

Ensaaios sobre Filosofia Antiga e Estoicismo

Aldo Dinucci
Taynam Bueno
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Ensaaios sobre Filosofia Antiga e Estoicismo

Ensaaios sobre Filosofia Antiga e Estoicismo

Aldo Dinucci
Taynam Bueno
(Organizadores)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial

Junior Cunha

Editora Adjunta

Daniela Valentini

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

José Francisco de Assis Dias

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Produção Editorial

Amanda C. Schallenberger Schaurich

Mônica Chiodi

Revisão

Aldo Dinucci

Taynam Bueno

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

E59

Ensaaios sobre filosofia antiga e estoicismo. /
organizadores, Aldo Dinucci e Taynam Bueno.
1. ed. e-book - Toledo, Pr.: Instituto Quero
Saber, 2024.
180 p.: il. (Coleção do XIX Encontro Nacional
de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

<<https://www.institutoquerosaber.org/editora>>

ISBN: 978-65-5121-005-1

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.76>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi - Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotto (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

<i>Apresentação</i>	13
O <i>lógos</i> encantado: magia e feitiçaria da palavra em Górgias <i>Raquel Wachtler</i>	15
Górgias e Epicteto: defensores de Helena de Tróia? <i>Thatiane Santos Meneses</i>	39
A construção do universo estoico <i>Joelson Nascimento</i>	53
Uma breve introdução ao sobre as doutrinas de Hipócrates e Platão (PHP) de Galeno <i>Marcus de Aquino Resende</i>	69
Sêneca e a ortodoxia estoica: forma literária e <i>suasio</i> <i>Marcos Vinícios Pereira de Almeida</i>	91
Uma abordagem do sábio estoico a partir da leitura das <i>Diatribes</i> de Epicteto <i>André Capistrano Gama Santana</i>	115
Observações sobre a ideia de atenção em Epicteto <i>Danilo U. Patutti</i>	131
Por que Julian Assange é o maior arauto da <i>parrhesia</i> greco-romana da contemporaneidade? <i>Vanesa Cordeiro</i>	141

***Diatribes III – Que as mulheres também devem filosofar &
Diatribes IV – Se se deve educar as filhas semelhantemente
aos filhos***

Musônio Rufo (Trad. Aldo Dinucci & Luís Márcio Fontes).....163

Apresentação

Este livro, resultado das pesquisas desenvolvidas no âmbito do GT da ANPOF Epicteto, reúne um conjunto de ensaios que versam acerca de temas da filosofia antiga, do estoicismo e suas interlocuções. Seus pesquisadores e pesquisadoras apresentam reflexões sobre diversos pontos nevrálgicos da antiguidade, notadamente debruçando-se sobre a doutrina da *Stoa*. Os ensaios aqui reunidos perpassam diferentes momentos da história do pensamento antigo, tais como, por exemplo, o movimento sofista, o pensamento de Galeno e a filosofia do estoicismo. No caso particular da doutrina estoica, que é o foco predominante dos textos compilados nesta obra, são explorados variados tópicos e autores, fato que evidencia a abordagem plural e diversificada adotada pelo Grupo de Trabalho (GT / ANPOF) em relação ao estoicismo, demonstrando não somente sua vocação para a ampliação do cânone filosófico, mas igualmente seu compromisso com o aprofundamento das pesquisas filosóficas da área, ainda incipientes no país. Assim, o leitor encontrará, nas próximas páginas, reflexões que perpassam a filosofia estoica da *physis* à ética, de seus primeiros desenvolvimentos ao seu período imperial, passando por autores da envergadura de Sêneca e Epicteto, além de incitar reflexões capazes de nortear temas e problemas absolutamente atuais. Por fim, mas não menos relevante, este compêndio se encerra com a notável tradução de duas diatribes de Musônio Rufo, um autor pouco explorado no âmbito acadêmico brasileiro, que, desde a antiguidade, oferece reflexões valiosas sobre a educação das mulheres, um instrumento fundamental na construção de um mundo mais igualitário e menos misógino.

