.

⁴ Em grego, *Encheirídion*, que significa “adaga, punhal, arma portátil ou livro portátil, manual”. O *Manual* de Epicteto é um conjunto de apoftegmas para que aquele que se dedica à filosofia tenha sempre os princípios estoicos em mãos quando precisar deles.

⁵ *Diatribes* I, 20, 14 e IV, 9, 6. As traduções das *Diatribes* neste trabalho são traduções minhas a partir do texto bilíngue Grego-Inglês, disponível em: EPICTETUS. *The Discourses as reported by Arrian, The Manual and fragments*. Trad. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1956. Também foi consultada a edição: EPICTETUS. *Discourses of Epictetus*. Trad. George Long. New York: D. Appleton and Company, 1904.

Por isso, mesmo quando se utiliza de conceitos da física ou da lógica, Epicteto o faz para fundamentar um princípio ético que esteja ensinando. Para Epicteto, a Filosofia não deve ser apenas conhecida, mas vivida: “Jamais te declares filósofo. Nem, entre os homens comuns, fales frequentemente sobre princípios filosóficos, mas age de acordo com os princípios filosóficos”⁶.

Sob a perspectiva de uma filosofia que se propõe como uma forma de vida, este trabalho busca (re)construir a tanatologia epictetiana, isto é, o estudo sobre a morte, a partir das *Diatribes* e do *Manual*. Vale destacar que o tema da morte (bem como outros temas da filosofia estoica) não está sistematizado em ambos os textos, em função das particularidades de sua composição, já mencionadas. Assim, faz-se necessário um trabalho de reunião dos trechos que tratam do tema para responder às questões: qual a relevância do tema da morte para a filosofia epictetiana? É possível não temer a morte? O suicídio pode ser racionalmente justificado?

Para encontrar essas respostas, este trabalho divide-se em três capítulos: o primeiro se propõe a fundamentar a teoria tanatológica epictetiana, enquanto os dois capítulos seguintes aplicam essa teoria ao medo da morte e ao suicídio. Tal fundamentação do capítulo 1 está baseada na tese de Pierre Hadot e Michel Foucault de que a Filosofia Antiga, mais do que um conjunto de teorias, constitui um certo modo de vida específico. Por isso, apresentaremos junto à exposição da tese uma breve apresentação dos exercícios espirituais, isto é, das práticas voluntárias executadas por aqueles que se dedicavam à Filosofia com o objetivo de se transformarem e se aproximarem de um ideal de sabedoria, que é, para os estoicos, a vida virtuosa. No entanto, compreender a Filosofia como um modo de vida implica também em reconhecer seu papel formador na preparação do homem para lidar com a morte, tanto a sua própria quanto a de outros. Assim, apresentaremos a tanatologia de Epicteto a partir dos três campos que integram o Estoicismo: a lógica, a física e a ética. Sob o ponto de vista da física, veremos a definição de morte e a relação desta com o ciclo do cosmos, ou seja, o modo como o mundo se organiza e se desenvolve em períodos. A lógica ensina o homem a corrigir o juízo que as pessoas

⁶ *Manual* XLVI. 1. EPICTETO. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição bilíngue. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. 1 ed. São Cristóvão: Universidade Federal do Sergipe, 2012. As citações do Manual ao longo do trabalho se referem a esta tradução.

comumente fazem de que a morte é má. E, finalmente, pela ética o homem aprende a exercitar o desejo e a repulsa corretamente, aplicando-os àquilo que é nosso encargo.

Com esse arcabouço conceitual, no capítulo 2, trataremos do medo da morte. Partiremos do exemplo de Sócrates que, segundo afirma Epicteto na *Diatrise* II.1, enfrentou a morte com confiança e o medo da morte com cautela. Vale lembrar a distinção que Epicteto faz entre o que está sob nosso encargo (*eph' hemîn*) e o que não está (*ouk eph' hemîn*). Apenas os juízos, impulsos, desejos e repulsas estão sob encargo do homem. O medo da morte, sendo um juízo errôneo de que a morte é má, está na esfera de coisas que dependem do homem. A morte, por outro lado, é um fato natural e necessário que independe do homem. A partir dessa concepção é que Epicteto afirma que Sócrates soube lidar corretamente tanto com a morte quanto com o medo da morte.

Ainda sobre a leitura epictetiana da atitude de Sócrates diante da morte, compararemos o uso da imagem da morte como máscara na *Diatrise* II.1 e no *Fédon* 77e. Por meio dessa imagem, Epicteto mostra a necessidade de examinar a morte para tratar do medo da morte. A partir disso, trataremos dos cinco tipos de medo da morte que podem ser eliminados a partir da filosofia de Epicteto: o medo da aniquilação, o medo da mortalidade, o medo de morrer cedo, o medo do processo da morte e o medo da morte dos outros.

Finalmente, no capítulo 3, apresentaremos a posição de Epicteto em relação ao suicídio. Antes de mais nada, será necessário esclarecer o uso do termo, visto que o conceito contemporâneo de suicídio implica aspectos psicológicos identificados apenas nas últimas décadas. Desse modo, será possível compreender as circunstâncias nas quais o suicídio é permitido ou não.

1. A MORTE COMO TEMA FILOSÓFICO

1.1. Filosofia como forma de vida

Contemporaneamente, ainda que possamos identificar diferentes correntes filosóficas, um estudioso que se interesse por uma delas assumirá, no máximo, uma posição teórica a respeito de certos temas ou doutrinas. Não se espera de um estudioso da Filosofia, especialmente no meio acadêmico, que essa posição teórica afete as decisões que ele toma ou o modo como ele vive.

Ao contrário, desde a obra de Pierre Hadot, tornou-se comum pensar a Filosofia Antiga, e especialmente a Filosofia Helenística, como um trabalho sobre si, uma prática de si⁷. Trata-se de pensar que as elucubrações filosóficas, por vezes tão abstratas, têm, no seu fundo, o objetivo de transformar para melhor a vida daquele que filosofa, para que ela seja uma boa vida, de modo que a própria Filosofia não é vista apenas como um conjunto de postulados teóricos, mas como uma arte de viver, um determinado estilo de vida, que engloba toda a existência, visando ao aperfeiçoamento do indivíduo.

...para os antigos, se é filósofo não em função da originalidade ou da abundância do discurso filosófico que se inventou ou desenvolveu, mas em função da maneira pela qual se vive. Trata-se, antes de tudo, de tornar-se melhor. E o discurso só é filosófico quando se transforma em modo de vida⁸.

Tal traço existencial das filosofias antigas não pode ser desprezado. Todas elas podem ser propriamente descritas como dependendo, em última análise, de exercícios espirituais⁹, isto é, de determinadas práticas voluntárias de transformação pessoal, inerentes ao modo de vida filosófico, que visavam modificar a forma irrefletida como os homens respondem aos acontecimentos em suas vidas.

⁷ Especialmente as filosofias que se iniciam a partir de Sócrates, pois falar de uma filosofia ética dos pré-socráticos é deveras complicado.

⁸ HADOT, P. *O que é Filosofia Antiga?* São Paulo: Loyola, 2011. p. 250.

⁹ O termo “exercícios espirituais” será apresentado com maior profundidade adiante, na página 13.

A referência primeira e principal quando se trata do conceito de Filosofia como forma de vida é Sócrates¹⁰ e sua dialética: encontrar-se com Sócrates e dialogar com ele era sempre uma forma de se ver pressionado a pensar sobre o modo como cada um leva sua vida. Mais que isso, a imagem de Sócrates enfrentando com coragem e otimismo sua morte iminente, relatada por Platão no *Fédon*, se tornou paradigmática para demonstrar a força de transformação que a Filosofia pode ter na vida dos homens: é possível chegar a se curar do medo da morte por meio da vida filosófica. Na *República*, mesmo na célebre imagem de contemplação das Formas e no método dialético ascensional, que retira o prisioneiro de seu estado de contemplador de sombras, podemos observar aspectos lógicos e ontológicos que visam produzir, em última instância, uma vida ética superior.

Posteriormente, encontramos exercícios espirituais em quase todas as escolas filosóficas da Antiguidade: os estoicos retificam seus juízos sobre os objetos, reconhecendo que não se deve prender-se às coisas indiferentes; entre os cínicos, a privação da fome, do conforto e o afastamento dos artifícios da civilização preparam a pessoa para adquirir mais resistência e conquistar independência; entre os pirrônicos, a suspensão dos juízos de valor elimina os conceitos de bom e mau; os epicuristas pretendem chegar ao prazer puro pela limitação dos desejos.¹¹

Destaca-se, então, a importância da noção de “Filosofia como forma de vida” para os estudos da Filosofia Helenística e, mais especificamente, para o objeto de estudo deste trabalho: o Estoicismo epictetiano. Nas palavras de Duhöt, “o estoicismo não requer uma simples adesão intelectual ou mesmo afetiva, ele só tem sentido se permite que nos transformemos”¹². Somente por meio dessa chave de interpretação, compreendemos o sentido de certos ensinamentos de Epicteto tais como:

Jamais te declares filósofo. Nem, entre os homens comuns, fale frequentemente sobre princípios filosóficos, mas age de acordo com os princípios filosóficos. [...] 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

¹⁰ Os estoicos usam tanto Platão quanto Xenofonte como fontes da filosofia socrática. Usaremos aqui as referências ao Sócrates platônico, especialmente aquele do *Fédon*.

¹¹ HADOT, P. *op. cit.*, p. 273.

¹² DUHÖT, J.-J. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006.

não mostres os princípios filosóficos aos homens comuns, mas, após tê-los digerido, <mostra> as ações.¹³

1.1.1. Os exercícios espirituais

Se as Filosofias Antiga e Helenística podem ser compreendidas como formas de vida, os exercícios espirituais são o meio pelo qual essa forma de vida ganha concretude. Mas o que queremos dizer com “exercícios espirituais”? Seguimos a tese de Hadot que, mesmo reconhecendo a origem do termo em Inácio de Loyola (*Exercitia Spiritualia*), identifica os exercícios espirituais como a *áskesis* greco-romana, isto é, “uma prática destinada a operar uma mudança radical do ser”¹⁴ ou ainda “práticas voluntárias e pessoais destinadas a operar uma transformação do eu”¹⁵. Eles “correspondem quase sempre ao movimento pelo qual o eu se concentra em si mesmo, descobrindo que não é o que acreditava ser, que não se confunde com os objetos aos quais se prendia”¹⁶.

Braicovich, no entanto, critica o termo “exercícios espirituais”, por considerá-lo excessivamente amplo para ser aplicado à filosofia epictetiana em particular, dado que Hadot utiliza o termo para cobrir de Sócrates ao Cristianismo Primitivo. Braicovich defende, então, que “se nos focarmos no Estoicismo Romano e em Epicteto em particular, o conceito de ‘exercícios éticos’ parece cobrir, ao contrário, a ideia principal e o foco das práticas que nós estamos por analisar, e tem a vantagem adicional de evitar conotações indesejadas”¹⁷.

Contudo, consideramos que “exercícios éticos” restringiriam demais o conceito dos exercícios a que nos referimos neste trabalho, por implicarem primariamente a relação com o outro, algo que poderia remeter a um certo código ou treinamento comportamental. Porém, nos exercícios, como veremos no capítulo 3, à atitude exterior corresponde uma atitude interior que visa à transformação do homem. Ponderamos ainda que a noção de “exercícios éticos” exclui os exercícios físicos e lógicos nos quais o homem também deve

¹³ *Manual* XLVI.1.

¹⁴ HADOT, P. Op. cit., p. 254.

¹⁵ *Ibidem*, p. 259.

¹⁶ *Ibidem*, p. 274.

¹⁷ BRAICOVICH, R. On the notion of Ethical Exercises in Epictetus. *Prometeus*, São Cristóvão, ano 7, n. 15, janeiro-junho/2014, p. 126.

se exercitar, como será apresentado no capítulo 2. Assim sendo, adotaremos aqui o termo “exercícios espirituais”.

1.1.2. Hadot e Foucault na análise da Filosofia como forma de vida

Conforme já mencionado, a concepção de que as Filosofias Antiga e Helenística devem ser vistas como formas de vida remonta à obra de Pierre Hadot. Desde a década de 1980, Hadot é a principal voz a defender que a leitura dos textos antigos seja feita sob o prisma de uma concepção de Filosofia como prática de si, como exercício. Contudo, sem dúvida foi Michel Foucault quem “revelou” o trabalho de Hadot a uma audiência mais ampla que os círculos acadêmicos, ao visitar a Antiguidade greco-romana nos cursos da década de 1980. Por isso, faz-se necessário analisar os argumentos de ambos, identificando os aspectos em que suas teses convergem ou divergem, para compreendermos com maior precisão a noção de Filosofia como forma de vida.

Na aula inaugural no Collège de France, em fevereiro de 1983, Pierre Hadot apresenta os motivos pelos quais podemos entender as Filosofias Antiga e Helenística como formas de vida. Primeiro, Hadot destaca que o modo como os filósofos viviam demonstrava que a adesão a determinada escola filosófica implicava uma mudança no modo como se vive: “Filosofar, nesta época, era escolher uma escola, converter-se a seu modo de vida e aceitar seus dogmas”¹⁸. Citando como exemplos as comunidades epicuristas, onde viviam indistintamente homens e mulheres, e os estoicos que administravam províncias romanas sem apego ao poder ou ao dinheiro, Hadot mostra como os filósofos são “pessoas à parte e estranhas (...) cujo comportamento, todavia, sem ser inspirado pela religião, rompe totalmente com os costumes e hábitos dos mortais comuns”¹⁹.

Tal mudança de comportamento se dava pela prática de exercícios espirituais, isto é, por atividades que são para a alma análogas ao treinamento corporal de um atleta. A tese aqui é a de que assim como o atleta treina para vencer determinada competição, aqueles que se dedicam à Filosofia também

¹⁸ HADOT, P. *Elogio da Filosofia Antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Loyola, 2012, p. 26.

¹⁹ *Ibidem*, p. 21.

devem se exercitar para enfrentarem os obstáculos que se apresentam no caminho rumo ao ideal de sabedoria proposto pela escola filosófica à qual a pessoa aderiu. Assim, os exercícios servem para assegurar o progresso espiritual daqueles que filosofam²⁰.

Finalmente, Hadot aponta o problema da leitura contemporânea dos textos antigos.

... faz-se bem necessário reconhecer, de maneira geral, que as obras filosóficas da Antiguidade greco-romana correm o risco de desconcertar quase sempre os leitores contemporâneos: não falo apenas do grande público, mas também dos especialistas em Antiguidade. Poder-se-ia compor toda uma antologia de queixas feitas sobre os autores antigos pelos comentadores modernos, que lhes recriminam por escrever mal, contradizer-se, carecer de rigor e coerência.²¹

Essas queixas, entretanto, são fruto do desconhecimento de duas importantes características particulares dos textos filosóficos antigos. A primeira delas é o forte traço de oralidade presente nos textos. Diferentemente do processo contemporâneo de escrita solitária e silenciosa, o que temos hoje como livros antigos são, em grande parte, produtos das aulas dadas nas escolas filosóficas ou o registro feito por escribas daquilo que lhes era ditado. As leituras dos textos escritos eram feitas em voz alta, com atenção ao ritmo da sentença e à sonoridade das palavras. A própria Filosofia Antiga é oral. “Sem dúvida, pode ocorrer que alguém se converta lendo um livro, mas ele logo se lança junto ao filósofo para escutar seu discurso, interrogá-lo, discutir com ele e com outros discípulos, numa comunidade que é sempre um lugar de discussão.”²²

A segunda característica se refere à finalidade dos textos. As obras geralmente eram dirigidas ao grupo formado pelos membros da escola e, desse modo, “o filósofo, ao escrever, prolonga a atividade de diretor espiritual que ele exerce em sua escola. [Por isso,] quando se aborda uma obra filosófica da Antiguidade, é preciso sempre pensar na ideia de progresso espiritual”²³. Sob esse ponto de vista, mesmo os textos mais teóricos tinham a finalidade de

²⁰ Ibidem, p. 23-24.

²¹ Ibidem, p. 27.

²² Ibidem, p. 29.

²³ Ibidem, p. 32.

auxiliar o processo de ascese, como podemos observar na utilização da matemática pelos platônicos, com o objetivo de exercitar a alma a elevar-se do sensível ao inteligível.

Assim, tendo por ponto de partida o problema da leitura dos textos antigos, Hadot identifica características peculiares das Filosofias Antiga e Helenística – o modo de vida filosófico, os exercícios espirituais, as particularidades dos próprios textos filosóficos – que o levam a interpretá-las como forma de vida, diferentemente do que se observa a partir da Filosofia Moderna, quando discurso e prática filosófica se dissociam²⁴.

Foucault, por outro lado, apesar de concordar com Hadot sobre a possibilidade de pensar numa Filosofia que seja também uma forma de vida, restringe essa noção a algumas escolas filosóficas da Antiguidade. Seus cursos da década de 1980, ficaram conhecidos como uma fase em que o filósofo retorna à Antiguidade greco-romana, não com o olhar de um historiador ou comentador, mas na esteira das investigações conduzidas durante as chamadas fases “arqueológica” e “genealógica”, nas quais Foucault pesquisa as relações entre sujeito e verdade.

O que Foucault identifica na Antiguidade é uma experiência do dizer-verdadeiro diferente daquele que suas pesquisas anteriores (voltadas aos séculos XVII – XVIII) lhe mostraram: uma experiência em que somente pela transformação de si (ascese), é possível chegar à verdade e à autoconstituição do sujeito. Essa experiência antiga é diametralmente oposta à concepção moderna de sujeito do conhecimento, segundo a qual o acesso à verdade depende da estrutura cognoscente do sujeito, sem qualquer relação com a moral²⁵.

Na aula do dia 06 de janeiro, do curso *A Hermenêutica do Sujeito* (1981 – 1982), Foucault traça uma historiografia filosófica dos conceitos de conhecimento de si (*gnôthi seautón*) e cuidado de si (*epiméleia heautoû*), identificando, no que ele chama de momento socrático-platônico, a primazia do

²⁴ Hadot reconhece que a noção de filosofia como forma de vida ainda está presente na Filosofia Medieval, porém associada à vida cristã. Segundo Hadot, “o cristianismo foi apresentado por toda uma parte da tradição cristã como uma filosofia”. E não apenas isso, mas “eles [os apologistas do século II] não consideram, porém, o cristianismo como uma filosofia ao lado das outras, mas como a filosofia”. Para maior aprofundamento da discussão, ver: HADOT, P. *Exercícios espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, 2002.

²⁵ ADORNO, F. P. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, F. *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 57-61.

cuidado de si sobre o conhecimento de si. Sua tese é de que, na Antiguidade grega, a ascese era requisito fundamental para o acesso à verdade. A partir da modernidade, essa relação se inverte. “Parece-me que o ‘momento cartesiano’, mais uma vez com muitas aspas, atuou de duas maneiras, seja requalificando filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), seja desqualificando, em contrapartida, a *epiméleia heautoû* (cuidado de si)”²⁶. A partir dessas classificações esquemáticas, Foucault reconhece dois modos de fazer e conceber a filosofia: uma vertente da Filosofia segundo a qual o sujeito tem acesso à verdade em função de sua própria estrutura de sujeito cognoscente, a que ele denomina “filosofia”; e outra, a vertente da “espiritualidade” segundo a qual o acesso à verdade depende das transformações que o sujeito pratica sobre si mesmo.

Chamemos de “filosofia”, se quisermos, essa forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso, sobre o que nos torna possível ou não separar o verdadeiro do falso. Chamemos “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isso chamarmos “filosofia”, creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade.²⁷

Mais tarde, entre os anos de 1983 e 1984, no curso *A coragem da verdade*²⁸, Foucault retoma a temática do cuidado de si, tendo como fio condutor a noção de *parrhesía*, entendida como o dizer verdadeiro, a liberdade da linguagem, o franco falar. Ele inicia dizendo que pretende realizar um estudo das “formas aletúrgicas”, por oposição ao que se poderia chamar de “estruturas epistemológicas”, isto é, trata-se de estudar o “tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade [...] se constitui ou é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade”²⁹.

²⁶ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 14,15.

²⁷ Ibidem, p. 15.

²⁸ FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

²⁹ Ibidem, p. 4.

Sob o enfoque geral das práticas do dizer verdadeiro como constituintes do sujeito, e tendo-se em vista os deslocamentos de Foucault ao longo dos anos 1980, pode-se dizer que ele apresenta, como pano de fundo de suas investigações, a tese de que, na Antiguidade greco-romana em geral, e na medida em que nos aproximamos do estoicismo e do cinismo, as práticas do dizer-verdadeiro tendem mais para a constituição de formas de vida do que para a contemplação da verdade de alma, ou seja, mais para uma relação ativa consigo próprio do que para uma “objetivação” de si na condição de objeto de conhecimento. Trata-se de uma tendência, cujo ápice seria o cinismo, de modo que em amplos aspectos as duas coisas convivem (a filosofia como forma de vida e como contemplação da alma para fins de conhecimento).

Apesar da classificação histórico-filosófica dos momentos “socrático-platônico” e “cartesiano”, Foucault supõe sempre a existência de uma tensão entre as duas formas básicas da relação do sujeito com o discurso verdadeiro: “constituir-se” e “aplicar-se a si” ou “ser constituído” como “objeto de um saber” possível. Essa tensão é constitutiva de toda a Filosofia ocidental e tem seu exemplo paradigmático em Platão. Assim, nas palavras de *A coragem da verdade*, tendo-se em vista a contraposição entre o Laques e o Alcebiades de Platão:

Quando se compara o Lacques (sic) com o Alcebiades, tem-se o ponto de partida de duas grandes linhas de evolução da reflexão e da prática da filosofia: a filosofia como o que, ao inclinar, ao incitar os homens a cuidar de si mesmos, os conduz a essa realidade metafísica que é a da alma [Alcebiades], e a filosofia como prova de vida, uma prova da existência e a elaboração de uma certa forma e modalidade de vida [Lacques]. Claro, não há incompatibilidade entre essas duas temáticas (a filosofia como prova de vida e a filosofia como conhecimento da alma). Mas creio que, embora não haja nenhuma incompatibilidade, embora, particularmente em Platão, as duas coisas sejam profundamente ligadas, temos aí o ponto de partida de dois aspectos, de dois perfis, de certo modo, da atividade filosófica, da prática filosófica no Ocidente. Por um lado, a filosofia que tem de se por sob o signo do conhecimento da alma e que faz desse conhecimento da alma uma ontologia do eu. E, depois, uma filosofia como prova de vida, do *bíos* que é a matéria ética e objeto de uma arte de si.³⁰

Entretanto, a aproximação de Foucault da Antiguidade não é desinteressada; antes é resultado de suas análises sobre as relações de assujeitamento anteriormente desenvolvidas, de modo que, o que se propõe

³⁰ Ibidem, p. 111,112.

não é uma atualização das práticas de ascese filosóficas, mas uma ferramenta para sua tarefa de diagnóstico do presente. Sob esse ponto de vista, o que se observa é que Foucault faz uma leitura da Antiguidade por meio de recortes que servem aos objetivos de sua própria filosofia³¹.