Aldo Dinucci
Taynam Bueno

O lógos encantado: magia e feitiçaria da palavra em Górgias

Raquel Wachtler¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.76.01>

1 Introdução

Deslizando sobre superfícies discursivas, entre Cilas, Quimeras e carruagens correndo no mar², surge a figura de uma ousada Górgona a transformar em pedra³ através da voz tudo e todos que cruzam seu caminho. Enfeitiçados pelas performances polêmicas e intempestivas, pela impetuosidade jovial⁴ e insolúvel ambivalência farmacêutica desta Górgona bicéfala, muitos caíram no erro de classificá-la como oradora, cética, (ir)racionalista, niilista, relativista, (proto)positivista, nominalista e por aí vai⁵. Anacronismos à parte, tais nomenclaturas não

¹ Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de Sergipe sob a orientação do Prof. Dr. Aldo Dinucci. Mestre e graduada em Filosofia pela UFOP, com a dissertação *Espetros de Górgias* tendo sido indicada ao Prêmio Filósofas de Destaque Acadêmico (ANPOF | RBFM). Membro permanente do Viva Vox, do GT Epicteto e Marginália Filosófica e da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas. E-mail: raquelpandolpho@gmail.com

² “Além disso, se as coisas pensadas são seres, então os não-seres não serão pensados. Pois aos contrários se atribuem contrários, mas o contrário do ser é o não-ser; e por isso se, em geral, a propriedade de ser pensado se atribui ao ser, então ao não-ser será atribuída a de não ser pensado. Mas isso é absurdo; pois Cila, a Quimera e outros não-seres são pensados. Portanto, o ser não é pensado” (Górgias *in* Dinucci, 2017, p. 97).

³ Sócrates afirma que ouvindo Agatão lhe vinha à mente o discurso de Górgias e temeu que ao concluir, Agatão lhe enviasse a cabeça de Górgias “terrível orador” — como em Homero a augusta Perséfone envia uma cabeça de Górgona — transformando o próprio Sócrates em pedra (Platão, 2016, 198c).

⁴ Gomperz (1964, p. 490) viu em Górgias: “a vitalidade tempestuosa e desenfreada de uma idade em que o sangue jovem palpita com pulso indócil [...]”.

⁵ “As designações de rétor e sofista já vêm de autores do século IV, tanto com valor negativo quanto positivo, e até hoje existem os que continuam considerando-o como, principalmente, mestre da retórica. A origem da designação como cético, habitual nos textos de história da

parecem apropriadas para aludir à perigosa potência feiticeira da quase mítica figura a assombrar “o âmago inabalável da verdade bem redonda” (Parmênides, 1973, p. 147). Até chamar essa Górgona sofista ou filósofa é ainda uma tentativa de imobilizar sua imagem, não compreendendo os paradoxos indecíveis a esculpir e destruir esta púrpura figura que é e ao mesmo tempo não é. Talvez seja tempo de, tendo já “redescoberto”⁶ Górgias, encobri-lo novamente com tudo que é misteriosamente ambíguo, ritualisticamente necromântico e perigosamente feiticeiro. Talvez seja tempo de inovar ao (re)encobrir Górgias procurando-o nas fontes que não são Górgias, mas que Górgias, incansável e polêmico zombeteiro, habita.

O Górgias que necromanticamente conjuro é uma Górgona⁷ feiticeira que carrega consigo não só os discursos gorgiânicos, mas também tudo aquilo que disseram sobre Górgias, esculpindo-o por meio destas fissuras que foram paulatinamente compondo sua ambivalente e paradoxal imagem. Talvez o que essa Górgona-Górgias ainda ensine e que é preciso aprender seja exatamente a atitude de prestar atenção à vida

filosofia, teria como inspiração a leitura de Górgias via Sexto Empírico e persiste até hoje (Vedenius; Barbosa). Mesmo quando vemos que alguns estudiosos têm o cuidado de qualificar Górgias apenas em alguns aspectos como nominalista (Rosenmayer); behaviorista (Mourelatos) ou convencionalista (Porter) tememos que depois de certo tempo fiquem de tais estudos apenas esses rótulos que vão se juntar àqueles de niilista (Gomperz) ou precursor do positivismo (Grote). Quanto ao termo relativista, ele é tão comum quanto problemático;” (Coelho, 2010, p. 32); Para Untersteiner (2012, p. 253): “Górgias não é cético, não é relativista, mas um trágico e um irracionalista”.

⁶ “Górgias, por séculos, foi obscurecido pela interpretação socrática platônica-aristotélica. [...] Esse monólito interpretativo foi lentamente desmontado ao longo do século XX e deste século, e é inegável que a tentativa de empreender uma ‘redescoberta’ do sofista por parte de Leontini, objetivamente, teve sucesso. Sim, Górgias foi redescoberto!” (Giombini, 2016, p. 28).

⁷ Uso Parmênides apenas para elogiar os bicéfalos que agem como Górgias diante das bifurcações. No *Poema*, a deusa diz: “mortais que nada sabem/ erram, duplas cabeças, pois o imediato em seus/ peitos dirige errante pensamento; e são levados/ como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas,/ para os quais ser e não ser é reputado o mesmo/ e não o mesmo...” (Parmênides, 1973, p. 148). Os bicéfalos, em lugar de escolherem um dos caminhos, decidem se implantar e florescer nas encruzadas, especulando e percorrendo discursivamente ser e não-ser. Górgias percebe que: “a ambiguidade do verbo ser” não é “nem um defeito, nem um acaso” (Cassin, 2005, p. 22).

enquanto um teatro de sombras coloridas que são e não são, visíveis e invisíveis num jogo cênico-discursivo de aparências plásticas. O Górgias com quem sinergeticamente vocalizo é menos filósofo ou sofista e mais uma mítica Górgona bicéfala, maga da persuasão, necromante das encruzilhadas⁸, feiticeira dos discursos. Porque quis plasmá-la assim: uma mágica Górgona eloquente, entidade ostensivamente ornamentada e vestida em manto púrpura!⁹

Dado que Górgias compreende a ação tirânica do *lógos* e de seus efeitos através da persuasão como uma arte mágico-feiticeira que seduz e conduz, insisto em enfatizar que a própria discursividade sofisticada é uma forma de feitiçaria. É neste sentido que no presente estudo privilegio o *Elogio de Helena*, principal discurso para dialogar com Górgias enquanto herdeiro do mago necromante Empédocles, ao invés de concentrar minhas análises no *Tratado do não-ser* (discurso espelho¹⁰

⁸ “Como percorreria um sofista, se ele fosse Górgias, esses campos minados da ontologia? [...] ‘Travestido’ de ontólogo, seus atos de linguagem surpreendem [...]. A seu modo, ele é uma encruzilhada. Nela se cruzam Parmênides, todos os que perderam a ‘inocência’, por força de seu *Poema*, e quem mais o sucedesse” (Pães, 1992, p. 44); A invenção da retórica é atribuída a um deus das encruzilhadas: “*the invention of rhetoric was attributed either to Hermes, the god of crossroads and highways, of movement, passage, of communication in all senses of the term [...]*” (Pernot, 2005, p. 10); Mas para fazer justiça a força das encruzilhadas é preciso conjurar seu dono: Exu! Chamado de Elegbara (Senhor do Poder Mágico), Enugbarijó (Senhor da boca coletiva) e Igbá Ketá (Senhor da terceira cabaça), “Exu é o princípio dinâmico fundamental a todo e qualquer ato criativo. Elemento responsável pelas diferentes formas de comunicação, é ele o tradutor e linguista do sistema mundo” (Simas & Rufino, 2018, p. 20); Vale lembrar que a encruzilhada: “não é mera metáfora ou alegoria, nem tão quanto pode ser reduzida a uma espécie de fetichismo próprio do racismo e de mentalidades assombradas por um fantasma cartesiano. A encruzilhada é a boca do mundo, é saber praticado nas margens por inúmeros seres que fazem tecnologias e poéticas de espantar a escassez abrindo caminhos. Exu, como dono da encruzilhada, é um primado ético que diz acerca de tudo que existe e pode vir a ser” (Rufino, 2019, p. 4). Moradores das encruzadas, magos da comunicação, feiticeiros da ambiguidade farmacêutica e bicéfalos do ser — “Exu que tem duas cabeças, ele faz sua gira com fé / Uma é satanás do inferno, a outra é Jesus de Nazaré” — quantas semelhanças é possível encontrar entre a Górgona púrpura e o dono da boca do mundo!

⁹ Vestir-se com esta cor talvez seja uma herança poética na sofisticada: “Poetas e rapsodos usavam vestes especiais, em particular roupas de púrpura. Hípias e Górgias fizeram o mesmo” (Guthrie, 1995, p. 45).