Apesar das divergências, tanto Foucault quanto Hadot concordam em identificar o Estoicismo como uma forma de vida, por encontrarem nele uma prática filosófica que levava à transformação da vida dos que filosofavam, por meio dos exercícios espirituais (*áskesis*). De fato, tanto na obra tardia de Foucault quanto na obra de Hadot, em diversos trechos, estão presentes menções aos exercícios estoicos, como elementos de uma filosofia prática. Corroborando essa tese, encontramos em Epicteto duas passagens que sintetizam o ideal eminentemente prático da filosofia estoica: “Então, qual é o fruto dessas doutrinas? Precisamente aquele que é necessário ser o mais belo e o mais conveniente àqueles que estão sendo educados: imperturbabilidade (*ataraxía*), ausência de medo (*aphobía*) e liberdade (*eleuthería*).”³² No *Manual*, Epicteto afirma que do ajuste das coisas sob nosso encargo – juízo, impulso, desejo e repulsa – “unicamente resultam a liberdade (*eleuthería*) e a felicidade (*eudaimonía*).”³³

1.2. Filosofia como forma de morte

Pensar as Filosofias Antiga e Helenística como forma de vida implica também reconhecer que nelas a consciência da morte desempenha um papel fundamental no desenvolvimento da vida boa. A esse respeito, a morte de Sócrates é o caso paradigmático do poder transformador da Filosofia na preparação para a morte, influenciando de algum modo a quase totalidade das escolas filosóficas posteriores. Como exemplo dessa influência, cito duas passagens: no *Fédon*, de Platão, destaco a célebre passagem na qual se afirma que “estão se exercitando para morrer todos aqueles que, no bom

³¹ No texto “Um diálogo interrompido com Michel Foucault, convergências e divergências”, integrante do livro *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, após tecer elogios a Foucault, Hadot critica alguns aspectos da apropriação que Foucault faz da Antiguidade, tais como a quase ausência da influência da cosmologia sobre a ética antiga.

³² *Diatribes*, II.1.21.

³³ *Manual*, I.

sentido da palavra, se dedicam à filosofia...”³⁴ e a máxima epicurista de que “a morte nada é para nós, pois o que se decompõe é insensível, e o que é insensível nada é para nós”³⁵. Com isso, podemos notar que, seja pela via da dialética platônica, seja pela atomística epicurista, a temática da morte está presente atrelada sempre ao objetivo de superação do medo, seguindo o exemplo de Sócrates.

No Estoicismo, as reflexões sobre a morte também têm lugar de destaque, especialmente se considerarmos as implicações éticas que essas reflexões produzem, pois pensar sobre a morte confere gravidade a cada momento e a cada ação da vida, como nos lembra Foucault: “...a morte não é apenas um acontecimento possível, é um acontecimento necessário. Não é apenas um acontecimento com alguma gravidade: tem para o homem a gravidade absoluta. E enfim a morte pode ocorrer, bem sabemos, a qualquer momento.”³⁶ Por isso, Epicteto recomenda que se medite sobre a morte diariamente a fim de conquistar uma vida virtuosa: “Que estejam diante dos teus olhos, a cada dia, a morte, o exílio e todas as coisas que se afiguram terríveis, sobretudo a morte. Assim, jamais ponderarás coisas abjetas, nem aspirarás a coisa alguma excessivamente.”³⁷

1.2.1. A Tanatologia em Epicteto

Não se pode negar a relevância do tema da morte para a filosofia estoica. Contudo, o que observamos é que não há uma sistematização do assunto nos poucos textos estoicos que nos restaram. Assim, o que se apresenta a seguir é uma tentativa inicial de (re)construção dos estudos sobre a morte presentes na filosofia de Epicteto, tendo por textos basilares o *Manual* e as *Diatribes*. Alguns trechos das *Meditações* de Marco Aurélio também serão apresentados a fim de esclarecer ou aprofundar a questão em análise.

³⁴ Fédon, 67e. As citações do *Fédon* neste trabalho se referem à edição disponível em: PLATÃO. *Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

³⁵ DL. X.139. As citações, identificadas como DL, neste trabalho se referem a esta tradução: LAERTIO, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1997

³⁶ FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 429.

³⁷ *Manual*, XXI.

Tal tentativa esbarra em uma dificuldade: o estudo da morte necessita dos três campos da filosofia estoica – lógica, física e ética – e, entretanto, Epicteto parece não se dedicar aos temas da física. A esse respeito, Braicovich³⁸ aponta três problemas acerca do papel da física na filosofia epictetiana: (i) as passagens nas quais Epicteto trata de problemas da física estoica são quase nulas; (ii) há uma citação no fragmento I de Estobeu³⁹ segundo a qual Epicteto teria se pronunciado explicitamente contra o estudo da física; (iii) a ética epictetiana não parece necessitar de conhecimentos da física por parte dos alunos.

Os comentadores divergem sobre a questão. Enquanto Lacy⁴⁰ afirma que o estudo da ética pressupõe necessariamente o domínio da física, Mason⁴¹ defende que Epicteto faz um uso seletivo da física, abordando apenas os temas que mais interessam à sua filosofia. Duhöt⁴², por outro lado, sugere que “esse silêncio [sobre a física] se deve simplesmente ao fato de que Epicteto, aqui, se contentava em transmitir o que havia recebido sem acrescentar um toque pessoal”. Contudo, é Cooper⁴³ quem apresenta a posição mais radical a respeito, ao afirmar que as *Diatribes* teriam uma função meramente motivadora e complementar das lições formais, nos quais os textos clássicos da escola estoica eram estudados e que, possivelmente, incluíam os tratados de física dos estoicos antigos.

Dadas as limitações que este trabalho de dissertação impõe, não entrarei num estudo aprofundado do problema da física na filosofia epictetiana⁴⁴, mas o que podemos constatar nas *Diatribes* e no *Manual* é que, conquanto Epicteto não tenha escrito tratados, tal como Crisipo, por exemplo, ele conhecia muito bem os três campos da Filosofia Estoica e os aplicava em

³⁸ BRAICOVICH, R. *La física em Epicteto*. HYPNOS, São Paulo, v. 32, n. 1, 2014, p. 90.

³⁹ Há controvérsias sobre a veracidade do fragmento de Estobeu. Ver: BARNES, J. *Logic and the Imperial Stoa*. New York: Brill, 1997.

⁴⁰ LACY, P. The logical structure of the ethics of Epictetus. *Classical Philology*, v. 38, n.2, 1943, p. 113.

⁴¹ MASON, A.S. Introduction. In: SCALTSAS, T. e MASON, A.S. (eds.) *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 1 – 8.

⁴² DUHÖT, J.-J. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006, p. 38.

⁴³ COOPER, J. M. The relevance of moral theory to moral improvement in Epictetus. In: SCALTSAS, T. e MASON, A.S. (eds.) *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 14 – 19.

⁴⁴ O artigo de Braicovich, previamente citado, é bastante esclarecedor quanto aos problemas que envolvem o uso da física por Epicteto e ao estado das discussões recentes.

seus ensinamentos. Na apresentação da tanatologia epictetiana a seguir veremos como o filósofo articula esses campos: por meio da física, é possível compreender o que é a morte e por que ela é necessária ao cosmos. Em seguida, com o exercício da lógica, o filósofo ajustará os próprios juízos (*hypólepsis*) sobre a morte e assim, finalmente compreenderá que ela não é um mal e, portanto, não deve ser evitada, assumindo a conduta ética necessária à vida virtuosa.⁴⁵

a. A física da morte

Ao pensar a morte do ponto de vista da física estoica, remetemo-nos, inicialmente, a Diógenes Laércio, que, citando Crisipo e Possidônio, deixa claro que “o cosmos é ordenado pela razão e pela providência”⁴⁶ e, portanto, representa o melhor dos mundos possíveis para todos os seres que o compõem.

Por ora, basta dizer que o mundo é programado desde o início, não simplesmente como um meio acolhedor para seus habitantes divinos e humanos, mas como se fosse o palco de uma peça inteiramente escrita antes, na qual cada elemento representará a melhor escolha possível que o dramaturgo possa fazer.⁴⁷

À primeira vista, esse princípio é contraintuitivo: a doença e a morte, por exemplo, nos parecem imperfeições do mundo. Os estoicos responderiam a essa objeção alegando que é preciso nos elevarmos a uma esfera maior que a razão particular: a razão universal ou razão do cosmos. Sob o ponto de vista do cosmos, a saúde e a doença, o nascimento e a morte fazem parte de um ciclo perfeito que necessita das coisas que estão vindo a existir, das que existem e

⁴⁵ A divisão do tema da morte entre as áreas da filosofia estoica neste trabalho tem por objetivo apenas facilitar a exposição do assunto, visto que, no Estoicismo, tais áreas eram intrinsecamente relacionadas. A esse respeito, Duhöt (op. cit., p. 56) afirma que “o estoicismo pretende ser um pensamento global, um bloco de uma única peça do qual nenhuma parte pode ser separada e onde tudo está interligado e se corresponde. Não é possível isolar um componente, seja o da espiritualidade [ética], o da lógica ou o da física, sem trair o espírito do conjunto. Isso não implica que se deva renunciar a toda abordagem setorial do Pórtico, mas que é preciso nunca esquecer que cada elemento está ligado ao conjunto”.

⁴⁶ DL. VII.138.

⁴⁷ SEDLEY, D. Os deuses e os homens. In: GOURINAT, J-B. & BARNES, J. (org.) *Ler os estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013, p. 98.

das que completaram sua existência.⁴⁸ Por isso, aquele que quiser ser sábio, não deve tentar impedir esses ciclos evitando a morte, mas deve aceitá-los como naturais, pois “tendo aprendido que é necessário nascer e morrer, a fim de que o cosmos não seja imobilizado ou impedido, não faz diferença se ele [o cosmos] me fará deixar a vida por uma febre, por um tijolo ou por um soldado...”⁴⁹.

Esse ciclo cósmico (*hḗ períodos toû kósmou*) a que Epicteto se refere faz parte da explicação estoica sobre o mundo e sua origem. E é por isso que a física ocupa um lugar importante na tanatologia epictetiana: a superação do medo da morte só é possível se o estoico compreender a sua própria morte num contexto mais amplo, que é o de vida e morte do próprio cosmos. “Para os estoicos, o mundo é animado, é um ser vivo dotado de um corpo e uma alma, e como tal submetido a uma geração, a uma corrupção e a uma morte”.⁵⁰

Não devemos nos desmamar e relembrar o que nós ouvimos dos filósofos? Se nós não os tomamos como se eles fossem impostores: eles nos dizem que o mundo é uma cidade, e a substância de que é formado é uma, e num certo período, algumas coisas devem dar lugar a outras, algumas são dissolvidas, e outras tomam o seu lugar. [Dizem também] que todas as coisas estão cheias de amizade, primeiro dos deuses, e então dos homens que por natureza são feitos para serem uma família, e que alguns devem estar com um outro, e outros devem ser separados, regozijando-se naqueles que estão com eles, e não de luto por aqueles que são separados deles; e o homem, além de ter por natureza um temperamento nobre e desprezo por todas as coisas que não estão no poder de sua escolha [*aproairétōn*]⁵¹, possui essa propriedade de não estar enraizado nem ser naturalmente fixo na terra, mas de ir em tempos diferentes, para lugares diferentes, por vezes, a partir da urgência de determinadas ocasiões, e em outros apenas por causa da vista.⁵²

⁴⁸ *Diatribes*, II.1.18

⁴⁹ *Diatribes*, IV.7.27

⁵⁰ GOURINAT, J.-B. O mundo. In: GOURINAT, J.-B. & BARNES, J. (org.) *Ler os estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013, p. 85.

⁵¹ A *proairesis* é um tema central no Estoicismo de Epicteto, porém, sua definição, no contexto da filosofia epictetiana é controversa. Neste trabalho, traduzimos por “escolha” ou “faculdade de escolha”, tendo em mente, grosso modo, a faculdade pela qual assentimos racionalmente às representações que se nos apresentam. Sabemos, porém, das limitações que tal tradução impõe, considerando o debate que envolve o próprio conceito da *proairesis*. A esse respeito, as posições mais tradicionais sobre a *proairesis* em Epicteto podem ser encontradas em: LONG, A.A. *Epictetus: a Stoic and Socratic guide*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 2007, p. 207-230. STEPHENS, W. O. *Stoic Ethics*. Epictetus and Happiness as Freedom. New York: Continuum, 2007. SORABJI, R. Epictetus on proairesis and Self. In: MASON, A.S. Introduction. In: SCALTSAS, T. e MASON, A.S. (eds.) *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 87-98. Para uma crítica a essas posições: BRAICOVICH, R. La identificación entre el “yo” y la proairesis en Epicteto. *Ágora – Papeles de Filosofía*, v. 30, n. 2, 2011, p. 149-162.

⁵² *Diatribes* III.24.9,10.

Apesar da carência de fontes originais sobre a cosmologia estoica, temos um fragmento de Nemesius que apresenta mais detalhadamente o ciclo cósmico:

Os estoicos dizem que quando os planetas retornam à mesma posição celestial, em comprimento e largura, onde cada um estava originalmente quando o mundo foi formado inicialmente, eles causam a conflagração e a destruição das coisas existentes a cada período de tempo. Uma vez mais o mundo retorna de novo à mesma condição de antes; e quando as estrelas estão se movendo novamente da mesma forma, cada coisa que ocorreu no período anterior virá a passar indiscernivelmente [de sua ocorrência anterior]. Então novamente haverá Sócrates e Platão e cada um dos seres humanos com os mesmos amigos e concidadãos; eles sofrerão as mesmas coisas e eles encontrarão as mesmas coisas, e colocarão as mãos nas mesmas coisas, e cada cidade e vilarejo e pedaço de terra retornam da mesma maneira. O retorno periódico de tudo ocorre não uma, mas muitas vezes; ou melhor, as mesmas coisas retornam infinitamente e sem fim...⁵³

O ciclo cósmico descrito no fragmento de Nemesius certamente era conhecido por Epicteto que, por meio da doutrina da conflagração, compreendia a morte não como um aniquilamento, mas como uma transformação, tal como a deterioração dos figos ou das uvas quando caem na terra, pois “todas essas coisas são mudanças de um estado preliminar para outro; não é um caso de destruição, mas uma certa dispensação ordenada e controlada”.⁵⁴

A mesma noção de morte como transformação é encontrada nas *Meditações*, de Marco Aurélio: “tudo quanto estás vendo se transformará dentro de instantes e deixará de existir. Pensa em quantas transformações tu mesmo presenciaste”.⁵⁵ Com isso, vemos que vida e morte formam um ciclo cosmologicamente necessário. Dada a perfeita organização do cosmos pela Providência, resistir a esse ciclo seria tolice. Por isso, recursar-se a abrir caminho para as gerações seguintes tentando evitar a morte é uma incompreensão do próprio papel no mundo. Para ilustrar a necessidade de

⁵³ LS 52C. As citações identificadas como LS são traduções minhas a partir da edição de: LONG, A.A.; SEDLEY, D.N. *The Hellenistic philosophers*. Vol. 1 e 2. Londres: Cambridge University Press, 1987.

⁵⁴ *Diatribes*, III.91.

⁵⁵ *Meditações*, IV.3. As citações das *Meditações* neste trabalho se referem à tradução: MARCO AURÉLIO. *Meditações*. In: EPICURO. *Antologia de textos*. LUCRÉCIO. *Da natureza*. CÍCERO. *Da república*. SÊNECA. *Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranquilidade da alma; Medéia; Apocoloquintose do divino Cláudio*. MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Tradução de Agostinho da Silva et al. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).

aceitação desse nosso papel no mundo, Epicteto usa a metáfora do mundo como um grande teatro:

Lembra que és um ator de uma peça teatral, tal como o quer o autor <da peça>. Se ele a quiser breve, breve será. Se ele a quiser longa, longa será. Se ele quiser que interpretes o papel de mendigo, é para que interpretes esse papel com talento. <E da mesma forma> se <ele quiser que interpretes o papel> de coxo, de magistrado, de homem comum. Pois isto é teu: interpretar belamente o papel que te é dado – mas escolhê-lo, cabe a outro.⁵⁶

Ao tratar do ciclo cósmico, Epicteto afirma que o cosmos fornece ao homem tudo aquilo que ele precisa para viver. Quando é chegado o momento, ele para de fornecer e chama o homem, por meio da morte, à própria dissolução nos elementos de que era composto.

Agora nenhum mal pode me acontecer, pois para mim não existe ladrão, para mim não há algo como um terremoto; tudo está cheio de paz, tudo [está] cheio de tranquilidade; cada caminho, cada cidade, cada companheiro de viagem, vizinho, companheiro, nada me faz mal. Outro, que cuida disso, fornece comida; Outro fornece roupas; Outro deu as sensações; Outro, as pré-noções. Quando Ele não mais provê o necessário para a existência, Ele abre a porta e diz: “Vá”. Para onde? Para nada que você precise temer, mas de volta àquilo de que você veio, ao que é amigável e aparentado a você, aos elementos físicos. O que era fogo em você, voltará ao fogo; o que há de terra, à terra; o que há de *pneuma*⁵⁷, ao *pneuma*; o que há de água, à água.⁵⁸

Tendo compreendido que a morte é uma devolução necessária do material de que somos compostos ao cosmos, devemos entender a morte como uma devolução e agir como se estivéssemos numa hospedaria.

Jamais a respeito de coisa alguma, digas: “Eu a perdi”, mas sim: “Eu a restituí”. O filho morreu? Foi restituído. A mulher morreu? Foi restituída. “A propriedade me foi subtraída”, então também foi restituída! “Mas quem a subtraiu é mau!” O que te importa por meio de quem aquele que te dá a pede de volta? Na medida em que ele der, faz uso do mesmo modo de quem cuida das coisas de outrem. Do mesmo modo dos que se instalam em uma hospedaria.⁵⁹

⁵⁶ *Manual*, XVII.

⁵⁷ Optei por usar o termo grego *pneuma* ao invés da tradução mais aproximada (espírito), já que a tradução poderia ocasionar equívocos quanto ao significado do conceito estoico de *pneuma*.

⁵⁸ *Diatribes*, III.13.13-15

⁵⁹ *Manual*, XI.

Os seres humanos, bem como animais e plantas, são partes mortais da natureza, não entidades sobrenaturais fora dela. Logo, tentar impedir a morte é agir contra a natureza⁶⁰. O filósofo estoico, ao aceitar que a morte é necessária ao cosmos, concluirá que ela é inevitável. E se o cosmos tem necessidade da morte, ela não pode ser trágica, má ou desonrosa, uma vez que o cosmos é regido pela Providência, constituindo-se como o melhor dos mundos possíveis. Então, sempre que “a morte se afigurar como um mal, <é preciso> ter à mão que convém evitar as coisas más e que a morte é necessária”.⁶¹

Mas afinal, o que é a morte? Para Epicteto, assim como para o Sócrates platônico do *Fédon*, a morte é a separação entre o corpo e a alma⁶². Contudo, enquanto no diálogo platônico há uma apologia à imortalidade da alma, na filosofia de Epicteto é difícil afirmarmos tal posição. Ainda que encontremos relatos de estoicos antigos defendendo a sobrevivência da alma até a conflagração universal⁶³, Epicteto não trata claramente do assunto, afirmando apenas que o material que formava tanto o corpo quanto a alma retorna ao cosmos para participar do ciclo de mudanças das coisas. Nas palavras de Marco Aurélio, “tal qual o nascimento, a morte é um mistério da natureza; nos mesmos elementos de que ela nos compõe, ela nos dissolve”.⁶⁴

A separação é uma explicação do que ocorre na morte. De acordo com a física estoica, a alma deve ser tão corpórea quanto o corpo humano uma vez que só um corpo material é capaz de interação causal com outro corpo material⁶⁵. Depois da morte, o componente psicossomático que constitui uma pessoa é dissolvido, corpo e alma separados, e cada um se desintegra e é reabsorvido pelo cosmos⁶⁶. O estoico, elevando-se à razão universal, compreende que a morte de uma pessoa representa para o cosmos um retorno à fonte original e se “confortará” com a ideia de que uma nova vida florescerá a partir da matéria que uma vez o compôs.

⁶⁰ Discursos IV, 1.103-106

⁶¹ *Diatribes*, I.27.7

⁶² *Diatribes*, II.1.17; III.22.33

⁶³ DL. VII.151: “Os estoicos afirmam também que existem alguns demônios dotados de afetos e sentimentos comuns à condição humana, que vigiam as vicissitudes humanas. Crêem ainda nos heróis, que são almas sobreviventes de homens excelentes”.

⁶⁴ *Meditações*, IV.5

⁶⁵ Sobre a relação entre corpo e alma no Estoicismo, recomendo o artigo: LONG, A.A. Soul and Body in Stoicism. *Phronesis*, v. 27, n. 1, 1982, p. 34-57.

⁶⁶ *Diatribes*, IV.7.15.

Assim como o nascimento não ocorre por escolha da pessoa ou pelo acaso, mas pelo decreto da Providência que organiza o melhor dos mundos possíveis, a morte também é uma necessidade do cosmos. Logo, a atitude do estoico diante da morte é a de aceitar a restituição: “Eu devo morrer. Se imediatamente, eu morro; e se mais tarde, eu almoço agora, que é a hora de almoçar, e depois, no tempo determinado, eu morrerei. Como [morrerei]? Como um homem que devolve o que é de outro”⁶⁷. Tal como Sócrates afirma no *Fédon*⁶⁸, uma vez que nossas vidas nos são dadas pelos deuses – ou no caso estoico, pelo cosmos –, elas não são verdadeiramente nossas posses.

b. A lógica da morte

A lógica tinha, para os estoicos, um sentido muito mais abrangente do que tem para nós hoje. Composta por três partes – retórica, dialética e epistemologia – ela se ocupava de tudo o que diz respeito ao *lógos*, isto é, tanto a linguagem quanto o raciocínio e a razão. A retórica definia-se como uma ciência dos discursos, que estudava a melhor maneira de criar e expor argumentos. Já a dialética era a parte da filosofia responsável por discutir assuntos por meio de perguntas e respostas; e dividia-se em dois campos de estudo: a coisa significada (que faz parte da doutrina da representação – *phantasia*) e a expressão ou palavra que se refere à coisa⁶⁹. Contudo, apesar da importância que a retórica e a dialética têm para a filosofia estoica, neste trabalho nos concentraremos na epistemologia, pois ela é parte importante para a compreensão da morte.

Antes de mais nada, destacamos o caráter prático que a lógica tinha no Estoicismo. O objetivo da lógica não é simplesmente praticar a argumentação silogística ou buscar conclusões para questões teóricas, desenvolvendo hipóteses. A lógica para os estoicos não é uma ciência meramente teórica, mas um meio pelo qual a pessoa pode dar seu assentimento corretamente às representações que se apresentarem, prevenindo erros de julgamento.

⁶⁷ *Diatribes* I.1.32.

⁶⁸ *Fédon*, 62b-c.