¹⁰ “O *Tratado* seria a imagem no espelho do *Poema*, e essa imagem suficientemente consultada revelaria ao mesmo tempo as dissimetrias, as irregularidades, as singularidades do original,

que em paródia procura reduzir ao absurdo as teses do *Poema*, traindo Parmênides por excesso de fidelidade).¹¹ Entretanto, é impossível falar de Górgias e não mencionar que o *Tratado do não-ser* deixou em apuros não apenas o *Poema*, mas também ridicularizou contrapondo os estudos sobre indivisibilidade, imobilidade e unidade do ser de Zenão e Melisso.¹² As questões do *Tratado* permanecem instigantes e pertinentes, suscitando leituras importantíssimas inclusive para compreender como o *Elogio de Helena* consegue retomar a dificuldade final do *Tratado*, o hiato entre palavra e coisa¹³, fazendo das limitações do discurso sua própria força¹⁴ e empoderando o *lógos* com as artes duplas da persuasão (magia e feitiçaria). Embora existam diversos estudos dedicados a investigar o *Tratado do não-ser* e suas ressonâncias em outros discursos gorgianos, poucos são os trabalhos que abordam as magias, feitiçarias e encantos da farmácia de Górgias.

imperceptíveis ao olhar sem mediação, e as leis óticas do próprio espelho, espelho feiticeiro que é a sofisticada” (Cassin, 2015, p. 54).

¹¹ “O *Tratado* de Górgias é uma proeza da polêmica antiparmenidiana. Sua dialética também é uma façanha ao reduzir algo ao absurdo, porque as premissas de que Górgias se utiliza para derrubar Parmênides são tomadas do próprio Parmênides ou da escola parmenidiana. [...] Górgias [...] ridiculariza Melisso e Zenão. Melisso transformou a tese de que o ser é em uma tese que defende que o ser é um corpo uno, e Zenão usou a divisibilidade do corpo para mostrar que o ser não pode ser múltiplo” (Simpson, 2011, p. 1-5).

¹² “Górgias diz que nada é. Se é, é incognoscível. Se tanto é quanto é cognoscível, não pode ser evidenciado aos demais. E conclui que não é ao reunir as coisas ditas por outros — isto é, todos os que, dizendo coisas contrárias acerca do-que-é, denunciavam-se (como parece) uns aos outros. Alguns, ao dizerem que o ser é uno e não múltiplo. Outros, ao dizerem que é múltiplo e não uno. Alguns, ao dizerem que o ser não é gerado. Outros, ao dizerem que é gerado. Górgias raciocina segundo ambas as partes” (Górgias in Dinucci, 2017, p. 87).

¹³ “O *Elogio de Helena* retoma a dificuldade final do *Tratado*, isto é, o hiato entre palavra e coisa, como se encarnada no interior do próprio *logos*” (Cassin, 2005, p. 53).

¹⁴ “Górgias, habilmente, transformou em poder às próprias limitações da linguagem” (Coelho, 2010, p. 49).

2 Górgias: um aprendiz de feiticeiro de Empédocles

Sofistas e filósofos, ao disputarem o poder de condução do *psykhagōgos*, tornam-se *psykhagōgoi*¹⁵ reformados politicamente. São condutores de almas, dos vivos e dos mortos, feiticeiros do discurso (na *ágora* ou no cemitério), enfim, herdeiros políticos dos magos necromantes. Evoco, para ilustrar o modelo híbrido de pensador-feiticeiro aqui exaltado, o bruxo Empédocles. O mestre mágico-filosófico que iniciou Górgias, que domou os ventos e levantou os mortos de suas covas¹⁶. No entanto, para conjurar Empédocles em toda sua selvagem feitiçaria necromântica é preciso quebrar a maldição dos *scholars*¹⁷, estes que são, geralmente, incapazes de dialogar com fantasmas. Ao invés de agir como *scholar*, é preciso agir como feiticeira necromante, invocando os mortos, seduzindo-os com (en)cantos, conjurações e libações, a participar dos rituais, das danças, dos encontros, das conversas.

Muitas das características feiticeiras do pensamento de Górgias decorrem do fato do leontino ter sido discípulo de Empédocles de Acragas. Górgias foi iniciado por Empédocles nas artes da feitiçaria, da oratória, da magia farmacêutica, tendo herdado deste — além do gosto

¹⁵ “Entre os gregos, a evocação à alma dos mortos por vezes se aproximava das práticas de magia, cujos praticantes contavam com diferentes denominações segundo as especialidades, tais como: *pharmakeus*, *epodos*, *psychagogos*, *necromanteos* e *góētes*. [...] Cada palavra contém um significado específico de determinada prática mágica com difícil equivalência na língua portuguesa, fato que dificulta a tradução desses vocábulos, levando-nos ao emprego de termos comuns, como mágico, feiticeiro ou bruxo” (Cândido, 2017, p. 19).