⁶⁹ DL. VII.42,43.

É assim que a lógica não se limita a uma teoria abstrata do raciocínio, nem mesmo a exercícios escolares silogísticos, mas haverá uma prática cotidiana da lógica aplicada aos problemas da vida de todos os dias: a lógica aparecerá, então, como um domínio do discurso interior. (...) Será preciso vigiar os discursos para verificar se um juízo de valor errado não se introduziu neles, acrescentando, assim, à representação compreensiva algo de estranho.⁷⁰

Essa dimensão prática da lógica estoica pode ser vista nas *Diatribes* II.1.38,39, passagem na qual Epicteto defende que o simples domínio da lógica e da física de nada se aproveita, se disso não resultar uma mudança interior com o ajustamento dos desejos e repulsas, impulsos e juízos.

Deixe os outros se exercitarem [*meletátōsan*] nos casos jurídicos, nos problemas e silogismos; exercite-se [pensando] sobre a morte, a cadeia, a tortura e o exílio. Faça tudo isso com convicção, com confiança naquele que te chamou a esses sofrimentos e que o considerou digno do lugar no qual foi colocado. Assim você mostrará as coisas que o governo racional pode fazer quando ele é levado a ficar contra as forças que não estão sob o poder do nosso propósito moral.

Tendo em mente o caráter prático da lógica na Filosofia do Pórtico, passaremos a uma breve exposição da epistemologia estoica, que fundamentará a aplicação da lógica à tanatologia. A epistemologia estoica está fundada na doutrina de que todas as opiniões e conhecimentos derivam da experiência que temos com as representações⁷¹ (*phantasía*), inexistindo ideias inatas. Mas o que são essas representações? Mesmo os estoicos antigos divergiram quanto a essa definição: Zenão, seguido por Cleantes, definiu as

⁷⁰ HADOT, P. *O que é Filosofia Antiga?* São Paulo: Loyola, 2011, p. 199.

⁷¹ A noção de “*phantasía*” é fundamental para a compreensão tanto da epistemologia quanto da física e da ética estoicas, porém é um termo de difícil tradução que suscita divergências entre os comentadores. Dentre as traduções mais usadas estão “aparência”, “impressão”, “apresentação” e “representação”. Neste trabalho, optamos por traduzir *phantasía* como “representação”, seguindo a tradução de Dinucci: “Ora, quanto às alternativas para traduzirmos o termo *phantasía*, parece-nos que *impressão* está mais próximo de Cleanto que de Crisipo, pois a metáfora utilizada por Cleanto para introduzir o conceito em questão é justamente a da impressão sobre a cera, metáfora que é criticada por Crisipo por seu caráter imagético. A concepção de Crisipo sobre a *phantasía* – adotada desde então pelo Estoicismo – é que ela tem duas facetas: uma sensível (pois, como dissemos, trata-se de uma modificação da faculdade diretiva) e outra virtual (pois a essa modificação é afixado um juízo, que descreve e avalia aquilo que efetuou a modificação). Assim sendo, parece-nos que a palavra “representação” (que possui, de acordo com o Aurélio, o sentido filosófico geral de “conteúdo concreto apreendido pelos sentidos, pela imaginação, pela memória ou pelo pensamento”) serve para o nosso propósito, e por ela traduziremos *phantasía*.” Para maiores esclarecimentos sobre a tradução do termo *phantasía*, ver a nota 18 de: EPICTETO. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição bilíngue. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. 1 ed. São Cristóvão: Universidade Federal do Sergipe, 2012.

representações como uma impressão na alma, tal como o sinete faz na cera. Já Crisipo viu nessa imagem uma metáfora, defendendo, então, que as representações são modificações na alma⁷². Seja como for, podemos entender as representações como o modo pelo qual as coisas se manifestam na alma⁷³.

Quando as representações apreendem imediata e objetivamente a realidade são chamadas de compreensivas ou catalépticas (*kataleptiké*); porém, quando contaminadas pelas paixões, as representações apreendem a realidade com pouca ou nenhuma clareza e são consideradas não-compreensivas (*akataleptós*).⁷⁴ A representação cataléptica, por suas particularidades, é tomada como o critério da realidade⁷⁵, pois ela “é determinada pelo existente” (não é uma alucinação), “de conformidade com o próprio existente” (verdadeira), e “é impressa e estampada na alma” (reproduz na alma as mesmas características do objeto)⁷⁶. A esse respeito, Epicteto diferencia quatro tipos de representação: “pois ou as coisas são e parecem ser; ou elas não são e não parecem ser; ou elas são e não parecem ser; ou não são, mas parecem ser”⁷⁷. As duas primeiras são catalépticas, pois aliam a percepção de algo com seu reconhecimento ou a não percepção e o não reconhecimento. Com as duas últimas, temos a percepção de algo, mas o reconhecimento é de outra coisa.⁷⁸

Cada representação, cataléptica ou não, gera em nós uma proposição. Essa proposição pode ser a simples identificação de um objeto (“há uma xícara de café na minha frente”), mas também pode incluir na descrição do objeto um juízo de valor (“este café é bom para mim”). Em qualquer dos casos, incorremos em erro se assentirmos a uma falsa proposição (no caso de ser uma xícara de chá, por exemplo). Ao contrário, o assentimento a uma representação cataléptica é o que gera o conhecimento (*epistémē*). Por isso, o assentimento é a chave da filosofia estoica. É a faculdade do assentimento que

⁷² DL. VII.45, 50.

⁷³ GOURINAT, J-B. Epistemologia, Retórica e Gramática. In: _____. & BARNES, J. (org.) *Ler os estoicos*, 2013, p. 39.

⁷⁴ DL. VII.46.

⁷⁵ DL. VII.54.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ *Diatribes*, I.27.1.

⁷⁸ Para um maior aprofundamento na discussão sobre as representações compreensivas e não-compreensivas, bem como os debates antigos a esse respeito, indico o artigo de: DINUCCI, A.; BRITO, R. P. *Tradução e apresentação da Diatribe de Epicteto 1.5*. *Journal of Ancient Philosophy*, São Paulo, v.8, n.2, p. 116-132, 2014.

diferencia o homem dos animais irracionais. O assentimento é também a fonte da liberdade humana, pois, se corretamente usado, permite ao homem escapar da ignorância, tornando-se sábio⁷⁹.

Aplicando a doutrina do assentimento ao estudo sobre a morte, Epicteto realiza uma importante distinção entre a morte – que é uma representação – e o medo da morte, que é um juízo de valor, uma opinião⁸⁰ adicionada a essa representação.

As coisas não inquietam os homens, mas as opiniões sobre as coisas. Por exemplo: a morte nada tem de terrível, ou também a Sócrates teria se afigurado assim, mas é a opinião a respeito da morte – de que ela é terrível – que é terrível! Então, quando se nos apresentarem entraves, ou nos inquietarmos, ou nos afligirmos, jamais consideremos outra coisa a causa, senão nós mesmos – isto é: as nossas próprias opiniões.⁸¹

Com isso, fica claro que o dever do estoico não é tentar evitar a morte, pois, como visto no estudo da física, ela é apenas uma transformação necessária ao ciclo cósmico. A representação “morte” não traz consigo nenhum juízo de valor negativo (“é terrível”), mas são as nossas opiniões, os juízos que fazemos a respeito da morte, que adicionam à representação um componente que não existia originalmente, tornando-a uma representação não-cataléptica. O que o estoico deverá fazer, então? Primeiramente, identificar nas próprias opiniões a origem das suas inquietações e, a partir disso, ajustar os seus juízos à razão universal. Para isso, é preciso exercitar a alma a responder às representações que se apresentam, distinguindo nelas o que depende ou não de nós⁸²:

Assim como nos exercitamos em responder às interrogações sofisticadas, nós devemos também nos exercitar diariamente em responder às representações, pois elas também nos apresentam interrogações.
- O filho de um tal morreu.

⁷⁹ BRENAN, T. *A vida estoica*. Tradução Marcelo Consentino. São Paulo: Loyola, 2010. p. 62.

⁸⁰ O medo da morte e o modo como lidar com ele serão apresentados com maior aprofundamento no capítulo II deste trabalho.

⁸¹ *Manual*, Va.

⁸² Epicteto ensina que “das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa – 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.” (*Manual*, I).

- Responde: “Isso não depende da nossa faculdade de escolher [*proaíreton*]⁸³ e não é um mal.”
 - O pai de um tal o deserdou. O que pensas disso?
 - “Isso não depende da nossa faculdade de escolher [*proaíreton*] e não é um mal.”
 - César o condenou.
 - “Isso não depende da nossa faculdade de escolher [*proaíreton*] e não é um mal.”
 - Ele foi afligido por tudo isso.
 - “Isso não depende da nossa faculdade de escolher [*proaíreton*] e não é um mal.”
 - Ele suportou a aflição com valentia.
 - “Isso depende de sua escolha [*proaíretikón*], e é um bem.”
- Se adquirirmos esse hábito, nós progrediremos; pois nós não devemos dar nosso assentimento [*synkatathésómetha*] a qualquer coisa, mas a uma representação compreensiva [*phantasia kataleptikè*].⁸⁴

Contudo, é importante destacar que o estoico não pode evitar a percepção das representações, pois ela é passiva. O que se pretende com o exercício de ajuste das opiniões é evitar dar o seu assentimento a qualquer representação, conforme Aulo Gélío⁸⁵ explica, citando uma passagem do quinto livro das *Diatribes* de Epicteto⁸⁶:

As visões mentais, que os filósofos chamam representações [*phantasia*], pelas quais a mente de um homem na primeira aparição de um objeto é impelida à percepção do objeto, não são voluntárias nem controladas pela vontade, mas por meio de um certo poder deles [os filósofos] próprios, forçam seu reconhecimento pelo homem; mas as expressões de assentimento, que eles chamam consentimento

⁸³ A proaíresis é um conceito-chave em Epicteto, porém, dadas as limitações e os objetivos deste trabalho, não é possível aprofundar-nos em tal assunto. Traduzimos aqui como “faculdade de escolha/escolher” ou simplesmente “escolha”, mas tendo em mente a polêmica que cerca o assunto entre os comentadores. Sorabji (2007) afirma que a *proaíresis* é uma tendência à decisão racional ou sobre como é apropriado agir, havendo uma boa e uma má *proaíresis*. E mais que isso, Sorabji identifica a *proaíresis* como sendo a própria pessoa. (p. 87). Long (2002) defende que a *proaíresis* “refere-se à mente humana apenas naquelas capacidades ou disposições que Epicteto constantemente sustenta serem completamente ‘sob nosso encargo’ e livres de restrições internas” (p. 211). Braicovich (2011), por outro lado, critica a interpretação de Sorabji e Long por considerar que elas partem anacronicamente de um ponto de vista liberal e contemporâneo. Para maiores detalhes sobre a discussão acerca da *proaíresis*, ver (em ordem de citação): SORABJI, R. Epictetus on proaíresis and Self. In: SCALTSAS, T. e MASON, A.S. (eds.) *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 2007. LONG, A.A. *Epictetus. A Stoic and Socratic guide to life*. Oxford: Clarendon Press, 2007. BRAICOVICH, R. La identificación entre el “yo” y la proairesis en Epicteto. *Ágora – Papeles de Filosofía*, v. 30, n. 2, 2011, p. 149-162.

⁸⁴ *Diatribes*, III.8.1-4.

⁸⁵ XIX. I. 15-20. Aulo Gélío. *The Attic Nights of Aulus Gellius*. With an English translation. Trad. John C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Press, 1927.

⁸⁶ Esse livro foi perdido, de modo que só temos acesso a fragmentos por meio de autores que fizeram uso dele, tal como Aulo Gélío.

[*sunkatathesis*], pelas quais essas visões são reconhecidas, são voluntárias e sujeitas à vontade do homem. Portanto, quando algum som terrível, seja vindo do céu, de um edifício caindo, ou como um anúncio repentino de algum perigo, ou outra coisa qualquer do tipo ocorra, mesmo a mente de um sábio necessariamente será perturbada, ele se encolherá e se sentirá alarmado, não por causa de uma ideia preconcebida de algum perigo, mas a partir de certos ataques rápidos e inesperados que previnem o poder da mente e da razão. De fato, porém, o sábio não aprova “tais representações”, como dizendo que são visões mentais terríveis (...), mas ele as rejeita e despreza, e não vê nelas algo em que deve exercitar o medo. Eles dizem que esta é a diferença entre a mente de um homem tolo e aquela de um sábio: um homem tolo pensa que tais “visões” são de fato medonhas e aterrorizantes como elas aparecem no impacto original delas em sua mente, e por esse assentimento ele aprova tais ideias como se elas fossem certamente a serem temidas, e as “confirma” (...). Mas o sábio, depois de ser afetado por um curto tempo levemente em sua cor e expressão, “não as assente”, mas mantém a firmeza e a força de sua opinião que ele sempre teve sobre visões desse tipo, ou seja, de que elas não são, de modo algum, algo a ser temido, senão excitar o terror por uma falsa aparência e vão alarme⁸⁷.

A passagem de Aulo Gélío é bastante esclarecedora quanto ao processo pelo qual ocorrem a recepção e a análise das representações. Como vimos, a recepção da representação é passiva e mesmo as primeiras reações a ela são involuntárias. Contudo, o sábio, interpretando corretamente as representações, julga a quais deve dar o seu assentimento, evitando ser arrebatado por elas. É necessário, como orienta Epicteto, tomar um tempo para si, antes de assentir a uma proposição acerca de determinada representação, mesmo as prazerosas.

Quando apreenderes a representação de algum prazer – ou de alguma outra coisa – guarda-te e não sejas arrebatado por ela. Que o assunto te espere: concede um tempo para ti mesmo. Lembra então desses dois momentos: um, no qual desfrutarás o prazer, e outro posterior, no qual, tendo-o desfrutado, tu te arrependerás e criticarás a ti mesmo. Compara então com esses dois momentos o quanto, abstendo-te <desse prazer>, tu te alegrarás e elogiarás a ti próprio. Porém, caso a ocasião propícia para empreender a ação se apresente, toma cuidado! Que não te vençam sua doçura e sua sedução. Compara isso ao quão melhor será para ti teres a ciência da obtenção da vitória.⁸⁸

A mesma atenção ao estado interno deve ser aplicada quando o estoico for consolar alguém. Essa atenção ao próprio estado interno pode ser compreendida como um exercício de atenção a si mesmo (*prosokhê*) “que supõe que se renova, a cada instante, a escolha de vida [...] e que se tenham

⁸⁷ Tradução minha a partir do inglês.

⁸⁸ *Manual*, XXXIV.

presentes ao espírito os princípios e as regras de vida que o exprimem. É imprescindível que o filósofo seja, a cada instante, perfeitamente consciente do que é e do que faz.”⁸⁹

Quando vires alguém aflito, chorando pela ausência do filho ou pela perda de suas coisas, toma cuidado para que a representação de que ele esteja envolto em males externos não te arrebate, mas tem prontamente à mão que não é o acontecimento que o oprime (pois este não oprime outro), mas sim a opinião sobre <o acontecimento>. No entanto, não hesites em solidarizar-te com ele com tuas palavras e, caso caiba, em lamentar-te junto. Mas toma cuidado para também não gemeres por dentro.⁹⁰

Nesse ponto, há uma interseção entre a lógica e a ética, pois, para dar o assentimento precisamente, o sábio deve ter a correta disposição mental e a inteireza de caráter que lhe permitirão identificar aquilo que está ou não sob seu controle. Um erro de julgamento, nesse processo, é o que leva às paixões, como o medo ou a raiva, pois a pessoa compreende erroneamente uma representação, tomando como bom ou mau algo que é apenas indiferente⁹¹, ou seja, que não tem valor moral intrínseco⁹².

c. A ética da morte

A ética estoica, em estreita relação com a física, se fundamenta na doutrina da *oikeíōsis*⁹³. Esse é um termo de difícil tradução, pois não dispomos de tratados originais e completos sobre o assunto, mas apenas fragmentos de filósofos e comentadores do período helenístico. Etimologicamente, *oikeíōsis* vem de *oikos*, significando “casa” ou “lar”, mas também pode indicar “família” ou simplesmente algo com o que se sente afinidade ou familiaridade. Por isso, algumas tentativas de tradução incluem “afinidade”, “familiarização” e

⁸⁹ HADOT, P. *O que é Filosofia Antiga?* São Paulo: Loyola, 2011. p. 277.

⁹⁰ *Manual*, XVI.

⁹¹ LONG, A. *From Epicurus to Epictetus*. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 2006. p. 384-385.

⁹² No Estoicismo, apenas a virtude possui valor moral. Todos os objetos externos são considerados indiferentes, pois não são capazes de aumentar ou diminuir a felicidade da pessoa. Mais detalhes sobre a teoria dos indiferentes e a virtude serão apresentados mais adiante, na parte sobre a ética da morte.

⁹³ Dada a dificuldade de encontrar uma tradução apropriada para o termo “*oikeíōsis*” preferimos usar neste trabalho a transliteração do grego.

“apropriação”. No entanto, nenhuma delas consegue traduzir plenamente sentido da *oikeiōsis*.

Podemos entender a *oikeiōsis* como o impulso pelo qual tanto o ser humano quanto os animais e mesmo as plantas tentam tornar o mundo familiar e adaptado a si mesmos⁹⁴, buscando não apenas a autopreservação, mas também tudo aquilo que julgam ser o melhor para si. Nesse sentido, “a natureza, constituindo o ser vivo, fê-lo caro a si mesmo, pois assim ele repele tudo que lhe é prejudicial, e acolhe tudo que lhe é útil e afim”⁹⁵. Assim, um ser vivo considera “bom” aquilo que lhe é útil e “mau” o que lhe é prejudicial.

A *oikeiōsis*⁹⁶ implica em objetivos diferentes para cada tipo de ser vivo. Os impulsos de um animal irracional o levam a procurar alimento, bebida e abrigo. No entanto, o ser humano, como animal racional, necessita preservar não apenas o corpo, mas também a alma, sua racionalidade. Isso porque, para os estoicos, o homem é mais do que um corpo, primordialmente, a sua própria razão, pois é ela que o distingue dos animais irracionais.

Nesse ponto, a ética estoica se mostra radical: uma vez que o homem é a sua razão, para preservá-la, será necessário, por vezes, fazer coisas que, aparentemente, vão contra o mais primitivo impulso de autopreservação, como cometer suicídio ou enfrentar um tirano. Por isso, a *oikeiōsis*, para o homem, ganha um novo sentido. Para preservar a razão, ele precisará redefinir os juízos de valor que atribui às coisas, em especial aos objetos externos. Enquanto um animal irracional pode considerar o alimento como um “bem” e o inimigo como um “mal”, para o homem, apenas a virtude pode ser considerada um bem. Os males são, por consequência, os vícios. Todas as demais coisas que estão fora do âmbito moral são indiferentes, uma vez que podem ser bem ou mal usadas. Assim, no Estoicismo não podemos falar de bem ou mal fora do âmbito moral, composto pelos impulsos, desejos, repulsas e juízos.

Da mesma forma que a propriedade do quente é aquecer, e não esfriar, a propriedade do bem é beneficiar, e não prejudicar; a riqueza e a saúde causam mais danos que vantagens, e portanto nem a riqueza é um bem, nem a saúde. Além disso, os estoicos dizem que não é um bem aquilo cujo uso nos pode fazer bem ou mal; já que

⁹⁴ SELLARS, J. *op cit.* p. 108-126.

⁹⁵ Diógenes Laércio VII, 85.

⁹⁶ Sobre a *oikeiōsis*, ver: HIEROCLES. *Elements of Ethics*. Fragments and excerpts. Organizado por Ilaria Ramelli. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

tanto a riqueza como a saúde podem ser usadas para fazer bem ou mal, nem a riqueza é um bem, nem a saúde. [...] O termo “indiferente” tem um sentido duplo. Em primeiro lugar significa o que não contribui nem para a felicidade nem para a infelicidade – por exemplo: a riqueza, a glória, a saúde, a força e similares –; de fato, mesmo sem estas é possível obter a felicidade, desde que do uso que se faz delas possa resultar felicidade ou infelicidade. Em segundo lugar o termo “indiferente” significa aquilo que não provoca nem propensão nem aversão – por exemplo: ter na cabeça um número de cabelos par ou ímpar, ou ter o dedo reto ou dobrado.⁹⁷

A virtude pode ser definida como uma excelente disposição da alma, identificada com a perfeita racionalidade. Logo, ela é boa porque contribui para a nossa sobrevivência como seres racionais. Não tem uma forma transcendente – O Bem –, mas é relativa ao sujeito. Assim é que podemos falar da virtude própria do imperador e da virtude do camponês.

Todos os objetos externos são considerados indiferentes (*adiáphora*)⁹⁸, pois obtê-los ou afastar-se deles não depende de nós. Nas palavras de Hadot, “a experiência estoica consiste em uma tomada de consciência aguda da situação trágica do homem condicionado pelo destino”⁹⁹. Os homens em geral são infelizes porque procuram o que não podem obter e tentam fugir do que é inevitável. O estoico, porém, tendo ajustado sua razão à razão universal, admite que a beleza, a força, a saúde, a riqueza, e até mesmo o prazer e o sofrimento dependem de causas exteriores a ele, pois são determinados pelo destino. Com isso, reconhece que todas essas coisas são indiferentes: sua posse não necessariamente garante a felicidade ou a preservação da razão. Finalmente, libertando-se do desejo e da aversão pelas coisas externas, o estoico aceita que a única coisa que pode ser boa ou má para si é o seu próprio estado interno e a ação que toma em relação às coisas que o cercam¹⁰⁰.

Tal como nos ensina Marco Aurélio, “a morte e a vida, a fama e o olvido, a dor e o prazer, a riqueza e a pobreza, tudo isso acontece igualmente na Humanidade a bons e maus, sem constituir honra nem labéu; portanto, não são

⁹⁷ DL. VII.103,104.

⁹⁸ Diógenes Laércio, VII, 103,104.

⁹⁹ HADOT, P. *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Loyola, 2011, p. 188.

¹⁰⁰ 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.

bens nem males”.¹⁰¹ Assim, a morte não é um mal, pois é de acordo com a natureza (e a natureza é perfeitamente ordenada), mas um indiferente, pois não está sob nosso encargo, não podemos agir sobre ela. Porém, a opinião (juízo) a respeito da morte está sob nosso encargo, bem como a repulsa em relação a ela, o desejo de viver mais (ou de que entes queridos vivam mais) e o impulso de evitá-la. O que o estoico aprende pela ética é que ele deve ajustar seus desejos e repulsas para aceitar a morte.

Lembra que o propósito do desejo é obter o que se deseja, <e> o propósito da repulsa é não se deparar com o que se evita. Quem falha no desejo é não-afortunado. Quem se depara com o que se evita é desafortunado. Caso, entre as coisas que são teus encargos, somente rejeites as contrárias à natureza, não te depararás com nenhuma coisa que evitas. Caso rejeites a doença, a morte ou a pobreza, serás desafortunado. Então retira a repulsa de todas as coisas que não sejam encargos nossos e transfere-as para as coisas que, sendo encargos nossos, são contrárias à natureza. [...] ¹⁰²

É preciso exercitar o desejo para não confundir aquilo que é nosso encargo (*eph' hemîn*) com o que não é nosso encargo (*ouk eph' hemîn*), passando a desejar aquilo que não podemos obter.

Se quiseres que teus filhos, tua mulher e teus amigos vivam para sempre, és tolo, pois queres que as coisas que não são teus encargos sejam encargos teus; como também que as coisas de outrem sejam tuas. Do mesmo modo, se quiseres que o servo não cometa faltas, és insensato, pois queres que o vício não seja o vício, mas outra coisa. Mas se quiseres não falhar em teus desejos, isso tu podes. Então exercita o que tu podes.¹⁰³

Como vimos, tudo que seja exterior ao indivíduo é indiferente (*adiáphora*). Mas se tudo é indiferente, como o estoico age cotidianamente? Como ele sabe o que fazer? Os estoicos antigos responderiam com a teoria dos preferíveis, isto é, a noção de que, entre os indiferentes, há aqueles que são preferíveis (*proëgmenon*)¹⁰⁴. As coisas preferíveis são aquelas que, mesmo não tendo valor absoluto em si mesmas, contribuem para a vida segundo a natureza ou a razão. Assim, em circunstâncias normais, é melhor ter saúde que ficar doente; não porque a saúde seja um bem, mas porque ela pode contribuir

¹⁰¹ *Meditações*, II.11.

¹⁰² *Manual*, II.

¹⁰³ *Manual*, XIVa.

¹⁰⁴ Diógenes Laércio, VII, 105.

para a vida virtuosa. Já Epicteto reorganiza as antigas noções de bom, mau e indiferente em *eph' hemîn* (o que está sob nosso encargo: os juízos, os impulsos, os desejos e as repulsas) e *ouk eph' hemîn* (o que não está sob nosso encargo, ou seja, todas as coisas exteriores). Nesse contexto, tudo o que não está sob nosso encargo, os indiferentes, representam possibilidades de escolha, isto é, coisas que podem ser bem ou mal usadas pelo homem.

A teoria estoica da ação inclui ainda as ações apropriadas (*kathékon*)¹⁰⁵ em relação às pessoas com as quais convivemos. Mas como determinar o que são ações apropriadas? Essa pergunta nos remete à física estoica, que considera que uma ação é apropriada se ela expressar a vontade da natureza. Desse modo, casar-se, envolver-se com a política da cidade, servir à pátria, são exemplos de ações apropriadas, pois expressam o instinto de sociabilidade, natural dos seres humanos. Até mesmo as plantas e os animais irracionais realizam ações apropriadas, de acordo com as suas naturezas particulares. Para o homem, no entanto, as ações apropriadas incluem as relações que travamos com as pessoas, constituindo nossos deveres. Epicteto explica as ações apropriadas:

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".¹⁰⁶

Qualquer pessoa, animal ou planta pode praticar uma ação apropriada, mesmo não intencionalmente. No entanto, as ações de pessoas virtuosas não são apenas adequadas, mas perfeitamente adequadas (*teleion kathékon*). Isso significa que as pessoas virtuosas não apenas agem corretamente, mas o fazem constantemente e são capazes de justificar racionalmente as suas ações. O virtuoso que age apropriadamente depois de adquirir tal perícia, pode

¹⁰⁵ Outras traduções do termo chamam o *kathékon* de “deveres”, “ações convenientes”, “ações adequadas”, “funções próprias” ou “ações apropriadas”.

¹⁰⁶ *Manual*, XXX.

garantir que continuará agindo assim no futuro, o que o não-virtuoso não pode.¹⁰⁷

Desse modo, o estoico viverá agindo como for devido em relação a si mesmo, ao próximo e ao cosmos, pois a meditação sobre a morte não visa produzir uma apatia paralisante em relação à vida, mas a superação do medo que permitirá ao homem alcançar a felicidade (*eudaimonia*)¹⁰⁸, que é, para os estoicos, viver de acordo com a natureza.¹⁰⁹ Será possível viver em harmonia consigo (livre de conflitos emocionais), com sua natureza, enquanto ser racional; e com o cosmos, enxergando-se como parte dele.

¹⁰⁷ SELLARS, J. *Stoicism*. Los Angeles: University of California Press, 2006. p. 122.

¹⁰⁸ Diógenes Laércio, VII, 89.

¹⁰⁹ Diógenes Laércio, VII, 87-88.

2. O MEDO DA MORTE

Como vimos, o tema da morte está constantemente presente no Estoicismo, especialmente aquele do período imperial. Trata-se de afirmar a filosofia como forma de vida pensando nela também como forma de morte. Assim, Epicteto exorta seus jovens discípulos a tratarem o medo da morte para evitarem outros vícios e alcançarem a vida virtuosa, isto é, a vida imperturbável, livre e feliz. Sêneca, na mesma linha, orienta Lucílio a não se apegar demasiadamente à vida, sabendo que sua perda é certa.

Desse modo, torna tua vida agradável abandonando toda a preocupação com ela. Bem algum é útil a seu dono se seu espírito não estiver preparado para perdê-lo. Ora, a perda menos dolorosa é a perda de algo que não se sente falta. Logo, encoraja-te e te fortalece diante de situações que podem acontecer mesmo aos mais poderosos.¹¹⁰

Apesar dessas orientações, os estoicos sabem que os homens temem a morte e, por isso, apresentam os modos de tratar o temor da morte, já desde o Estoicismo Antigo. No livro de Diógenes Laércio, que sintetizou a filosofia de cerca de dez escolas da Antiguidade, na seção VII, dedicada à filosofia estoica, há um breve trecho em que são tratadas as paixões, dentre as quais, o medo. Encontramos ali duas definições para paixão (*páthos*): De acordo com Zenão, “a própria paixão [...] é um movimento da alma (*psychês kinesis*), irracional (*álogos*) e contrário à natureza (*parà phýsin*), ou um impulso excessivo (*hormé pleonázousa*)”¹¹¹. Já segundo Crisipo, “as paixões são juízos (*kríseis*)”¹¹². Seja um movimento da alma ou um juízo¹¹³, as paixões são de quatro tipos: dor (*lýpen*), prazer (*hēdonén*), desejo (*epithymían*) e medo (*phóbon*)¹¹⁴. A dor é

¹¹⁰ *Cartas morais a Lucílio*, 4.6.

¹¹¹ D.L. VII.110.

¹¹² D. L. VII.111.

¹¹³ Dadas as limitações deste trabalho, não nos aprofundaremos na discussão sobre a definição de paixão no Estoicismo Antigo. Tal debate pode ser visto já no Estoicismo, conforme relatado por Estobeu (LS 65A) e Galeno (LS 65K). Recomendamos, ainda, a leitura de: HUSSON, Suzanne. O conveniente, as paixões, o sábio e a cidade. In: GOURINAT, J.B.; BARNES, J. (Org.) *Ler os Estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013, p. 135-154. Adotamos, a seguir, a definição de Crisipo por entender que é a que mais se aproxima da filosofia de Epicteto, que afirma a possibilidade de tratar o medo da morte para eliminá-lo. Por isso, parece-nos mais apropriado tratar o medo como um juízo – que é algo que está sob nosso encargo (*eph' hēmín*) e, portanto, pode ser modificado – do que como um movimento da alma.

¹¹⁴ D.L. VII.110

definida como “uma contração irracional da alma”¹¹⁵, enquanto o prazer “é uma exaltação irracional diante daquilo que se considera digno de ser escolhido”¹¹⁶. O desejo, que Kury traduz por concupiscência, “é um apetite irracional”¹¹⁷. E finalmente, “o medo é a expectativa de um mal” [*ho dè phóbos estí prosdokía kakoû*]¹¹⁸. Didaticamente, podemos pensar que a dor e o prazer se referem a paixões no presente, enquanto o desejo e o medo são paixões relacionadas ao futuro, criadas pela expectativa de acontecimentos que as pessoas acreditam que serão vantajosos ou desvantajosos, respectivamente. Entretanto, sabemos que, no Estoicismo, não há mal senão o mal moral, isto é, o vício; assim como só existe o bem identificado como a virtude. Então, podemos entender que o medo referido no texto é a expectativa de um evento que a pessoa, erroneamente, acredita ser um mal.

O texto de Diógenes Laércio aponta ainda três boas paixões (*eupatheías*) que se contrapõem a três paixões anteriormente apresentadas (com exceção da dor):

De acordo com os estoicos, existem igualmente três disposições passionais boas da alma: a alegria (*charán*), a cautela (*eulábeian*) e a vontade (*boulesín*). Eles dizem que a alegria é contrária ao prazer, porquanto é uma exaltação racional; a cautela é contrária ao medo porque evita racionalmente o perigo. Logo, o sábio nunca será medroso, e sim cauteloso. Os estoicos dizem ainda que a vontade se opõe à concupiscência, por ser um apetite racional¹¹⁹.

Assim, se seguirmos a definição de Crisipo, podemos afirmar que o medo da morte é um erro de juízo¹²⁰, pelo qual a pessoa antecipa o que considera serem males futuros, ocupando-se de coisas que não estão sob seu encargo: o futuro e a morte. Em ambos os casos, o estoico sabe que nada pode fazer a respeito, seja para ter qualquer garantia futura ou ainda para evitar a morte. Por isso, ele se separa do que disse e fez no passado e do que

¹¹⁵ D. L. VII.111

¹¹⁶ D. L. VII.114

¹¹⁷ D. L. VII.113

¹¹⁸ D.L., VII.112

¹¹⁹ D.L. VII.111-116

¹²⁰ “Crisipo, ao contrário [de Zenão], optou por definir a paixão não pelo impulso excessivo, mas por sua causa: um juízo complexo que faz questão de explicar. Com efeito, o fato de que uma paixão como a dor possa se dissipar, mesmo para o insensato, ao passo que o juízo segundo o qual um mal está presente permanece, mostra que as distensões e as contrações excessivas resultam, na verdade, de uma conjunção de dois juízos errados: o juízo de valor que se aplica na maioria das vezes a um evento exterior e o juízo segundo o qual convém contrair-se, distender-se ou tornar-se tenso”. HUSSON, S. Op. Cit., p. 143.

viverá no futuro, exercitando-se a concentrar-se apenas no presente. Nesse sentido, Marco Aurélio diz: “Recusa tudo mais e retém apenas esses poucos ditames; lembra, ainda, que cada um vive apenas o presente momento infinitamente breve. O mais da vida, ou já se viveu ou está na incerteza”¹²¹.

Esse exercício de concentração no tempo presente é explicado por Hadot:

Deve-se compreender bem esse exercício de concentração no presente e não imaginar que o estóico não se lembre de nada e jamais pense no futuro. O que ele recusa não é o pensamento do futuro e do passado, mas as paixões que ele pode ocasionar, as vãs esperanças, as penas vãs.¹²²

Não ter medo do futuro é diferente de não precaver-se. O estoico, como homem de ação, faz planos e usa os conhecimentos e as experiências adquiridas no passado¹²³. Ele, contudo, evita as paixões decorrentes desses pensamentos, pois sabe que nada pode fazer para modificar o passado ou assegurar o futuro. O presente é o único espaço de ação para o estoico; então, ele se concentra nas ações que pode efetivamente empreender em relação às coisas que estão diante dele. Por isso, afirma-se que o sábio não é medroso, mas sim cauteloso, pois ele evita o perigo que é possível evitar, sem considerá-lo um mal, mas com a correta disposição da alma, própria de quem não se deixa arrebatado pelas representações (*phantasiai*).

2.1. O exemplo de Sócrates

É justamente a atitude de cautela a recomendação de Epicteto para que o estoico possa lidar com o medo da morte. Essa atitude se inspira no exemplo paradigmático de Sócrates, que mostrou como a filosofia pode ser uma forma de aprender a morrer. A imagem dos últimos momentos da vida de Sócrates, retratada por Platão no *Fédon*, não influenciou apenas Epicteto, mas é

¹²¹ *Meditações*, III.10

¹²² HADOT, P. *O que é Filosofia Antiga?* São Paulo: Loyola, 2011. p. 276.

¹²³ A respeito do passado, vale ressaltar que a culpa em relação a erros cometidos também não faz parte do “repertório” de boas paixões estoicas. Como Epicteto afirma: “É ação de quem não se educou acusar os outros pelas coisas que ele próprio faz erroneamente. De quem começou a se educar, acusar a si próprio. De quem já se educou, não acusar os outros nem a si próprio.” (*Manual*, Vb).

reconhecidamente marcante para toda a Filosofia Antiga e Helenística. Para fins deste trabalho, concentrar-nos-emos na comparação entre as passagens do *Fédon* 77e e a *Diatribes* II.1.13-14, nas quais tanto Platão quanto Epicteto usam a figura da máscara para tratar da morte.

Na *Diatribes*, o tema é a atitude apropriada diante da morte e do medo da morte. O título, provavelmente inventado pelo redator do texto, Arriano, é sobre a possibilidade de se agir simultaneamente com uma atitude confiante e corajosa (*tharreîn*) e de cautela e cuidado (*eulabeîsthai*). Inicialmente, tal combinação parece paradoxal, pois confiança e cautela são aparentemente contrárias uma a outra. Nesse ponto, Epicteto responde à questão lembrando o ensinamento dos filósofos de que “a natureza [*ousía*] do bem [toû agathoû] e do mal [toû kakoû] está no uso das representações [*chrései phantasiôn*], mas as coisas que estão fora da nossa faculdade de escolha [*aproáireta*]¹²⁴ não admitem a natureza do mal, nem a natureza do bem”¹²⁵. Epicteto relembra, assim, o princípio estoico de que não há mal senão o mal moral, isto é, o mal não é exterior ao homem, mas é resultado do mau uso que ele faz daquilo que efetivamente depende dele e de suas escolhas. Então, àquilo que não depende da nossa escolha, ou seja, às coisas externas a nós – os indiferentes – devemos aplicar a confiança, enquanto aplicamos a cautela em relação àquilo que está no âmbito das nossas escolhas: o assentimento às representações, que geram os juízos, os impulsos, os desejos e as repulsas.

Se o mal consiste num mau exercício da escolha [*proairéseis*], a cautela deve ser usada somente nesse caso. Mas se as coisas independem da nossa escolha [*aproáireta*] e não estão sob nosso encargo [*kai mé eph' hemîn*], elas não são nada para nós. Com relação a essas coisas, nós devemos empregar confiança.¹²⁶

Contudo, as pessoas frequentemente agem com cautela nas coisas que independem da nossa escolha e que não estão sob nosso encargo (como a morte, o exílio, a dor ou a infâmia), tentando de algum modo evitá-las, e não se preocupam em agir vergonhosamente, com precipitação ou ainda movidas pelo desejo irrefletido em relação às coisas que dependem da nossa escolha. Elas

¹²⁴ Sobre a *proaíresis*, ver nota 83, no capítulo 1.

¹²⁵ *Diatribes*, II.1.4.

¹²⁶ *Diatribes* II.1.6-7

confundem ainda confiança com audácia, temeridade e desespero; cautela com covardia e mesquinha. Por isso, Epicteto enfatiza a necessidade de distinguir as coisas que estão no âmbito das coisas da nossa escolha e, por isso, estão sob nosso encargo das que não estão. Seguindo tal princípio, reconheceremos que a morte pertence às coisas que devem ser enfrentadas com confiança, enquanto o medo da morte é evitável e precisa ser encarado com cautela, pois o medo nesse caso é um juízo errado sobre determinada representação e o juízo está no âmbito das coisas que estão sob o nosso encargo e dependem do nosso assentimento. Epicteto orienta seus discípulos a cuidarem de seu estado interno e terem coragem frente aos fatos externos. Eles deveriam aprender a encarar com confiança coisas como a morte, a prisão e o exílio e com cautela as opiniões que temos sobre essas realidades inelutáveis.

2.1.1. A morte como máscara

Ainda no contexto das coisas que devem ser tratadas com confiança ou com cautela, na *Diatrise* II.1, Epicteto compara a morte a uma máscara:

Por um lado, empregamos a confiança em relação à morte; e por outro, a cautela em relação ao medo da morte. Mas agora, diante da morte, nós <empregamos> o pânico; e diante da opinião que temos sobre ela, nós <somos> despreocupados e indiferentes. Essas coisas, Sócrates apropriadamente chamou de máscaras [*mormolykeia*]. Pois as máscaras parecem terríveis para as crianças e são terríveis por causa da inexperiência delas. Nós sofremos por causa dessas coisas por nenhum outro motivo além daquele das crianças em relação às máscaras. Pois o que é a criança? Ignorância. Que é a criança? Alguém sem instrução. No momento em que veem e compreendem, elas não temem assim como nós não tememos. O que é a morte? Uma máscara. Vire-a e examine-a. Veja e compreenda que ela não morde.¹²⁷

Aqui Epicteto usa uma figura bastante conhecida por seus interlocutores: a máscara (*mormolykeion*). O termo *mormolykeion* se refere à máscara de Mormo, uma espécie de monstro mitológico que comia crianças. A analogia de Epicteto alude a um costume da época em que os adultos contavam histórias e usavam a máscara de Mormo como instrumentos para amedrontar as crianças

¹²⁷ *Diatrise* II.1.14-17

e fazê-las obedecer¹²⁸. Elas se assustavam, pois não sabiam que se tratava de uma ficção. Por sua inexperiência, elas ignoravam a verdade e, por isso, temiam.

Sêneca, escrevendo em latim, usa a mesma figura da máscara ao abordar o medo da morte:

O que vês acontecer a meninos também se passa conosco, meninos crescidos: as pessoas que eles amam, com as quais estão acostumados, com as quais brincam, se as veem mascaradas, assustam-se. É preciso desmascarar não só as pessoas, mas as situações, e a elas devolver sua feição verdadeira. Por que diante de mim ostentas espadas e chamas e uma turba de carrascos ruidosa à tua volta? Priva-te dessa pompa sob a qual te ocultas e com a qual aterrorizas os estúpidos: tu és a morte, que um escravo meu e uma criada, recentemente, desdenharam. Por que com tanta circunstância exhibes a mim, de novo, chibatas e equipamentos de tortura? Por que diferentes máquinas a romper diferentes articulações e mil outros instrumentos de trincar pessoas pedaço por pedaço? Põe de lado essas coisas que nos deixam estupefatos. Comanda que se calem os gemidos e os gritos e a atrocidade de falas arrancadas em meio a dilacerações: és, sem dúvida, a dor que o doente de gota desdenha, que o dispéptico desafia com suas delícias, que a parturiente prova no parto. És leve se posso suportá-la (sic). Se não posso, és breve.¹²⁹

Tanto em Epicteto quanto em Sêneca, a analogia é a mesma: os adultos que julgam a morte terrível agem como crianças diante de uma máscara monstruosa; assustam-se, pois se deixam levar pelo que parece, não pelo que de fato é. Na *Diatribes* III.22.106, abaixo transcrita, Epicteto retoma a imagem da máscara (agora usando o termo *prosopéia*), para mostrar novamente que é necessário não agir como uma criança assustada. Num contexto em que o filósofo versa sobre os cínicos, ele afirma que nenhum tirano ou ladrão pode tomar aquilo que só depende de nós, isto é, a nossa própria capacidade de escolha (*proaireseis*). No entanto, nossos corpos, nossas posses e honras podem ser tomados, mas isso não deve nos assustar.

Mas e seu corpo? Certamente. E suas pequeninas posses? Certamente; assim como sua chefia e suas honras. Por que, então, ele não presta atenção a essas coisas? Porque quando alguém tenta amedrontá-lo por causa dessas coisas, ele diz: “Vá, olhe as crianças; elas estão assustadas pelas máscaras [*prosopéia*]; mas eu sei que elas são feitas de cerâmica e não tem nada dentro”.

¹²⁸ Talvez uma tradução apropriada em português seja “o homem do saco” ou “velho do saco”, como se diz pelo Brasil, em uma tentativa de assustar as crianças a obedecer e a não andar longe dos pais quando passeiam pela rua. Em inglês, *bugbear*. Ver Aristófanes *Thesmophoriazousai* 417, *Acarnenses* 582, a *Paz* 474.

¹²⁹ *Cartas morais a Lucílio*, 24.13-14.

Desse modo, tal como a criança deixa de se assustar quando descobre que seus monstros são apenas máscaras, se quisermos eliminar o medo, não devemos ignorar a morte ou tentar fugir dela, mas sim examiná-la para conhecê-la e meditar continuamente sobre ela: “Que estejam diante dos teus olhos, a cada dia, a morte, o exílio e todas as coisas que se afiguram terríveis, sobretudo a morte. Assim, jamais ponderarás coisas abjetas, nem aspirarás a coisa alguma excessivamente.”¹³⁰ Quando um adulto age diante da morte como uma criança inexperiente e sem instrução, demonstra que não efetuou a distinção entre o que depende ou não de nós, pois se estivesse adequadamente preparado, constataria que a morte não é um mal, pois não está sob nosso encargo (é indiferente). Por isso, não é a morte que amedronta e sim o juízo que forma o medo perante ela¹³¹.

Vale indicar, nos textos gregos, a torção na utilização do termo *mormolykeîon*, torção esta primeiro operada por Platão (que veremos adiante) e depois seguida por Epicteto. As máscaras que o termo *mormolykeîon* designa, assim como o mostro *Mormo*, eram utilizadas para fazer com que a criança obedecesse e assim realizasse uma ação correta. Talvez se possa fazer alguma relação com a nobre mentira da *República* (414b-415e): certas mentiras podem ser usadas de modo útil à totalidade da sociedade, sendo assim qualificadas como uma mentira boa ou nobre (*gennaîon pseûdos*). A torção interessante realizada é que aqui uma mentira (máscara ou lenda) que, anteriormente era utilizada para que a pessoa tenha uma boa conduta, está agora impedindo esta mesma boa conduta. Se a conduta da criança de evitar aquilo que ela considera um perigo pode ser entendida como um dos primeiros passos da *oikeîosis*, por buscar a autopreservação, no homem já adulto, essa conduta deve ser reavaliada, pois o homem, ao temer a morte, oferece o seu assentimento a uma *phantasia* sem refletir devidamente, temendo o que considera ser um mal. O sentido ético próprio ao termo em sua utilização corriqueira perde-se nesta utilização platônico-estoica do termo: antes uma

¹³⁰ *Manual XXI*.

¹³¹ Vale lembrar o já citado passo Va do *Manual*: “As coisas não inquietam os homens, mas as opiniões sobre as coisas. Por exemplo: a morte nada tem de terrível, ou também a Sócrates teria se afigurado assim, mas é a opinião a respeito da morte – de que ela é terrível – que é terrível! Então, quando se nos apresentarem entraves, ou nos inquietarmos, ou nos afligirmos, jamais consideremos outra coisa a causa, senão nós mesmos – isto é: as nossas próprias opiniões.”

mentira boa ajudava na boa conduta, agora uma mentira velha, assusta e impede a boa conduta: a coragem frente à morte.

2.1.2. A imagem da máscara no *Fédon* de Platão

A imagem da morte como máscara não é uma inovação de Epicteto. Antes, ele retoma a figura da máscara de Mormo usada por Platão¹³², para exemplificar a atitude de Sócrates diante dos seus discípulos. Na *Diatribes* II.1, Epicteto defende que é necessário seguir o exemplo de Sócrates¹³³, que agiu tanto com confiança quanto com cautela. Enfrentou a morte com confiança e o medo da morte com cautela, examinando-o e eliminando-o.

No diálogo platônico, a imagem da máscara aparece quando, mesmo após a argumentação de Sócrates a favor da imortalidade da alma, Cebes e Símiias não se mostram completamente convencidos. Sócrates reconhece neles um medo que ele chama de pueril, ou infantil, de que a alma se dissolva após a morte:

- [...] Contudo, parece-me que gostarias, Cebes, e tu também Símiias, de aprofundar esta prova, pois estais dominados pelo medo pueril de que um vento qualquer possa soprar sobre a alma no momento de sua saída do corpo para dispersá-la e dissipá-la, sobretudo quando, por pura coincidência, há uma brisa forte no instante de morrermos!
Cebes riu:

- Não são uns poltrões, Sócrates? Talvez, mas procura reconfortá-los! Admitamos, porém, que não sejamos poltrões, mas que dentro de cada um de nós há não sei quê de infantil a que este gênero de coisas causa medo. Por isso, esforça-te para que essa criança, convencida por ti, não sinta diante da morte o mesmo medo que lhe infundem as assombrações (*mormolykeia*).¹³⁴

Ainda que a figura não tenha sido usada por Sócrates (isto é, foi utilizada pelo personagem Cebes), o filósofo aceita a imagem de que dentro de nós há

¹³² A figura da criança interior aparece também no *Crítion* 46c, mas apenas no *Fédon* Sócrates mostra como lidar com ela. Muito provavelmente influenciados por Platão, essa imagem da criança interior também aparece em Sêneca *Carta 24*, 13; Marco Aurélio IX, 23

¹³³ Os estoicos, assim como outros filósofos helenistas, se consideram herdeiros da tradição socrática. No entanto, em certas passagens, é difícil definir se Epicteto se refere ao Sócrates histórico (tal como retratado por Platão nos diálogos de juventude) ou ao Sócrates platônico (retratado nos diálogos da maturidade, como é o caso do *Fédon*). Neste texto, nos referimos de modo geral a Sócrates, mas tendo em mente as dificuldades de interpretação que tal uso pode gerar.

¹³⁴ *Fédon*, 77 e. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa em: PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

um aspecto infantil, há “alguma criança em nós” (*tis en hemîn paîs*), que se assusta com coisas como a morte, tal como as crianças que se assustam com histórias e máscaras de monstros. A partir de então, o diálogo segue com Sócrates examinando a alma, por meio do diálogo, para “exorcizar” o medo, numa alusão aos costumes populares que acreditavam ser possível expulsar os fantasmas e assombrações (*mormolykeia*) por meio da recitação de certas fórmulas ditas mágicas. Tanto com seu exemplo diante da morte quanto com o último diálogo que trava com seus discípulos, Sócrates ensina a derradeira lição de que a morte, enquanto separação entre corpo e alma¹³⁵, não deve ser temida.

2.2. Os tipos de medo da morte

O medo da morte não aparece de modo uniforme na filosofia epictetiana. Há diferentes tipos de medo, que poderíamos categorizar, apenas para fins de exposição, como: (i) os medos relacionados ao porquê morremos: o medo da aniquilação e medo da mortalidade; (ii) o medo do tempo em que a morte virá: medo de morrer prematuramente; (iii) o medo de como se morre: medo do processo da morte; e (iv) o medo de perder alguém que se ama: medo da morte de outros¹³⁶. Em cada um dos casos, é preciso retificar o juízo a respeito da morte por meio da rememoração dos princípios estoicos cabíveis e aplicar os exercícios espirituais¹³⁷ adequados para que, desse modo, seja possível superar o medo, praticando uma atitude de cautela.

¹³⁵ *Fédon*, 64 c.

¹³⁶ Adotei aqui a classificação apresentada em: STEPHENS, W. O. *Epictetus on fearing death: bugbear and open door policy*. *Ancient Philosophy* 34, 2014. Mathesis Publications. p. 365-391.

¹³⁷ Os exercícios apresentados a seguir não pretendem ser uma lista exaustiva, pois somente esse tema já demandaria uma pesquisa específica, o que não é o objetivo deste trabalho. Assim, os exercícios aqui devem ser entendidos como exemplos do tratamento estoico aplicado ao medo da morte. Eles foram catalogados a partir dos estudos de Stephens, Hadot e Foucault, já citados anteriormente.

2.2.1. Por que morremos?

a. Medo da aniquilação

O medo da aniquilação é o medo de estar morto, o medo da não-existência. Apesar de sabermos que não existíamos antes da concepção, uma vez tendo nascido e desenvolvido certa consciência de si mesmo, a morte parece ser uma perda. De fato, não encontramos na filosofia epictetiana a afirmação da imortalidade da alma, isto é, da existência de uma consciência ou alma sem um corpo: “Não há Hades, nem Achéron, nem Cocytus, nem Pyriphlegethon”¹³⁸. Após a morte, ou seja, a separação entre corpo e alma (*Diatribes* II.1.17; III.22.33), o que acontece é a transformação dos elementos que compunham a pessoa em outros elementos necessários à continuidade do ciclo cósmico.

Você me diz que qualquer palavra que significa algum processo da natureza é de mau agouro? Diga também que a colheita das espigas de milho é de mau agouro, pois isso significa a destruição das espigas; mas não do cosmo. Diga ainda que a queda das folhas é de mau agouro, e [da mesma forma] sobre a mudança de figo fresco para figo seco, e das uvas que se tornam passas. Pois todas essas coisas são mudanças de um estado passado para outros; não é um caso de destruição, mas uma certa dispensação ordenada e controlada. Assim também é a saída de casa, uma pequena mudança: esse é o significado da morte, uma grande mudança do que é agora, não para o que não é, mas para o que não é agora.¹³⁹

Tal como acontece com as espigas e as uvas, acontece com a pessoa que morre: ainda que a identidade pessoal não permaneça, os elementos que a compunham subsistem ao serem dissolvidos e reabsorvidos pelo cosmos. Todo esse processo não está sob nosso encargo [*ouk eph' hemîn*] e, portanto, é um indiferente, algo que não tem valor em si próprio, mas que pode ser um bem para a pessoa, se corretamente administrado¹⁴⁰. É necessário, então, rememorar e aplicar os princípios da física estoica, para que o homem se eleve

¹³⁸ *Diatribes*, III.XIII.15. Achéron, Cocytus e Pyriphlegeton são três dos cinco rios do Hades.

¹³⁹ *Diatribes*, III.24.91-94

¹⁴⁰ Conforme apresentado antes, no Estoicismo o único bem é a virtude, assim como o único mal é o vício. No entanto, vemos em Epicteto que os indiferentes podem ser manejados pela pessoa de modo virtuoso, contribuindo para a vida conforme a natureza. “Agora acontece que o racional e o irracional são diferentes para diferentes pessoas, assim como o bem e o mal, o vantajoso e o desvantajoso.” (*Diatribes*, I.2.5)

à razão do cosmos, adquirindo uma perspectiva mais ampla para entender como a sua vida e a sua morte são apenas uma pequena parte de um processo maior que é o ciclo cósmico. Dessa forma, é possível retificar o juízo sobre a morte, compreendendo que é um processo necessário e, como tal, não é mau.

Podemos ver, ainda, na passagem da *Diatribes* III.24.91-94 acima citada, um exemplo do uso prático que a física tem para Epicteto¹⁴¹. Apesar do filósofo não desenvolver tratados sobre a física, o que podemos depreender da leitura do *Manual* e das *Diatribes* é que ele tinha conhecimento da física estoica e a utilizava como embasamento de sua ética, pois vemos como o conhecimento da física pode auxiliar o homem a enfrentar o medo da morte, enxergando-se como uma parte do cosmos e não o centro dele.

Para pôr em prática a física, um primeiro exercício consistirá em reconhecer-se como parte do Todo, em elevar-se à consciência cósmica, em emergir na totalidade do cosmos. Deve haver um esforço, quando se medita na física estoica, para ver todas as coisas segundo o ponto de vista da Razão universal e, por isso, se praticará o exercício da imaginação, que consiste em ver todas as coisas por um olhar de longo alcance por sobre as coisas humanas.¹⁴²

Marco Aurélio descreve esse exercício de um “olhar de longo alcance”, a visão do alto, pela qual o estoico pratica o distanciamento das situações particulares, enxergando o contexto maior no qual ele está inserido. Interessante notar que, o que se observa do alto, são justamente os contrários que compõem o mundo tal como ele é:

Por certo, quem discorre sobre a Humanidade, deve examinar também o que há sobre a terra, como se contemplasse do alto duma elevação: rebanhos, exércitos, lavouras, casamentos, divórcios, nascimentos, mortes, vozeria dos tribunais, regiões desertas, diversidade de povos bárbaros, festas, lutos, feiras, a mixórdia e a boa ordem formada dos contrários.¹⁴³

Assim como na *Diatribes* III.24.91-94, o que vemos no trecho das *Meditações* é a adoção do ponto de vista do cosmos. Por meio dele, o homem reconhece sua própria razão como parte da razão cósmica e, a partir desse

¹⁴¹ Sobre o papel da física em Epicteto, ver o item 1.2.1. A tanatologia em Epicteto.

¹⁴² HADOT, P. Op. cit. p. 200.

¹⁴³ *Meditações*, IV.48.

reconhecimento, alinha-se à razão do cosmos, superando as circunstâncias espaço-temporais particulares e expandindo sua visão para enxergar os acontecimentos do ponto de vista do cosmos. Sob esse ponto de vista ampliado, os juízos e valores que costumeiramente atribuímos às coisas (e até mesmo à morte) são ressignificados.

Nesse sentido, Hadot identifica o olhar do alto com a perspectiva da morte, já que em ambos se adota uma distância dos objetos observados:

Olhar do alto é olhar as coisas na perspectiva da morte. Nos dois casos, olham-se as coisas com afastamento, distância, recuo, objetividade, tais quais são em si mesmas, repondo-as na imensidão do universo, na totalidade da natureza, sem lhes acrescentar os falsos valores que emprestam a elas nossas paixões e as convenções humanas. O olhar a partir do alto muda nossos juízos de valor sobre as coisas. O luxo, o poder, a guerra, as fronteiras, os cuidados da vida cotidiana tornam-se ridículos.¹⁴⁴

Desse modo, rememorando e aplicando os princípios físicos, reconhecendo-se parte do cosmos e retificando os juízos sobre a morte, o homem pode tratar seu medo de aniquilação, entendendo que a morte não significa uma aniquilação, mas sim uma transformação necessária ao ciclo de mudanças do cosmos.

b. Medo da mortalidade

Ligeiramente diferente do medo de estar morto, o medo da mortalidade se relaciona não apenas ao medo da aniquilação e da perda que a morte representa, mas também ao desejo de viver para sempre. Assim, poderíamos dizer que o medo da mortalidade é a outra face do desejo de imortalidade. A esse respeito, Epicteto ensina:

Lembra que o propósito do desejo é obter o que se deseja, <e> o propósito da repulsa é não se deparar com o que se evita. Quem falha no desejo é não-afortunado. Quem se depara com o que evita é desafortunado. Caso, entre as coisas que são teus encargos, somente rejeites as contrárias à natureza, não te depararás com nenhuma coisa que evitas. Caso rejeites a doença, a morte ou a pobreza, serás desafortunado.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Ibidem, p. 296.

¹⁴⁵ *Manual*, II.

É preciso exercitar o desejo e a repulsa para ajustá-los ao que é conforme à natureza, pois o estoico sabe que, ainda que cuide de seu corpo, é impossível não adoecer ocasionalmente e, em algum momento, morrer. Compreendendo isso, ele reconhece que recusar a doença e a morte é tolice e aspirar à imortalidade é sujeitar-se a um desejo impossível. Quem age assim, torna-se escravo, uma vez que “o senhor de cada um é quem possui o poder de conservar ou afastar as coisas desejadas ou não desejadas por cada um. Então, quem quer que deseje ser livre, nem queira, nem evite o que dependa de outros. Senão, necessariamente será escravo”¹⁴⁶.

Por isso, Epicteto ensina que desejar o que não está sob nosso encargo é também fonte de sofrimento.

Mostre-me o país, mostre-me a pessoa para quem devo ir, para que a morte não venha; mostre-me o feitiço mágico contra ela. Se não tenho nenhum, o que você deseja que eu faça? Eu não posso evitar a morte. Em vez de evitar o medo dela, deveria eu morrer lamentando e tremendo? Pois a origem do sofrimento é esta: desejar algo que não pode ser obtido.¹⁴⁷

Aquele que deseja a imortalidade incorre em vício, pois não está agindo conforme a natureza ao ignorar os princípios da física estoica sobre o ser humano e julgar que a ordenação do ciclo cósmico, que pressupõe o nascimento e a morte, é inadequada. Desejar viver para sempre é desejar “ser algo diferente do que se é, desejar não ser um humano, e também desejar que o cosmos não seja como ele é. Tais desejos são impossíveis de satisfazer, contrários à natureza, e perversos, de acordo com Epicteto”.¹⁴⁸ Por isso, o estoico exercitará seu desejo direcionando-o para o que é possível e aceitando os acontecimentos como são: “Não busque que os acontecimentos aconteçam como queres, mas quere que aconteçam como acontecem, e tua vida terá um curso sereno”.¹⁴⁹

É preciso, portanto, rememorar os princípios da física estoica todas as vezes em que surgir o desejo da imortalidade, para lembrar que somos seres humanos, mortais por natureza, assim como as plantas, os animais e os

¹⁴⁶ *Manual*, XIVb.

¹⁴⁷ *Diatribes*, I.27.9-10.

¹⁴⁸ STEPHENS, W. O. *Epictetus on fearing death: bugbear and open door policy*. *Ancient Philosophy* 34, 2014. Mathesis Publications. p. 369.

¹⁴⁹ *Manual*, VIII.

demais seres humanos. Podemos ver essa necessidade de rememoração na breve resposta que Epicteto dá a uma pessoa que estava prestes a ser executada:

- Por que me incomoda? Você não sabe dos problemas nos quais estou envolvido? O que me é possível nessa condição?
- Em que condição?
- Estou prestes a morrer.
- Mas os outros homens serão imortais?¹⁵⁰.

Portanto, para lidar com o medo da mortalidade, o homem ajustará seus desejos e repulsas àquilo que efetivamente está sob seu encargo e aceitará os acontecimentos, incluindo a morte, tal como são. Ainda rememorando os princípios da física, ele reconhecerá que a mortalidade é uma característica intrínseca tanto do ser humano quanto dos animais e das plantas, pois assim o mundo está organizado. Finalmente, como será apresentado no capítulo 3, a mortalidade, do ponto de vista epictetiano, pode ser a solução para determinadas situações por meio do suicídio.

2.2.2. Medo de morrer cedo

Ainda que Epicteto não trate diretamente do medo de morrer prematuramente¹⁵¹, podemos inferir a partir do *Manual* e das *Diatribes*, que há um momento certo (poderíamos dizer, um *kairós*) para morrer, seja por escolha própria (suicídio), seja por circunstâncias alheias ao nosso controle. Como será mostrado no próximo capítulo, antecipar esse momento é uma ação criticada por Epicteto, pois isso priva as pessoas do papel que desempenhamos. Agir assim é assumir uma responsabilidade que não é sua. Do mesmo modo, querer viver mais do que o tempo que nos foi determinado é querer determinar algo que não está sob nosso encargo. No passo XVII do *Manual*, Epicteto compara a vida a um papel numa peça teatral:

¹⁵⁰ *Diatribes* II.6.27

¹⁵¹ O fragmento 24, na edição de Oldfather, começa com “Se um homem morre jovem, ele culpa os deuses”, mas o texto tem uma lacuna que deixa o pensamento incompleto. Não encontramos nas *Diatribes* ou no *Manual* qualquer outra referência ao medo da morte prematura.

Lembra que és um ator de uma peça teatral, tal como o quer o autor <da peça>. Se ele a quiser breve, breve será. Se ele a quiser longa, longa será. Se ele quiser que interpretes o papel de mendigo, é para que interpretes esse papel com talento. <E da mesma forma,> se <ele quiser que interpretes o papel> de coxo, de magistrado, de homem comum. Pois isto é teu: interpretar belamente o papel que te é dado – mas escolhê-lo, cabe a outro.

De acordo com o determinismo estoico, Epicteto ensina que somos como atores numa peça de teatro: não nos cabe escrever o papel que representaremos, tampouco sua duração. Isso é função do autor da peça. O texto não explicita quem seria esse autor, mas inferimos, a partir da física estoica, que o autor da peça seria deus, que é indissolúvelmente ligado ao cosmos como parte ativa na criação junto à matéria. Segundo a teologia estoica, da união entre deus e a matéria formaram-se os quatro primeiros elementos e, destes, todo o cosmos. Por isso, todas as coisas têm em si tanto matéria quanto divindade. Esse deus, no Estoicismo Antigo, é dito como sendo “uma substância única, quer se chame mente, ou destino, ou Zeus, mas é designado ainda por muitos outros nomes”¹⁵². Essa citação de Diógenes Laércio mostra como, desde o princípio, o deus estoico comportava interpretações mais pessoais ou impessoais, como explica Algra:

A teologia estoica sempre foi um amálgama muito curioso de elementos panteístas e teístas. Deus era considerado como idêntico ao cosmos ou ao *pneuma* ativo e formador que o guia, mas era também concebido como um “pai” e um “demiurgo”, e como um exemplo de virtude e de felicidade ao qual nosso “daímon interno” – nossa alma ou nosso espírito racional – deveria se adaptar. Em outros termos, havia lugar ao mesmo tempo para uma concepção mais pessoal e para uma concepção mais impessoal do divino. Além disso, desde o início os estoicos haviam tentado mostrar que ao menos um certo número de deuses da tradição encarnava partes ou aspectos dessa deidade cósmica única. Isso explica o emprego intercambiável dos termos “deus” e “deuses”...¹⁵³

No Estoicismo Imperial, enquanto Marco Aurélio adota uma visão mais impessoal e panteísta ao usar as expressões “o todo”, “a natureza”, “a natureza do todo”, “o cosmos” (*Meditações*, II.9; IX.28; X.20; XII.1), Epicteto tem uma concepção mais pessoal ao tratar deus como um pai, um amigo, um companheiro de vida, alguém que nos observa (*Diatribes*, I.14.12-14, 30;

¹⁵² D. L. VII.135.

¹⁵³ ALGRA, K. *Cosmologia e Teologia*. In: GOURINAT, J.-B.; BARNES, J. *Ler os Estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013. p. 189.

III.1.36; III.11.4; IV.1.98) e a quem se pode dirigir preces (*Manual* 53; *Diatribes* III.24, 95-102), que são como um “exercício de meditação da racionalidade individual, cujo objetivo é conformar-se aos desejos de deus”¹⁵⁴.

Desse modo, entendendo deus de modo mais impessoal, como o cosmos, ou mais pessoal, (e retomando a citação do passo XVII do *Manual*) permanece o princípio de que cabe ao homem apenas desempenhar virtuosamente o papel que lhe foi designado na peça teatral de que ele faz parte, pelo tempo determinado. Não se deve tentar abreviar nem prolongar esse tempo, mas somente cumpri-lo enquanto for necessário que se cumpra. É isso que inferimos também a partir da *Diatribes* I.9.10-11, na qual Epicteto trata do nosso parentesco com os deuses, mas adverte que não devemos tentar escapar do corpo apenas em função desse parentesco:

Eu penso que [este] velho homem não deveria sentar aqui imaginando como evitar que vocês pensem tão sordidamente sobre si mesmos ou participando de seus debates numa posição sórdida ou baixa em relação a vocês; antes ele deveria estar empenhado em prevenir que haja entre vocês qualquer jovem de tal modo que, uma vez que tenha percebido seu parentesco com os deuses e que nós temos esses grilhões como se estivessem presos a nós – o corpo e suas posses, e quaisquer coisas que em função deles nos são necessários à administração da vida, e ao dia-a-dia, - eles podem desejar lançar fora todas essas coisas como penosas, vexatórias e desvantajosas e partir para seus parentes.

Vemos nesse texto o que será abordado em maior profundidade no próximo capítulo: a ideia de que não há, na filosofia de Epicteto, uma apologia ao suicídio. Apesar de não ser proibido, o filósofo apresenta critérios para que uma pessoa possa suicidar-se sem incorrer em vício. Assim, se o desejo de imortalidade é um erro tanto do desejo (por desejar algo que não está sob nosso encargo) quanto um erro de juízo (por pressupor que o cosmos tem uma falha), a atitude contrária, isto é, o desprezo pela vida, também é um erro, pois pressupõe que a vida é ruim¹⁵⁵ e deve ser abreviada sem qualquer motivo justo.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 190.

¹⁵⁵ O juízo de que “a vida é ruim” é errôneo tanto porque a vida está no âmbito das coisas que não estão sob nosso encargo (é um indiferente), quanto pelo fato de que os indiferentes podem ser manejados para que a pessoa se beneficie deles. De modo radical, Epicteto afirma que: “Quando um corvo crocitar maus auspícios, que a representação não te arrebate, mas prontamente efetua a distinção e diz: ‘Isso nada significa para mim, mas ou ao meu pequenino corpo, ou às minhas pequeninas coisas, ou à minha reputaçõzinha, ou aos meus filhos, ou à

Para quem uniu sua faculdade de escolha à de deus, nada no mundo é mau. Antes, o mundo é uma festa da qual somos tanto espectadores quanto participantes: “Ele não te trouxe ao mundo? E não foi como um ser mortal? Não foi para viver na terra com uma pequena porção de carne e por pouco tempo para ser um espectador de seu governo, seguir seu cortejo e nos participarmos da sua festa?”¹⁵⁶ E essa festa tem um fim. Quando ele chegar, devemos partir como espectadores gratos e reverentes, que abrem espaço para que outros espectadores possam vir participar da festa também¹⁵⁷. Enxergando o mundo dessa forma, o homem vive bem, tendo ajustado seus juízos, impulsos, desejos e repulsas para não esperar nenhum mal externo (como o juízo errôneo de que morrer é ruim, por exemplo). Ele aproveita o que o mundo tem a oferecer como numa festa e quando chegar a hora de partir, ele estará tranquilo por ter vivido conforme a natureza. A boa vida é, então, o critério para uma boa morte.

Pois, para mim, eu queria que a morte me tomasse [quando eu estivesse] ocupado com nada além da minha faculdade de escolha [*proairésegs*], tentando torná-la tranquila [*apathés*], desembaraçada, irrestrita, livre. É nisso que eu quero estar engajado quando a morte me encontrar, então eu serei capaz de dizer a deus: “Eu transgredi em algum aspecto teus mandamentos? Usei mal algum dos recursos que tu me deste ou usei meus sentidos sem propósito, ou minhas concepções? Eu encontrei qualquer falta contigo? Eu culpei teu governo? Eu adoeci, quando foi teu querer; assim como os outros homens [*adoeceram*], mas eu [*adoeci*] de boa vontade. Eu empobreci, por ser teu querer, mas com alegria. Eu não tenho nenhum trabalho, porque tu não quiseste isso, mas eu não desejei um trabalho. Tu me viste alguma vez muito triste por essa razão? Eu não vim sempre diante de ti com uma expressão radiante, preparado para quaisquer determinações ou ordens que tu me tenhas dado? E agora é tua vontade que eu deixe essa festa. Eu vou, eu estou cheio de gratidão a ti porque tu me consideraste digno de participar dessa festa contigo, e ver teu trabalho e entender teu governo”. Seja este meu pensamento, essa minha escrita, essa a minha leitura, quando a morte vier a mim.¹⁵⁸

Tanto no texto acima citado, quanto na *Diatribes* IV.10.14-17 (abaixo), vemos que, se o homem entender o governo de deus no mundo e viver lidando corretamente com aquilo que recebeu – sua faculdade de escolha –, ele viverá bem e compreenderá que o tempo que teve aqui para usar seus recursos foi o

minha mulher. Se eu quiser, todas as coisas significam bons auspícios para mim – pois se alguma dessas coisas ocorrer, beneficiar-me delas depende de mim”. (*Manual*, XVIII)

¹⁵⁶ *Diatribes*, IV.1.104.

¹⁵⁷ *Diatribes*, IV.1.106.

¹⁵⁸ *Diatribes*, III.5-7-11.

suficiente. Ao final, devolverá a deus, por meio da dissolução de seus elementos e de sua reintegração ao cosmos, aquilo que recebeu. Ao invés de desejar uma vida eterna no mundo, ele aceitará a mortalidade e aproveitará alegremente o tempo que tem.

Se a morte me encontrar ocupado com essas coisas [nobres], é suficiente para mim erguer as minhas mãos a deus e dizer: “as faculdades que eu recebi de ti me permitiram entender teu governo e segui-lo, isso eu não negligenciei; eu não te desonrei no que me coube. Veja como eu lidei com meus sentidos, como lidei com minhas preconcepções. Eu te culpei alguma vez? Estive descontente com quaisquer coisas que aconteceram ou desejei que tivessem sido de outro modo? Violen de algum modo meus relacionamentos com outros? Pelo que tu geraste eu sou grato; pelo que tu me deste eu também sou grato. A duração do tempo que eu tive para usar os teus dons foi suficiente para mim. Tome-os de volta e transfira-os para o lugar que tu quiseres, pois eles são todos teus e tu os deste a mim”. Não é suficiente para um homem partir do mundo com essa mente?¹⁵⁹

A esse respeito, um exercício interessante de meditação sobre o tempo é encontrado nas *Meditações*, de Marco Aurélio. Por meio dele, o imperador-filósofo percebe que, independentemente de quanto tempo tivermos de vida, a morte sobrevém a todos. Portanto, ter uma vida mais longa ou mais breve é indiferente:

Recurso vulgar, porém eficaz, para o menosprezo da morte é passar em revista os que se demoraram aferrados à vida. Que vantagem tiveram sobre quem morreu prematuramente? Afinal, nalgum lugar jazem Cadiciano, Fábio, Juliano, Lépidio e pessoas como eles, que, após enterrarem muitos outros, foram por sua vez enterrados. Em suma, a distância é mínima e se vence através de quais percalços, com quais companheiros e com que corpo! Portanto, não dê importância a isso. Olha o abismo de tempo atrás de ti e o outro infinito à frente. Nessa ordem de coisas, qual a diferença entre o ser que vive três dias e o que vive três vezes a idade de Nestor?¹⁶⁰

Como vimos, Epicteto usa as analogias da peça teatral e do mundo como uma festa para ensinar que a duração da vida não depende do homem. Isso já está pré-determinado por deus ou pelo cosmos, que estabeleceu um tempo específico e apropriado para a morte de cada um. Então, enquanto estiver vivo, o homem deve aproveitar o mundo como se estivesse numa festa, usufruindo dos dons que recebeu sem reclamar dos acontecimentos.

¹⁵⁹ *Diatribes*, IV.10.14-17.

¹⁶⁰ *Meditações*, IV.50.

Finalmente, nos lembra Marco Aurélio, viver por mais tempo ou por menos tempo é indiferente, pois todos morreremos em algum momento.

2.2.3. Medo do processo da morte

Não basta apenas compreender e aceitar que a morte é inevitável e necessária ao cosmos e que, por isso mais cedo ou mais tarde, todos morreremos. É preciso ainda vencer o medo do processo da morte, ou seja, do meio que nos levará à morte. Comumente, pensamos que morrer em paz – dormindo, por exemplo – é bom e morrer como resultado de uma violência ou de uma doença, é mau. Porém, o que Epicteto ensina é que se a causa da morte não é intencional, isto é, se ela não é resultado de uma escolha (virtuosa ou viciosa)¹⁶¹, então ela é indiferente. Esse argumento é apresentado na *Diatribes* II.5.13-14, por meio de uma analogia:

Pois eu não sou eterno, sou um homem; uma parte do todo assim como uma hora é parte de um dia. Eu devo vir como uma hora e passar como uma hora passa. Que diferença, então, faz para mim como eu passo, se por afogamento ou por uma febre? Pois, por algum meio eu preciso passar.

Assim como a passagem das horas é indiferente, o modo pelo qual alguém morre também é: uma febre, uma telha caindo, a espada de um soldado (IV.7.27), fome (III.26.1-4), exílio (II.15.4-13; III.24.101), um salteador da estrada, um tirano (III.24.27-28), um afogamento (II.5.12-14), um terremoto (II.6.20) ou mesmo um rato (III.2.15). Uma vez que o resultado de qualquer destes meios é o mesmo, isto é, a morte, nenhum deles é mais difícil que o outro:

Onde está a dificuldade quando algo que nasceu é destruído? O instrumento de destruição é tanto a espada, ou a roda, ou o mar, ou uma telha ou um tirano. E o que importa o meio pelo qual você desce ao Hades? Todos os caminhos são iguais. Mas, se você quer ouvir a verdade, aquele que o tirano te envia é o [meio] mais curto. Nenhum tirano jamais levou seis meses para cortar a garganta de alguém, mas uma febre fatal frequentemente dura um ano. Todas essas coisas são ruídos sem sentido e a ostentação de nomes vazios.¹⁶²

¹⁶¹ Nesse sentido, podemos falar de um suicídio virtuoso e um suicídio vicioso.

¹⁶² *Diatribes*, II.6.17-19.

O meio que conduz mais rapidamente à morte não é melhor que aquele que conduz lentamente. Acreditar que um é melhor que outro é criar “ruídos sem sentido” com juízos equivocados. Semelhantemente, Sêneca aponta que o importante não é o meio pelo qual sua vida é tirada, mas sim o juízo (errôneo) de que isso é mau.

Leva em conta que tanto um bandido como um inimigo pode colocar a espada na tua garganta. E se faltar uma autoridade maior, um escravo qualquer tem sobre ti poder de vida e morte. O que eu quero dizer é que quem quer que tenha desdém pela própria vida é senhor da tua. Lembra os exemplos dos que pereceram em armadilhas dentro de casa com o evidente uso da força ou por meio de algum artil. Vais entender que não foram menos os que morreram devido à ira dos escravos do que à ira dos reis. Desse modo, que te importa quão poderoso é quem tu temes, uma vez que qualquer um é capaz disso que te causa medo?¹⁶³

Como mostra Epicteto, morrer por resultado de uma febre, que à primeira vista parece uma morte “melhor”, mais indolor, também pode ser mais demorado que morrer pelas mãos de um tirano, uma morte violenta. Se a morte é inevitável e necessária, todos os meios que levam a ela são iguais, pois todos têm vantagens e desvantagens, mas o resultado é o mesmo.

2.2.4. Medo da morte dos outros

Depois de tudo o que vimos até aqui, poder-se-ia concluir que é tolo aquele que deseja que seus entes queridos não morram. Tal pessoa demonstraria tanto a ignorância em relação à física, ao não compreender ou aceitar a forma como o cosmos se organiza, quanto um desajuste nos desejos, ao querer aquilo que não está sob seu encargo. É o que Epicteto afirma:

Se quiseres que teus filhos, tua mulher e teus amigos vivam para sempre, és tolo, pois queres que as coisas que não são teus encargos sejam encargos teus; como também que as coisas de outrem sejam tuas. Do mesmo modo, se quiseres que o servo não cometa faltas, és insensato, pois queres que o vício não seja o vício, mas outra coisa. Mas se quiseres não falhar em teus desejos, isso tu podes. Então, exercita o que tu podes.¹⁶⁴

¹⁶³ *Carta a Lucílio*, I.4,8.

¹⁶⁴ *Manual*, XIVa.

No entanto, alguém poderia argumentar que o medo não é de que outros morram (já que evitar a morte é impossível), mas que morram antes de si mesmo, causando um sofrimento a ele. Também se afirmaria que a morte de um ente querido – um filho, uma esposa – é a perda permanente de alguém único, insubstituível e, por isso, o impacto dessa morte não é o mesmo que o da morte de uma pessoa desconhecida.

A resposta estoica é radical. Ama-se os outros não apenas por quem são individualmente, mas também pelo que são – mortais. Essa característica – a mortalidade – está tão intrinsecamente ligada ao que é o ser humano que seria muito difícil, senão impossível estoicamente falando, amar o ser humano ignorando sua finitude. É um erro julgar que a vida pertence a alguém (seja à própria pessoa ou a outrem). Pode-se dispor dela, como dos objetos que usamos, mas não se pode possuí-la de fato. O homem, então, deve se relacionar com as coisas e as pessoas tendo em mente as características que lhes são próprias, de modo a não se inquietar diante de algo que, por natureza, é finito, como vemos no passo III do *Manual*:

Sobre cada uma das coisas que seduzem, tanto as que se prestam ao uso quanto as que são amadas, lembra de dizer de que qualidade ela é, começando a partir das menores coisas. Caso ames um vaso de argila, [diz] que “Eu amo um vaso de argila”, pois se ele se quebrar, não te inquietarás. Quando beijares ternamente teu filho ou tua mulher, [diz] que beijas um ser humano, pois se morrerem, não te inquietarás.¹⁶⁵

Esse é um trabalho constante de purificação dos juízos, que tem como chave a distinção entre o que está ou não sob nosso encargo. Epicteto orienta a começar esse exercício pelos objetos que usamos, passando em seguida ao nosso próprio corpo e chegando aos nossos familiares:

Isto é o que você deve praticar [*meléten*] da manhã até o anoitecer: Comece com as coisas mais insignificantes, aquelas mais expostas à injúria, como uma panela, ou um copo, e então avance para a túnica, um cachorro desprezível, um simples cavalo, um pedaço de terra; então para você mesmo, seu corpo e os membros dele, seus filhos, sua mulher, seus irmãos. Olhe por todos os lados e lance essas coisas para longe de você. Purifique seus juízos, para que não una a eles ou cresça junto a eles alguma coisa que não é sua, e te cause dor quando for perdido.¹⁶⁶

¹⁶⁵ *Manual*, III.

¹⁶⁶ *Diatribes*, IV.1.111-112

A partir desse ponto de vista, o homem se relaciona com as pessoas compreendendo que suas vidas foram “emprestadas” pelo cosmos. Ele convive com sua família e amigos por algum tempo e cuida deles, pois isso é uma ação apropriada (ou conveniente)¹⁶⁷, até que o cosmos os chame de volta. “Então, o estoico os ama como presentes preciosos, frágeis e temporários cuja presença contínua é absolutamente contingente”¹⁶⁸. Ao final, a morte das pessoas amadas não deve ser entendida como uma perda, mas como uma restituição.

Jamais, a respeito de coisa alguma, digas: “Eu a perdi”, mas sim: “Eu a restituí”. O filho morreu? Foi restituído. A mulher morreu? Foi restituída. “A propriedade me foi subtraída”, então também foi restituída! “Mas quem a subtraiu é mau!” O que te importa por meio de quem aquele que te dá a pede de volta? Na medida em que ele der, faz uso do mesmo modo de quem cuida das coisas de outrem. Do mesmo modo dos que se instalam em uma hospedaria.¹⁶⁹

Finalmente, tendo aprendido esses princípios, o estoico pode até mesmo consolar corretamente alguém que esteja sofrendo. Isso contraria o estereótipo usualmente associado ao estoico de uma pessoa insensível, apática (no sentido pejorativo do termo). Ao contrário dessa imagem estereotipada, o que encontramos em Epicteto é a orientação para que se console aquele que está aflito. Deve-se, apenas, ter cuidado para não ser arrebatado pela representação de que os acontecimentos que lhe sobrevêm sejam males. É preciso realizar a distinção entre o que depende de nós (ou do outro, nesse caso) e o que não depende.

Quando vires alguém aflito, chorando pela ausência do filho ou pela perda de suas coisas, toma cuidado para que a representação de que ele esteja envolto em males externos não te arrebate, mas tem prontamente à mão que não é o acontecimento que o oprime (pois este não oprime outro), mas sim a opinião sobre <o acontecimento>. No entanto, não hesites em solidarizar-te com ele com tuas palavras

¹⁶⁷ “As ações convenientes [kathékonta] 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 quiseres, 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.” (*Manual*, XXX)

¹⁶⁸ Stephens, W. O. *Epictetus on fearing death: bugbear and open door policy*. *Ancient Philosophy* 34, 2014. Mathesis Publications. p. 370.

¹⁶⁹ *Manual*, XI.

e, caso caiba, em lamentar-te junto. Mas toma cuidado para também não gemeres por dentro.¹⁷⁰

O objetivo do homem estoico é agir diante da morte com confiança, tal como Sócrates. Para isso, ele reconhece que a morte está na esfera de coisas que não dependem de sua escolha e não estão sob seu encargo, mas o medo da morte é algo com o qual ele pode lidar, pois o medo se relaciona a juízos, repulsas e desejos errôneos sobre a morte. Orientando seus discípulos nessa tarefa, Epicteto os faz lembrar o princípio da física estoica de que a morte é necessária ao cosmos e, como tal, não é má. Mas reconhecer e aceitar esse princípio implica em elevar a razão particular do homem à razão universal para ter uma perspectiva mais ampla da morte do indivíduo como parte de um processo maior, que é o ciclo cósmico. Além disso, é preciso ajustar o desejo e a repulsa ao que é conforme à natureza, não desejando que o mundo e seus acontecimentos sejam como o homem deseja, mas aceitando-os como eles são. Reconhecendo-se como um ser mortal por natureza, o homem entende que seus familiares e amigos também são mortais e que se deve amá-los exatamente como são, pelo tempo que lhe foi designado.

A finitude, para Epicteto, longe de representar um motivo de lamento, leva o homem a aproveitar o tempo e os recursos presentes que ele tem à disposição, como um convidado numa festa. Exatamente porque a vida é curta e a morte, certa, é que o homem age sobre aquilo que depende apenas dele, buscando construir uma boa vida, isto é, uma vida virtuosa, uma vida feliz.

¹⁷⁰ *Manual*, XVI.

3. O SUICÍDIO

3.1. Esclarecendo o termo

O suicídio é um tema complexo que, ao longo dos séculos, tem polarizado opiniões e atraído a atenção de teólogos, filósofos, sociólogos, médicos e artistas. Apesar de ser historicamente visto como um tabu em grande parte do Ocidente, principalmente por influência da religião judaico-cristã, o suicídio encontra apoiadores, que justificam sua execução sob certas circunstâncias, como no caso de pessoas que estão em estágio terminal de uma doença.

Contemporaneamente, segundo dados de 2012 da Organização Mundial da Saúde, 800 mil pessoas cometem suicídio no mundo anualmente, sendo o suicídio a principal causa de morte entre jovens de 15 a 29 anos¹⁷¹. No Brasil, mesmo com a subnotificação¹⁷², o suicídio é a terceira causa de morte por fatores externos identificados, correspondendo a 6,8% do total de mortes registradas e perdendo apenas para homicídios (36,4%), acidentes de trânsito (29,3%)¹⁷³. Nesse cenário, “estima-se que cerca de 90% dos indivíduos que puseram fim às suas vidas cometendo suicídio tinham alguma perturbação mental e que, na altura, 60% deles estavam deprimidos”¹⁷⁴. Contudo, fatores biológicos, genéticos, psicológicos, sociológicos, culturais e ambientais também influenciam o comportamento suicida¹⁷⁵. Portanto, sob essa perspectiva, o suicídio é compreendido como o resultado de um estado mental afetado por elementos tanto internos quanto externos ao indivíduo, que o impedem de tomar decisões com clareza. Por isso, do ponto de vista médico, “a abordagem do paciente com risco de suicídio envolve vários enfoques. A regra preliminar e

¹⁷¹ OMS: *Suicídio é responsável por uma morte a cada 40 segundos*. Disponível em: <<http://nacoesunidas.org/oms-suicidio-e-responsavel-por-uma-morte-a-cada-40-segundos-no-mundo>>. Acesso em 13 de agosto de 2017.

¹⁷² Em função do tabu que envolve o suicídio, muitas famílias não notificam casos de suicídio como tais, gerando a subnotificação. Por isso, estima-se que o número de suicídios no Brasil seja maior do que o informado nas estatísticas oficiais.

¹⁷³ MACHADO, D.B; SANTOS, D.N. Suicídio no Brasil, de 2000 a 2012. *J. bras. psiquiatr.*, Rio de Janeiro, v.64, n.1, p. 46, mar./2015.

¹⁷⁴ ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. *Prevenção do suicídio: um recurso para conselheiros*. Genebra: Organização Mundial da Saúde, 2006, p. 5.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 1.

fundamental é impedir a morte. Quando existe risco iminente, recomenda-se a internação psiquiátrica, ainda que involuntária”¹⁷⁶.

Tais conhecimentos, desenvolvidos sobretudo nos últimos dois séculos (e exatamente por isso), não fazem parte do arcabouço conceitual pelo qual os antigos, incluindo os estoicos, pensaram o suicídio. Dessa forma, é necessário, antes de tudo, circunscrever os limites do que queremos dizer ao tratar de suicídio na filosofia epictetiana, já que tal termo está hoje carregado de outro tipo de compreensão do fenômeno, como foi exposto acima. Primeiramente, destaca-se o fato de que, apesar de ter havido suicídios na Antiguidade Greco-Romana, não há no Grego ou no Latim uma palavra que corresponda ao que se entende por suicídio¹⁷⁷. Hooff¹⁷⁸ vê, nesse fato, um indicativo importante: “Em primeiro lugar, a língua conta uma história: os termos nos quais os gregos e romanos falaram sobre o [ato de] matar-se são reveladores de suas atitudes”. A própria palavra suicídio (*suicidium*), que parece uma palavra antiga à primeira vista, foi cunhada por Caramuel, um teólogo que escreveu em Latim no século XVII.

Mas, se não havia uma palavra para o suicídio, como os antigos se referiam ao ato pelo qual uma pessoa tira a própria vida? Hooff apresenta 167 palavras gregas e 173 palavras latinas usadas para designar o suicídio, que indicavam o meio pelo qual uma pessoa cometia suicídio (afogamento, enforcamento, etc.) ou ainda o ato de atentar contra si mesmo, mas nenhuma contempla o que contemporaneamente entendemos como suicídio. Enquanto o conceito contemporâneo de suicídio indica o ato pelo qual uma pessoa tira a própria vida por qualquer meio disponível, e frequentemente sob a influência de transtornos psiquiátricos, as palavras gregas e latinas indicavam um meio específico de morte que poderia ser causada tanto pela própria pessoa quanto por outrem. Um exemplo disso é a palavra *biothánatos* que pode se referir tanto ao suicídio quanto a uma morte violenta.

¹⁷⁶ COHEN, C; GARCIA, M. *Questões de Bioética Clínica*. Pareceres da Comissão de Bioética do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo. 1 ed. Rio de Janeiro: Elsevier: 2007.

¹⁷⁷ COOPER, J. Greek Philosophers on Suicide and Euthanasia. In: *Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes*. B Brody (ed.), Dordrecht: Kluwer. p. 9.

¹⁷⁸ HOOFF, A. J. L. *From Autothanasia to Suicide. Self-Killing in Classical Antiquity*. New York: Routledge, 2002. p. 135.

Assim, neste trabalho, que tem como foco a filosofia epictetiana, a palavra suicídio é usada em sentido mais restrito que o atual para se referir ao ato pelo qual uma pessoa se mata por meio de uma ação própria que foi planejada para esse fim. Analisaremos o problema da justificação do suicídio, mostrando que ele pode não apenas ser racional, mas também o último ato de preservação da razão. Entretanto, para isso é necessário atender a certos critérios a fim de que o suicídio seja um ato virtuoso.

3.2. O suicídio em Epicteto – uma apologia?

Comumente, atribui-se ao estoico o estereótipo de uma defesa indiscriminada do suicídio, porém ao examinar as *Diatribes*, constatamos que, ainda que não haja uma apologia, também não há uma proibição. Em determinadas circunstâncias e após ponderar sobre certos critérios, o suicídio é uma opção para o estoico. A esse respeito, Duhot comenta que “o suicídio não é em si mesmo proibido por princípio, simplesmente não é bom desconsiderá-lo e dele se furtar”¹⁷⁹. Mais especificamente, no caso do Estoicismo Imperial, Gourinat resume esses critérios do seguinte modo:

Com efeito, os estoicos tinham uma concepção da morte voluntária que combinava bem com a moral romana: não bastava suicidar-se por desgosto da vida e do corpo, nem por exaltação religiosa, para unir-se à divindade, nem mesmo por ser um dogma estoico que a morte não é um mal, mas apenas [por] um caso de “sinal” da divindade, [...] como o sinal que é para Sócrates sua condenação pelo tribunal de Atenas: “Se o Deus dá o sinal da retirada, como o deus a Sócrates, é preciso obedecer àquele que dá essa ordem, como se obedece ao general” (*Discursos I*, 29, 29). A época ou o triunfo de um tirano preside o suicídio, mais raramente a penúria e a doença (*Discursos III*, 26, 29).¹⁸⁰

A austeridade romana demonstrada especialmente na vida política combinou muito bem com a radicalidade da prática de vida estoica. Por isso, não é raro encontrarmos exemplos como o de Catão e de Sêneca que puseram fim à própria vida quando as circunstâncias exigiram. No entanto, como destaca Gourinat, o suicídio deve ser executado apenas em situações

¹⁷⁹ DUHOT, J.-J. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006, p. 130.

¹⁸⁰ GOURINAT, J.-B. A sabedoria e os exercícios filosóficos. In: GOURINAT, J.-B., BARNES, J. *Ler os estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013. p. 222.

específicas, não por motivos fúteis como “desgosto da vida e do corpo”. A seguir, veremos as circunstâncias pelas quais o suicídio é permitido e aquelas nas quais o suicídio não é recomendado na filosofia epictetiana.

3.2.1. As condições de possibilidade para o suicídio

Os argumentos em favor do suicídio baseiam-se na tese de que a morte, como um indiferente, pode ser usada como um recurso vantajoso quando as circunstâncias forem permanentemente contrárias à natureza. Como sabemos, o ideal de vida estoico é a vida virtuosa; logo, se as circunstâncias impedirem a pessoa de seguir uma vida virtuosa ou se a morte evitar a deterioração ou a perda do uso da razão, o suicídio é uma opção viável, de acordo com Epicteto.

A *Diatribes* III.24 expressa essa tese. Nela, Epicteto orienta a que não se deseje aquilo que não está sob nosso encargo. Mas por quê? Segundo o filósofo, deus fez a humanidade para ser feliz e, para isso, ele deu coisas que estão sob nosso encargo e outras que não estão. Nós devemos aprender a lidar com ambas. Uma forma de fazer isso é, nos momentos de alegria, de deleite (*chaíreis*), lembrarmos do seu oposto. Com isso, perceberemos que nada é de mau-agouro, pois os acontecimentos da vida são naturais. Tendo isso em mente, a pessoa deve buscar desempenhar bem seu papel no mundo¹⁸¹ e em obedecer a deus. Nesse contexto, Epicteto, dirigindo-se respeitosamente a deus, afirma:

Se tu me enviasses para um lugar onde os homens não têm meios para viver conforme a natureza [*katà phýsin*], eu deveria partir dessa vida, não em desobediência a ti, mas como se tu estivesses enviando o sinal para eu voltar. Eu não te abandono – longe de mim! Mas eu percebo que tu não tinhas necessidade de mim. Se fosse concedido um meio de viver de acordo com a natureza, eu não procuraria outro lugar além daquele no qual estou ou outros homens além daqueles que agora são meus companheiros.¹⁸²

Se a vida conforme a natureza é sinônimo de uma vida obediente a deus, o suicídio é a alternativa para uma situação na qual a pessoa não tenha meios para viver desse modo. Tal atitude não é uma fuga, mas sim o ato final

¹⁸¹ Conforme apresentado no capítulo 2.

¹⁸² *Diatribes*, III.24.101-102.

de reconhecimento de que deus não precisa mais dela no mundo e, por isso, ela deve seguir o sinal enviado para se retirar. A morte é, então, um meio de libertar-se de uma vida potencialmente viciosa.

O suicídio também é visto como libertação de uma vida em que a pessoa não possa ser quem ela foi feita para ser. Na *Diatribes* IV.1, que tem como título “sobre a liberdade”, Epicteto defende que é livre quem não está sujeito a compulsões e desejos, mas vive como quer, alcançando o que deseja e não se deparando com o que evita. Essa ideia está de acordo com o passo XIVb do *Manual*, em que o filósofo afirma que “quem quer que deseje ser livre, nem queira nem evite o que dependa de outros. Senão, necessariamente será escravo.” No entanto, continua a *Diatribes*, nós submetemos nossa liberdade a outros, seja a César, seja a alguém por quem nos apaixonamos. Em ambos os casos, passamos a fazer coisas que não desejamos para agradar outras pessoas. Sob tais circunstâncias, pergunta Epicteto, pode ser livre alguém que entrega seus desejos a outrem? A partir dessa reflexão, Epicteto aplica o raciocínio aos animais, passando a analisar o comportamento de animais capturados. Ele afirma que o leão mais domesticado é menos livre, pois torna-se algo diferente do que um leão por natureza é. Se um leão selvagem pudesse pensar, jamais escolheria ser um leão domesticado. Epicteto cita ainda o caso dos pássaros que, quando presos, sofrem tentando escapar e, quando não conseguem, morrem de fome. O pássaro, num diálogo imaginário, diria que não foi criado para viver numa gaiola, mas voando e cantando livremente. Disso concluímos que tanto o leão quanto o pássaro desejam a liberdade, pois somente assim eles podem ser o que são por natureza.

Porque nós chamamos livres somente aqueles animais que não se submetem à captura, mas escapam pela morte quando são capturados. Assim também Diógenes disse: “A única maneira de assegurar a liberdade é morrer alegremente”.¹⁸³

Essa tese é aplicada ao homem, na *Diatribes* I.2, que tem como título “como manter o caráter próprio (*katà prósopon*) em toda circunstância”. Segundo Epicteto, só é insuportável para o homem aquilo que é irracional; porém, apenas o próprio homem pode determinar, após ter se instruído, o que

¹⁸³ *Diatribes*, IV.1.29,30.

é racional ou irracional, bom ou mau para ele mesmo. Esse julgamento baseia-se não apenas no valor do objeto externo, mas também (e poderíamos dizer, principalmente) no caráter próprio de cada um. Desse modo, Epicteto passa a dar exemplos de pessoas que prefeririam morrer a abrir mão do caráter próprio a partir da avaliação das circunstâncias que as envolviam. Esse caráter (*prósopon*) se refere, numa alusão às máscaras usadas no teatro grego, a quem a pessoa é ou manifesta ser. Assim, o atleta que deveria ter o pênis amputado para que pudesse viver, prefere morrer. E, segundo Epicteto, morreu como homem, isto é, preservando seu caráter próprio. Semelhantemente, Epicteto responde – talvez influenciado pelo exemplo de Sócrates – que prefere morrer a deixar de filosofar:

- Então, Epicteto, faça a barba¹⁸⁴.
- Se eu for filósofo, direi:
- Não a farei.
- Mas eu cortarei seu pescoço.
- Se isso for bom para você, corte-o.¹⁸⁵

A fundamentação epictetiana para o suicídio não é o juízo errôneo que as pessoas comumente fazem de que a fome, a dor e a doença são males, mas sim o juízo de que as condições de possibilidade de uma vida virtuosa no exercício do papel próprio de cada um são inviáveis. O suicídio, nesses casos, é uma alternativa à perda da liberdade, da racionalidade e da autonomia que pode acontecer em função de mudanças nas circunstâncias que envolvem uma pessoa.

De sua ênfase na liberdade de restrições externas, antes na qualidade moral da existência continuada que em seu comprimento ou qualquer outra vantagem natural moralmente neutra, e no privilégio de selecionar um momento apropriado e o modo de partir de acordo com um critério de oportunidade pessoalmente interpretado e aplicado, e de acordo com a natureza, nós podemos ver que o suicídio representa para os estoicos um modo próprio de garantir uma presença humana distintiva no mundo. [...] Os estoicos argumentaram que o ato de suicídio nos permite um exercício final de nossa liberdade antes que não se torne possível praticamente por causa das mudanças nas circunstâncias na vida.¹⁸⁶

¹⁸⁴ A barba era símbolo do filósofo. Logo, cortar a barba, significa deixar de filosofar.

¹⁸⁵ *Diatribes*, I.2.29.

¹⁸⁶ Seidler Apud Stephens, Op. Cit., p. 381.

O suicídio, quando racionalmente realizado, é resultado de uma decisão tomada corretamente pela *proaíresis*, pois não é outra a faculdade senão a própria faculdade de escolha (*proaíresis*) que indica que é a hora de morrer¹⁸⁷.

Qual [faculdade] usa [as demais]? A faculdade de escolher [*proaíresis*]. Qual cuida de todas? A faculdade de escolher. Qual destrói o homem todo, seja pela fome, por enforcamento ou por se lançar de um precipício? A faculdade de escolher. Logo, existe algo mais forte nos homens do que isso? Como as coisas sujeitas ao impedimento podem ser mais fortes que aquelas que não são impedidas? Quais são, por sua própria natureza, capazes de impedirem a faculdade da visão? Tanto as coisas que dependem da escolha [*proaíresis*] quanto as que estão fora da nossa faculdade de escolha [*aproaíreta*]. Essas mesmas impedem a visão e também a fala. Mas o que é por natureza capaz de impedir a faculdade de escolha? Nada que esteja fora de sua esfera [*oudén aproaíresin*], mas apenas ela mesma quando pervertida. Por isso, a faculdade de escolha se torna o único vício [*kakía*] ou a única virtude [*aretè*].¹⁸⁸

Ainda que o foco do texto acima citado não seja exclusivamente a morte, ele deixa claro que é por meio da *proaíresis* que a decisão pelo suicídio é tomada. Se essa decisão for tomada racionalmente e pelos motivos certos, é uma decisão virtuosa. Caso contrário, é uma decisão que leva a pessoa a incorrer em vício.

Na *Diatribes* IV.10, Epicteto afirma que “os homens encontram todas as suas dificuldades nas coisas externas” (passo I), pois eles se preocupam com aquilo que está fora de sua faculdade de escolha (*proaíresis*). O futuro é um exemplo do que não está na esfera da *proaíresis*, mas a natureza do bem e do mal, sim. Epicteto segue mostrando que não é possível dar atenção tanto à *proaíresis* quanto ao que está fora dela e cita o exemplo de uma pessoa que se preocupa com o óleo, os móveis e os livros que podem ser perdidos e ainda com sua alimentação no dia seguinte. Nesse contexto, o filósofo afirma:

Mas eu não tenho nada para comer. Se eu sou tão desafortunado, a morte é um porto seguro; e a morte é o porto seguro para todos; esse é o lugar de refúgio. Por isso, nenhuma das coisas na vida é difícil: tão logo quanto você escolha, estará fora de casa e não será mais incomodado pela fumaça.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Ainda sobre o mesmo tema, mas usando termos diferentes, Epicteto afirma na *Diatribes* I.2.3-4 que quando um homem sente [*páthe*] que é racional [*eúlogon*], ele mesmo se enforca, pois o que oprime o homem é o irracional [*alógou*], ao passo que o racional o atrai.

¹⁸⁸ *Diatribes*, II.23.16-19.

¹⁸⁹ *Diatribes*, IV.10.27.

A morte, alcançada pelo suicídio, é apontada não apenas como solução a um problema de escassez de alimentos, mas como um “porto seguro” para aqueles que passam por infortúnios (a fumaça). Podemos ver ainda nesse trecho, o que foi abordado no capítulo 2 e será retomado adiante: a importância da perspectiva da morte para a resignificação dos acontecimentos da vida. A pessoa sempre tem diante de si duas opções¹⁹⁰: viver suportando os acontecimentos ou morrer, se não for mais possível suportar tais condições. Por isso, diz Epicteto, “nenhuma das coisas na vida é difícil”, sempre há uma alternativa.

3.2.2. A porta aberta

Em 7 textos nas *Diatribes*, encontramos o que ficou conhecido como a doutrina da porta aberta [*hé thýra enoîchthai*]: I.9.19-20, I.24.1, I.25.18, II.1.19-20, III.24.33-34, III.8.6, III.13.14. Neles vemos Epicteto ironicamente apontar o suicídio como solução àqueles que reclamavam da vida. Por esse método pedagógico, Epicteto levava seus discípulos a avaliarem melhor as situações que viviam, contrapondo as dificuldades da vida à sua alternativa: a morte. Importante destacar que a morte não é má, como exposto anteriormente. No entanto, dado seu caráter irreversível, ela “não é apenas um acontecimento com alguma gravidade: tem para o homem a gravidade absoluta”¹⁹¹. Por isso, essa “experiência imaginária do suicídio permite tomar consciência de que o que nos acabrunha não é realmente grave e não nos concerne verdadeiramente, dado que podemos sair de tal situação”¹⁹².

Epicteto acredita que as crianças algumas vezes são mais sábias que os adultos. Então, como hábil pedagogo que é, ele sustenta o comportamento das crianças como um exemplo positivo, corajoso que seus alunos adolescentes devem imitar. Esta é sua técnica ao propor a doutrina da porta aberta. Ele invoca essa doutrina para recusar a reclamação do “coitado de mim”. Lembra aos seus alunos que, se eles julgarem suas atuais circunstâncias como sofrimentos insuportáveis, então a morte oferece a eles uma alternativa.¹⁹³

¹⁹⁰ Epicteto parece desconsiderar a possibilidade de uma pessoa ser forçada a permanecer viva, como atualmente se faz com a internação involuntária dos suicidas, por exemplo.

¹⁹¹ FOUCAULT, M. Op. Cit., p. 429.

¹⁹² DUHOT, J.-J. Op. Cit., p. 128.

¹⁹³ STEPHENS, Op. Cit., p. 380.

No primeiro exemplo, a *Diatribes* I.9.19-20, Epicteto apresenta a porta aberta como alternativa às pessoas que se afligem pelo futuro após contrapor a atitude destas com a de Sócrates, que se dizia cidadão do mundo, e a atitude dos escravos, que só contam consigo mesmos quando fogem.

Mas o que acontece agora? Um cadáver é o seu professor e um cadáver é você. Tão logo você tenha se enchido de comida hoje, você sente lamentando sobre o dia seguinte, [pensando sobre os] meios pelos quais você deverá ser alimentado. Escravo, se você pode conseguir [alimento], você o terá; se você não pode consegui-lo, você partirá; a porta permanece aberta.

Na *Diatribes* I.24, na qual Epicteto trata de como enfrentar as dificuldades, o filósofo afirma que “as dificuldades mostram o que os homens são” (passo 1). Por isso, as dificuldades devem ser encaradas como uma luta contra um jovem duro, na qual deus, como um treinador, nos colocou (passo 1)¹⁹⁴. Por isso, seguindo o exemplo de Diógenes, devemos reconhecer que nada é terrível, mas “tudo está cheio de paz” (passo 9). Mas, se ainda assim, a pessoa reclama, Epicteto diz:

Mas resumindo tudo: lembre-se de que a porta já foi aberta. Não se torne um mais covarde que as crianças, mas apenas diga como elas: “Eu não quero brincar mais”, quando as coisas não as agradam. Assim faça você também, quando as coisas parecerem ter chegado a esse estágio, apenas diga “eu não quero brincar mais”, e tome sua partida. Mas, se você ficar, pare de lamentar.¹⁹⁵

Quando, mesmo após o ensinamento de que nada é terrível, os discípulos ainda se queixam da vida, Epicteto se mostra radical na resposta. Há somente duas alternativas: viver sem se lamentar ou partir, seguindo o exemplo das crianças que desistem de um jogo que não as agrada mais. Se relembarmos o tratamento dispensado ao medo da morte, conforme exposto no capítulo 2, veremos que a perspectiva da morte é utilizada aqui para ressignificar os acontecimentos da vida. Sob a perspectiva da morte, mesmo os fatos tidos (erroneamente) como terríveis deixam de parecer tão graves. Nesse sentido, surge outro trecho sobre a porta aberta, no qual Epicteto orienta a suportar os infortúnios enquanto for possível (aqui representados pela figura da

¹⁹⁴ Mais adiante, abordaremos como as dificuldades podem ser vistas como provas que propiciam o treinamento do estoico para a vida virtuosa.

¹⁹⁵ *Diatribes*, I.24.1

“fumaça”); quando não for mais possível, a morte é a alternativa. “Alguém fez fumaça na casa? Se ele fez uma fumaça moderada, eu devo ficar; se for demais, eu saio. Porque se deve lembrar e manter isto: a porta continua aberta”¹⁹⁶.

Na *Diatribes* II.1, na qual Epicteto fala sobre como enfrentar a morte com coragem e o medo da morte com cautela, o filósofo trata ainda do tema da dificuldade. Assim como o tratamento dispensado à morte, é preciso examinar e compreender o que é a dificuldade. Se, depois desse exame, a pessoa perceber que não pode mais suportar as dificuldades, sempre tem a saída pela morte.

O que é a dificuldade [*pónos*]? Uma máscara [*mormolýkeion*]. Vire-a e conheça o que é. A pobre carne é submetida ao tratamento rigoroso, e então a [um tratamento] suave. Se você não acha isso proveitoso, a porta continua aberta; mas se acha proveitoso, suporteo. Pois a porta permanece aberta para cada emergência, e por isso nós não temos problemas [*prāgma*].¹⁹⁷

O próximo trecho em que aparece a doutrina da porta aberta é um diálogo imaginário com Agamênon, em que este se lamenta porque os gregos estão em perigo, mas sua honra o impele a recuperar Helena. Diante disso, Epicteto responde:

- Pois, se a morte é um mal, se eles [os gregos] morrerem todos de uma vez ou se morrer um por vez, é igualmente um mal. Nada mais vai acontecer, além da separação entre o corpo e a alma¹⁹⁸?
- Nada.
- E a porta está fechada para você, se os gregos perecerem? Não é permitido a você morrer?
- É.¹⁹⁹

Finalmente, os dois últimos trechos sobre a porta aberta dizem respeito a situações nas quais a pessoa não apenas reclama da vida, mas culpa Zeus ou não compreende o modo como o mundo está organizado. No primeiro caso, na *Diatribes* III.8, Epicteto inicia seu ensinamento afirmando que, assim como seus discípulos se exercitam para responder às interrogações sofisticadas, eles devem se exercitar em relação às representações que recebem. Em seguida, o

¹⁹⁶ *Diatribes*, I.25.18.

¹⁹⁷ *Diatribes*, II.1.19-20.

¹⁹⁸ Para maiores esclarecimentos sobre a morte como separação entre corpo e alma, ver no capítulo 1 “A física da morte”.

¹⁹⁹ *Diatribes*, III.24.33-34.

filósofo cita diversas situações nas quais se deve distinguir o que está ou não na esfera da *proairesis*, isto é, de nossas escolhas e conclui esse raciocínio afirmando que somente se deve dar o assentimento às representações catalépticas. Contudo, num diálogo com alguém que quer ser responsável por coisas que não dependem dele e acha que Zeus agiu de modo incorreto ao determinar que as coisas sejam como são, Epicteto usa novamente o recurso pedagógico da morte como alternativa a uma vida que a pessoa incorretamente julga ser ruim.

- Mas, você diz, Zeus não fez isso certo.
- Por que?
- Porque ele te fez capaz de suportar e de ser generoso, porque ele tirou das coisas a qualidade de serem más, porque a você é permitido sofrer essas coisas e ainda ser feliz, porque ele abriu a porta a você, sempre que elas não forem para o seu bem? Homem, saia e não reclame.²⁰⁰

O segundo caso, que aparece na *Diatribes* III.13, semelhantemente à *Diatribes* III.8, trata da situação em que pessoa não tem suas necessidades atendidas. A *Diatribes* trata do desamparo e afirma que desamparado não é quem está só necessariamente, mas aquele que não tem quem o ajude e está em risco de ser prejudicado por outrem. Porém, Epicteto, lembrando a doutrina estoica da conflagração universal, pela qual todo o mundo é destruído pelo fogo para depois renascer, defende que mesmo Zeus, no momento da conflagração, está sozinho (mas não desamparado). E, tal como Zeus, os homens devem aprender a ser autossuficientes, tendo comunhão, paz e companhia consigo mesmos. Também devem se dedicar a estudar o governo divino e suas próprias relações com as outras coisas. Em seguida, Epicteto comenta que César parece dar tranquilidade (como muitos podem pensar) ao oferecer segurança em viagens contra ladrões ou piratas, mas ele não pode dar segurança contra um terremoto ou mesmo uma febre. Deve-se lembrar, então, que a doutrina dos filósofos ensina que a tranquilidade e a liberdade são encontradas pelo próprio homem quando de fato se dedica ao estudo e à prática dos princípios filosóficos. Agindo assim, o homem perceberá que nada do que as pessoas consideram males (terremoto, ladrões, etc.) pode tirar sua

²⁰⁰ *Diatribes*, III.8.6.

paz e tranquilidade. Mas, se a pessoa acha que deus não está provendo aquilo de que ela necessita, pode partir:

De outro modo, sempre que ele não provê as necessidades para a existência, ele chama a voltar; ele abriu a porta e te diz: “Vá”. Para onde? Para nada que você tema, mas de volta ao lugar de onde veio, ao que é amigável e aparentado a você, aos elementos físicos.²⁰¹

Observamos até aqui que, uma vez que a morte não é má – e pode até mesmo ser um “porto seguro”, o suicídio é uma alternativa a uma vida contrária à natureza, seja porque a pessoa não pode ser quem ela é, seja pela perda da racionalidade e da autonomia. Nesses casos, a própria faculdade de escolha (*proaíresis*) aponta o suicídio como uma decisão racional. Vimos ainda que Epicteto usa pedagogicamente o suicídio como um elemento de reflexão para as pessoas que reclamam das circunstâncias ou acontecimentos da vida. Não significa que ele esteja fazendo seus discípulos ponderarem entre uma situação ruim e outra pior, como se poderia pensar, mas entre duas opções que são indiferentes, segundo a teoria estoica de Epicteto; uma delas, porém, é definitiva. Por isso, o suicídio não deve ser uma decisão tomada sem reflexão.

3.2.3. Impeditivos ao suicídio

Exatamente porque o suicídio é uma decisão que necessita de reflexão e só deve ser tomada sob determinadas circunstâncias, não é difícil supor que Epicteto criticaria quem decidisse cometer suicídio sem um motivo que fundamente tal decisão. Apresentaremos aqui dois exemplos retirados das *Diatribes* sobre esse tipo de caso. Porém, antes de analisar esses casos, introduzimos o problema com a orientação de Sêneca a Lucílio:

De fato, devemos ser orientados e fortalecidos por ambos: nem amemos demais a vida nem a odiemos demais. Mesmo quando a razão nos persuade a dar cabo dela mesma, não se deve tomar a iniciativa às cegas e às pressas. O homem corajoso e sábio não deve fugir da vida, mas sair dela e, acima de tudo, também deve evitar aquela paixão que conquistou muitos: a vontade de morrer. De fato, meu caro Lucílio, tanto quanto para outras coisas, também para a morte o espírito tem uma inclinação imprudente, que se apodera muitas vezes de homens dignos e de índole muito forte, outras tantas,

²⁰¹ *Diatribes*, III.13.14.

dos covardes e passivos. Os primeiros têm desdém pela vida, os últimos se deixam oprimir por ela. Alguns ficam cansados de fazer e ver as mesmas coisas, e não têm ódio, mas um fastio com a vida. Escorregamos nesta direção com um empurrão da própria filosofia no momento em que afirmamos: “Até quando mais do mesmo? Com certeza, vou acordar e dormir, <vou comer> e ter fome, e sentirei frio e calor. Não existe o fim de coisa alguma, mas tudo foi conectado num ciclo, as coisas vêm e vão: a noite persegue o dia que persegue a noite, o verão desaparece no outono, o outono é pressionado pelo inverno, que é contido pela primavera. Assim, tudo passa para que possa voltar. Não faço nada novo, não vejo nada novo: em algum momento, também se enjoa dessa situação”. Há muitos que julgam que viver não é amargo, mas supérfluo.²⁰²

A orientação de Sêneca é muito afinada com as orientações de Epicteto a respeito do suicídio. Os ensinamentos da física estoica de que a morte é um indiferente não devem levar a pessoa a uma atitude de desprezo pela vida, como se a decisão por suicídio fosse algo a ser considerado “às cegas e às pressas”. O tédio pela vida e suas ações cotidianas também não são motivo suficiente para justificar o suicídio. Ambos os casos aparecem nas *Diatribes* analisadas adiante.

Na *Diatribes* II.15, encontramos uma situação na qual Epicteto critica um homem que decide morrer de fome. A *Diatribes* versa sobre aqueles que se inclinam obstinadamente aos juízos uma vez formados. Segundo Epicteto, alguns homens, depois de aprenderem os princípios filosóficos de que o homem deve ser firme e que a *proaíresis* é naturalmente livre e as demais coisas estão sujeitas aos outros, acreditam que devem se apegar a qualquer juízo que ele tenha formado. Nesse contexto, ele apresenta o caso:

Por exemplo, um amigo meu por razão alguma decidiu morrer de fome. Eu soube disso quando ele já estava no terceiro dia de seu jejum. Então, fui e perguntei o que aconteceu.

- Eu decidi, ele respondeu.

- Muito bem, mas o que foi que te induziu a tomar essa decisão? Pois, se o teu juízo for bom, veja, nós ficaremos ao teu lado e estaremos prontos para te ajudar a deixar essa vida; mas se o teu juízo for irracional [*alógos*], mude-o.

- Eu devo manter minha decisão.

- O que você está fazendo, homem? Você não quer dizer todas as suas decisões, mas somente as corretas. Por exemplo, se você estiver convencido neste momento que é noite, não mude sua opinião, se isso parece o melhor para você, mas permaneça nela e diga que você deve manter suas decisões. Você não deseja tornar firmes seus princípios e fundamentos, que é considerar quando sua decisão é ou não é, e [isso] somente depois de ter sustentado a

²⁰² SÊNECA. *Cartas morais a Lucílio*, 24.24-26.

estrutura da sua determinação e da sua firme resolução? Mas se você se baseia numa fundação podre está desmoronando, você não pode sustentar mesmo uma pequena estrutura; mas sua superestrutura, a maior e a mais forte, é a que mais rápido desabará. Sem razão nenhuma você está tirando sua vida, em seu detrimento, um ser humano que é um familiar e um amigo, um cidadão do mesmo estado, tanto o maior [o mundo] quanto o menor [a cidade]; então, pelo ato de matar, e enquanto está engajado na destruição de um ser humano que não fez nada errado, você diz que “deve permanecer em suas decisões”. Mas se a ideia de me matar já tivesse passado pela sua cabeça, você deveria manter suas decisões?²⁰³

Epicteto critica a atitude do homem, pois ele pretende cometer suicídio sem nenhum motivo, deixando claro o que anteriormente foi defendido de que não há uma apologia ao suicídio no Estoicismo, pelo menos se considerarmos o escopo da filosofia epictetiana. Conquanto não seja proibido, é preciso haver um motivo que justifique racionalmente tal decisão. Deve-se, ainda, considerar as relações que se tem com as pessoas, como vemos no trecho acima citado. O papel social que desempenhamos em relação aos nossos familiares, nossos amigos, a pátria e mesmo o mundo deve ser considerado na decisão de deixar a vida.

Já na *Diatribes* I.9, a situação envolve discípulos de Epicteto que, por “fastio com a vida”, tendo compreendido que são aparentados dos deuses, desejam morrer. Assim como o homem que decidiu morrer de fome, aqui os discípulos não apresentam nenhum motivo que fundamente tal opção pelo suicídio.

E essa é a luta na qual seus professores e treinadores, se eles realmente se importam, devem se engajar; vocês, de sua parte, vêm a mim dizendo: “Epicteto, nós não podemos continuar presos neste corpinho, dando a ele comida e bebida, fazendo-o descansar e limpando-o, e ser levados ao contato com estas e aquelas pessoas. De fato, não são todas essas coisas indiferentes para nós? E não é a morte mal algum? E nós não somos, de certo modo, aparentados a deus, não viemos dele? Deixe-nos voltar ao lugar de onde viemos. Deixe que nos libertemos desses laços e fardos aos quais estamos presos. Aqui há piratas, ladrões, tribunais e aqueles que são chamados de tiranos; eles pensam possuir algum poder sobre nós por causa do corpinho e de suas posses. Deixe-nos mostrar a eles que não têm poder algum”. E então, de minha parte, eu digo: “Homens, esperem por deus. Quando ele der o sinal e os libertar desse serviço, então vocês devem partir para ele; mas por hora, permaneçam nesse lugar, onde ele os colocou. De fato, pouco é o tempo de sua permanência aqui e é fácil de suportar para os homens com tais convicções. Pois, qual tirano ou ladrão, ou quais cortes são

²⁰³ *Diatribes*, II.15.4-12.

ainda temíveis para aqueles que tornaram comparáveis a nada o corpo e suas posses? Fique. Não seja irracional ao partir.²⁰⁴

Apesar de tratar menos dos impeditivos ao suicídio do que de suas possibilidades, fica claro nos textos analisados que Epicteto não faz uma apologia indiscriminada ao suicídio, de modo que a pessoa não deve cometer tal ato sem motivo ou por estar entediado com a vida. Uma das razões disso, que será apresentada a seguir, é que as dificuldades da vida contribuem para o aperfeiçoamento do indivíduo nos princípios filosóficos.

3.3. O suicídio e a prova de vida

O que foi exposto até aqui sobre as possibilidades e as interdições ao suicídio corroboram a afirmação de Paul Tillich:

A recomendação estoica do suicídio não é dirigida àqueles que são dominados pela vida, mas para aqueles que dominaram a vida, que são capazes [competentes] tanto de viver quanto de morrer, e que podem escolher livremente entre ambos. Suicídio como um escape, ditado pelo medo, contradiz a coragem estoica de ser.²⁰⁵

O suicídio, do ponto de vista estoico, não é um ato de covardia motivado pelo medo, mas uma decisão racionalmente tomada para que tanto a vida quanto a morte sejam conforme à natureza. No entanto, para lançar mão desse recurso, é preciso discernir entre uma situação em que o suicídio é indicado e aquela que é, na verdade, uma prova necessária ao aperfeiçoamento do indivíduo.

3.3.1. A vida como prova

Tendo em mente os critérios epictetianos para o suicídio e considerando as reflexões apresentadas por Foucault em sua última fase²⁰⁶, no curso *A Hermenêutica do Sujeito*, cabe-nos analisar o problema da vida como prova, isto é, do caráter educativo e formador dos infortúnios. Em outras palavras,

²⁰⁴ *Diatribes*, I.9.12-17.

²⁰⁵ TILLICH, P. *The courage to be*. p. 12. Tradução minha.

²⁰⁶ Para uma introdução à fase final de Foucault, ver o capítulo 1.

como diferenciar os infortúnios que forjam a vida para que as virtudes do estoico se mostrem naqueles infortúnios que justificam a decisão pelo suicídio? Para responder a essa pergunta, inicialmente devemos situar o problema da vida como prova no contexto apresentado por Foucault, na aula do dia 17 de março de 1982. Nessa aula, o filósofo propõe uma definição de ascética como:

...o conjunto mais ou menos coordenado de exercícios disponíveis, recomendados, até mesmo obrigatórios, ou pelo menos utilizáveis pelos indivíduos em um sistema moral, filosófico e religioso, a fim de atingirem um objetivo espiritual definido. Entendo por “objetivo espiritual” uma certa mutação, uma certa transfiguração deles mesmos enquanto sujeitos, enquanto sujeitos de ação e enquanto sujeitos de conhecimentos verdadeiros.”²⁰⁷

Já vimos no capítulo 1, que esses exercícios são práticas voluntárias e intencionais executadas para promover a transformação da pessoa. Foucault destaca que, ainda que possamos num sentido técnico compilar listas desses exercícios, eles não constituíam, para os filósofos antigos, um catálogo rígido e preciso de regras e prescrições²⁰⁸. Por isso, para compreender o que são os exercícios, uma via é analisar os dois termos usados para se referir a eles: *meletân* e *gymnázein*.

Meletân, que noutras circunstâncias pode designar o trabalho agrícola ou o trabalho dos professores de retórica, no caso do trabalho filosófico, designa uma atividade ou trabalho do pensamento. Porém, “não se trata simplesmente de uma espécie de enclausuramento do pensamento lidando consigo mesmo. Trata-se de um exercício real”²⁰⁹. Dessa forma, a *meletân* “tem essencialmente por função preparar o indivíduo para aquilo que ele em breve deverá realizar”²¹⁰. Já o termo *gymnázein* remete à ideia de ginástica, de treinamento prático mesmo. De acordo com Foucault, “*gymnázein* é estar efetivamente em presença de uma situação, situação que é real, quer se a tenha artificialmente provocado e organizado, quer se a depare na vida, e na qual se põe à prova aquilo que se faz”²¹¹. Foucault reconhece que, em alguns casos os termos são intercambiáveis, como em Plutarco; porém, em Epicteto,

²⁰⁷ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 374.

²⁰⁸ Ibidem, p. 380-381.

²⁰⁹ Ibidem, p. 382.

²¹⁰ Idem.

²¹¹ Idem.

parece que eles são bem distintos e formam uma sequência, juntamente com a prática da escrita, como vemos na *Diatribes* I.1.25²¹²: “Essas são as lições nas quais os filósofos devem exercitar-se [*meletân*], sobre as quais eles devem escrever [*gráphein*] diariamente e as quais devem praticar [*gymnázesthai*]”.

A ideia, portanto, é de que o filósofo não apenas medita sobre os princípios filosóficos, mas compreende que colocá-los em prática é imperativo, como vemos no passo XLIX do *Manual*:

Quando alguém se crê merecedor de reverência por ser capaz de compreender e interpretar os livros de Crisipo, diz para ti mesmo: “Se Crisipo não escreveu de modo obscuro, ele não tem pelo que se crer merecedor de reverência”. Mas o que eu desejo? Conhecer a natureza e segui-la. Busco então quem a interpreta. Ouvindo que é Crisipo, vou a ele. Mas não compreendo seus escritos. Busco então quem os interpreta – até aí, absolutamente nada há que mereça reverência. Quando eu acho o intérprete, resta-me fazer uso das coisas prescritas – unicamente isso é digno de reverência. Ora, se admiro o próprio <ato de> interpretar, que outra coisa me torno senão gramático ao invés de filósofo? Com a diferença que, no lugar de Homero, interpreto Crisipo. Então, quando alguém me disser “Interpreta algo de Crisipo para mim”, sobretudo enrubescerei quando não for capaz de exibir ações semelhantes às palavras e condizentes <com elas>.

A prova, sob esse ponto de vista, apresenta duas características, segundo Foucault: em primeiro lugar, representa uma oportunidade para o homem praticar uma certa atitude em face do real a partir do que ele anteriormente aprendeu e sobre o que meditou. Assim, os infortúnios, os sofrimentos e os prazeres nada mais seriam que um modo de saber do que se é capaz; de avaliar, de demarcar em que ponto ele está em relação ao seu progresso filosófico.

“...nos exercícios de prova busca-se medir em que ponto se está em relação àquilo que se era, em relação ao progresso já feito, e em relação ao ponto a que se deve chegar. Na prova, se quisermos, está sempre em questão uma certa progressividade e um esforço de demarcação, logo, de conhecimento de si.”²¹³

No entanto, não basta apenas deparar-se com determinadas situações e até mesmo superá-las. É necessário ainda – e essa é a segunda característica

²¹² As *Diatribes* III.5.11, IV.4.8-18 e IV.6.11-17 trazem a mesma ideia da *Diatribes* I.1.25, mas sem usar os termos *meletân* e *gymnázesthai*.

²¹³ FOUCAULT, M. Op. Cit., p. 387.

apontada por Foucault – que a atitude exterior do filósofo seja acompanhada por uma atitude interior, um trabalho do pensamento sobre si.

...não se trata apenas de impor-se uma regra de ação ou de abstenção, mas de elaborar ao mesmo tempo uma atitude interior. É preciso confrontar-se com o real, e também controlar o pensamento no próprio momento em que se é confrontado com o real.²¹⁴

Epicteto mostra essa relação entre atitude interior e atitude exterior na *Diatribes* II.18.15-17:

Hoje quando eu vi um belo garoto ou uma bela mulher eu não disse a mim mesmo ‘Gostaria de ser o homem a dormir com ela’ e ‘Seu marido é um homem feliz’, porque o homem que usa a expressão ‘feliz’ do marido quer dizer ‘feliz é o adúltero’ também; mas eu nem mesmo imaginei a próxima cena – a própria mulher na minha presença, se despindo e deitando ao meu lado. Eu dei um tapinha na minha cabeça e disse ‘Fez bem, Epicteto, você resolveu um problema inteligente...’

Assim, todos os acontecimentos são, para o estoico, oportunidades de se educar. Por isso, Foucault afirma a ideia de que toda a vida “deve ser reconhecida, pensada, vivida, praticada como uma perpétua prova”²¹⁵. Disso decorrem duas ideias: a “de que a vida, a vida com todo o seu sistema de provas e infortúnios, a vida por inteiro, é *uma educação*”²¹⁶ e de que deus organiza previamente “um mundo que tenha para o homem valor formador”²¹⁷. Mas se todos os acontecimentos são formadores, o suicídio seria a fuga da prova da vida? Se o suicídio é permitido sob certas circunstâncias, como saber quando é o tempo certo de partir?

Vimos anteriormente que o critério máximo para o suicídio é a impossibilidade de viver conforme a natureza. Também vimos que, na concepção epictetiana, há um sinal de deus indicando o momento de partir. Cabe então questionar: o que é esse sinal? Ele é percebido no ambiente externo ou é puramente resultado de uma decisão do homem? A esse respeito os comentadores divergem. Stephens e Frede defendem a autonomia absoluta do indivíduo na tomada de decisão pelo suicídio, afirmando que “os indivíduos

²¹⁴ Ibidem, p. 380.

²¹⁵ Ibidem, p. 393.

²¹⁶ Ibidem, p. 395.

²¹⁷ Ibidem, p. 395.

são os árbitros finais sobre quais as circunstâncias e condições corporais que eles podem tolerar enquanto se esforçam para cumprir seus papéis e viver bem, e quando eles não podem”²¹⁸. Porém, Droge problematiza a questão do sinal divino: um “indivíduo não deve desistir da vida irracionalmente ou por motivos fúteis [...] a razão disso para Epicteto é que a divindade não deseja isso. Como no caso de Sócrates, Epicteto sustenta que o deus provê um sinal indicativo de partida”.²¹⁹ O momento da partida depende de uma ordem do deus e não da escolha do homem. Por isso, Droge defende que “a simples adversidade geralmente não é motivo suficiente para o suicídio”²²⁰.

A partir do que anteriormente observamos sobre as possibilidades e interdições ao suicídio, podemos constatar que o suicídio, do ponto de vista daquele que deseja agir virtuosamente, é uma atitude resultante de séria reflexão, que leva em conta não apenas a vontade e as motivações da pessoa, mas também o impacto de tal ação nas pessoas de seu convívio. Ainda assim, é possível justificar racionalmente o suicídio sob determinadas circunstâncias, especialmente quando não é possível viver conforme a natureza. Contudo, permanecem algumas questões que carecem de pesquisa mais aprofundada: mesmo que se possa justificar racionalmente o suicídio, é possível executá-lo virtuosamente, isto é, pela motivação certa, no momento adequado, sem agir apressadamente ou por tédio da vida, tendo superado as provas que levam ao aperfeiçoamento pessoal com o auxílio do correto entendimento dos princípios filosóficos, e somente após ter entendido claramente o sinal de deus? Em outras palavras: estaria o suicídio reservado apenas aos sábios?

²¹⁸ STEPHENS, W. O. Epictetus on fearing death: bugbear and open door policy. *Ancient Philosophy*. Mathesis Publications, v. 34, 2014, p. 382.

²¹⁹ Droge Apud Stephens, Op. Cit., p. 382.

²²⁰ Idem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propusemo-nos, neste trabalho, a realizar uma reconstrução da tanatologia, isto é, do estudo da morte em Epicteto. Como vimos, a noção de Filosofia como forma de vida é basilar para alcançar esse objetivo. Essa noção permeia os campos da lógica, da física e da ética, que compõem o Estoicismo. Por isso, pudemos analisar a morte sob esses três pontos de vista. Sob a perspectiva da física, compreendemos a definição epictetiana da morte como separação entre o corpo e a alma, bem como a necessidade da morte para o ciclo cósmico. Pela lógica, vimos que o homem é orientado a retificar o juízo errôneo de que a morte é má. E, pela ética, o homem aprende a exercitar adequadamente o desejo e a repulsa, aplicando-os àquilo que efetivamente está sob nosso encargo.

O estudo de cada campo da Filosofia estoica contribui, por meio dos princípios e exercícios espirituais correspondentes, para que o homem supere o medo da morte, seguindo o exemplo de Sócrates. Segundo Epicteto, Sócrates enfrentou a morte com confiança e o medo da morte com cautela, pois examinou a morte e compreendeu que não se deve temê-la. Desse modo, mostramos como os exercícios e princípios podem ser aplicados a cinco tipos de medo da morte: o medo da aniquilação, o medo da mortalidade, o medo de morrer cedo, o medo do processo da morte e o medo da morte de outros.

Tendo superado o medo da morte, o homem pode chegar até mesmo a optar pelo suicídio, caso as circunstâncias se apresentem favoráveis a tal decisão. Destacamos, porém, que não há uma apologia ao suicídio em Epicteto, uma vez que o suicídio não deve ser fruto de uma decisão impensada. É preciso refletir e avaliar as circunstâncias, sem desconsiderar o papel formador das dificuldades pelas quais o homem passa, pois por meio delas ele se aperfeiçoa para alcançar o ideal de ser sábio. Entretanto, cabe analisar em mais detalhes as possibilidades concretas de execução do suicídio segundo Epicteto por aqueles que não são sábios. Ainda que se possa justificar teoricamente o suicídio, a ponderação sobre o momento certo e a avaliação das circunstâncias nas quais o suicídio é permitido (e que não constituem uma prova de vida) parecem exigir um estágio maior no

desenvolvimento da vida filosófica que seria reservado ao sábio. Tal hipótese carece de um estudo mais aprofundado, a ser realizado com o desenvolvimento posterior da pesquisa sobre a tanatologia epictetiana, que incluirá uma análise sobre o papel-chave da *proaíresis* em Epicteto.

Enfim, levando-se em conta o que foi apresentado aqui, espera-se que o trabalho tenha contribuído para o desenvolvimento dos estudos sobre a filosofia epictetiana, uma área que carece de textos em Língua Portuguesa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, F. P. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, F. *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

ALGRA, K. Cosmologia e Teologia. In: GOURINAT, J.-B.; BARNES, J. *Ler os Estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.

AULO GÉLIO. *The Attic Nights of Aulus Gellius*. With an English translation. Trad. John C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Press, 1927.

BRAICOVICH, R. La física em Epicteto. *HYPNOS*, São Paulo, v. 32, n. 1, 2014, p. 89-107.

_____. La identificación entre el “yo” y la proairesis en Epicteto. *Ágora – Papeles de Filosofía*, v. 30, n. 2, 2011, p. 149-162.

BRENAN, T. *A vida estoica*. Tradução Marcelo Consentino. São Paulo: Loyola, 2010.

COHEN, C; GARCIA, M. *Questões de Bioética Clínica*. Pareceres da Comissão de Bioética do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo. 1 ed. Rio de Janeiro: Elsevier: 2007.

COOPER, J. Greek Philosophers on Suicide and Euthanasia. In: *Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes*. B Brody (ed.), Dordrecht: Kluwer. p. 9-38.

_____. The relevance of moral theory to moral improvement in Epictetus. In: SCALTSAS, T. e MASON, A.S. (eds.) *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

DINUCCI, A.; BRITO, R. P. *Tradução e apresentação da Diatribe de Epicteto 1.5*. *Journal of Ancient Philosophy*, São Paulo, v.8, n.2, p. 116-132, 2014.

DUHÖT, J.-J. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006.

EPICTETO. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição bilíngue. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. 1 ed. São Cristóvão: Universidade Federal do Sergipe, 2012.

EPICTETUS. *Discourses of Epictetus*. Trad. George Long. New York: D. Appleton and Company, 1904.

_____. *The Discourses of Epictetus as reported by Arrian; Fragments; Encheiridion*. Trad. Oldfather. Harvard: Loeb, 1928.

ERLER, M. Death is a Bugbear: Socratic 'Epode' and Epictetus' Philosophy of the Self. In: SCALTAS, T. e MASON, A. S. (eds.). *The Philosophy of Epictetus*. New York: 2007.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

GOURINAT, J.-B. A sabedoria e os exercícios filosóficos. In: GOURINAT, J.-B., BARNES, J. *Ler os estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. & BARNES, J. (org.). *Ler os estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.

GROS, F. (org.) *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

HADOT, P. *Elogio da Filosofia Antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *Exercícios espirituais e Filosofia Antiga*. Trad. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. *O que é Filosofia Antiga?* São Paulo: Loyola, 2011.

HOOFF, A. J. L. *From Autothanasia to Suicide*. Self-Killing in Classical Antiquity. New York: Routledge, 2002.

INWOOD, B. (org.) *Os estoicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

LACY, P. The logical structure of the ethics of Epictetus. *Classical Philology*, v. 38, n.2, 1943.

LAERTIO, D. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

LONG, A.A.; SEDLEY, D.N. *The Hellenistic philosophers*. Vol. 1 e 2. Londres: Cambridge University Press, 1987.

_____. *Epictetus. A Stoic and Socratic guide to life.* Oxford: Clarendon Press, 2007.

MACHADO, D.B; SANTOS, D.N. Suicídio no Brasil, de 2000 a 2012. *J. bras. psiquiatr.*, Rio de Janeiro, v.64, n.1, p. 45-54, mar./2015.

MARCO AURÉLIO. *Meditações.* In: EPICURO. *Antologia de textos.* LUCRÉCIO. *Da natureza.* CÍCERO. *Da república.* SÊNECA. *Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranquilidade da alma; Medéia; Apocoloquintose do divino Cláudio.* MARCO AURÉLIO. *Meditações.* Tradução de Agostinho da Silva et al. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).

MASON, A.S. Introduction. In: SCALTSAS, T. e MASON, A.S. (eds.) *The Philosophy of Epictetus.* Oxford: Oxford University Press, 2007.

OMS: *Suicídio é responsável por uma morte a cada 40 segundos.* Disponível em: <<http://nacoesunidas.org/oms-suicidio-e-responsavel-por-uma-morte-a-cada-40-segundos-no-mundo>>. Acesso em 13 de agosto de 2017.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. *Prevenção do suicídio: um recurso para conselheiros.* Genebra: Organização Mundial da Saúde, 2006, p. 5.

PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político.* Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

SEDLEY, D. Os deuses e os homens. In: GOURINAT, J-B. & BARNES, J. (org.) *Ler os estoicos.* Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.

SELLARS, J. *Stoicism.* Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2006.

SÊNECA. *Edificar-se para a morte.* Das Cartas morais a Lucílio. Trad. Renata Cazarini de Freitas. Petrópolis: Vozes, 2016.

STEPHENS, W. O. Epictetus on fearing death: bugbear and open door policy. *Ancient Philosophy.* Mathesis Publications, v. 34, p. 365 – 391, 2014.