¹⁶ “Em pleno século V, Empédocles comprova a vitalidade do modelo de mago capaz de comandar os ventos, de trazer um defunto do Hades, e que se apresenta ele mesmo não mais como um mortal, mas como um deus” (Vernant, 2006, p. 86); Dodds (2002, p. 150) lembra que: “um homem como Empédocles já era um anacronismo mesmo no século V a.C.”.

¹⁷ Derrida (1994, p. 27) ensina que a posição de *scholar* é incompetente para falar aos espectros, sendo os *scholars* incapazes de lidar com fantasmas: “Não há mais, nunca houve um *scholar* capaz de falar de tudo, dirigindo-se a qualquer um, e principalmente aos fantasmas. Nunca houve um *scholar* que tivesse verdadeiramente, enquanto tal, lidado com fantasmas. Um *scholar* tradicional não acredita em fantasmas [...]”.

pelas vestes púrpuras¹⁸ — a noção de eloquência¹⁹ como encantamento, da persuasão como uma arte médico-mágica que, assim como a música, engana, conduz e cura/envenena almas. Tal visão é uma característica daqueles que foram influenciados por noções pitagóricas da persuasão e da *psykhagōgía*²⁰. Embora o uso combinado de *epaoidé* (encantamentos) e ervas (*phármaka*)²¹ seja densa herança do pitagorismo na medicina mágica (anti-hipocrática?)²² de Empédocles, ressoando também em

¹⁸ “[Empédocles] vestia-se de roupas cor de púrpura cingidas por um cinto de ouro, como diz Favorinos em suas *Memórias*” (Laërtios, 2008, p. 245); “Corre a notícia que Hípias e Górgias apareciam em público com vestes púrpuras” (Eliano, 2005, p. 105); Há uma preocupação sofisticada com a beleza e adequação das vestes à ocasião performática: “*La beauté naturelle de l'orateur ajoute encore, le cas échéant, à l'effet produit. De telles recherches vestimentaires existaient déjà à l'époque de la Première Sophistique (Gorgias, Hippias); La prononciation d'une oraison funèbre exige certainement des habits de circonstance [...]*” (Pernot, 1993, p. 447).

¹⁹ Em diversas passagens de Empédocles é notável sua ênfase na eloquência, no discurso, na língua, nos lábios. Teofrasto, em *Da sensação*, aponta que para Empédocles (1973, p. 225) é: “como se a língua fosse a causa da eloquência”; No poema *Sobre a natureza*, Empédocles (1973, p. 242) prega a importância de estar “articulado nas entranhas do discurso”, pedindo aos deuses que: “a loucura [...] afastai-me da língua / e de santificados lábios deixai correr pura fonte” (Empédocles, 1973, p. 227); Sobre a relação da retórica com o escorrimento, Hansen (2013, p. 11) nos lembra que: “no termo grego *rhetoriké* [...] se acha a raiz indo-europeia -r-, com a noção geral de ‘movimento’, como se lê no grego *rheo*, ‘escorro’, e em termos latinos e portugueses, como *currere*, ‘correr’”. Ou seja, em sua etimologia a retórica é uma arte de eloquentemente escorrer em discurso, de discorrer em percurso.

²⁰ “É bastante útil considerar que a tradição, endossada por Aristóteles e pela crítica alexandrina, atribuiu a Empédocles e até mesmo ao próprio Pitágoras a invenção da arte retórica. Esta tradição — que, até hoje, é considerada vazia — possui um fundamento real, na medida em que a Empédocles e aos pitagóricos deviam remontar as experiências e os preceitos relativos ao valor psicagógico da palavra, os mesmos que depois formaram a base da *tékhnē* de Górgias” (ROSTAGNI, 1922, p. 149)

²¹ “Ora, mesmo não havendo notícias de nenhum *Tratado* preservado da escola médica siciliana, tem-se, por outro lado, além dos fragmentos de Empédocles, diversos testemunhos que permitem aproximar essa tradição médica de determinadas práticas atribuídas à seita pitagórica. [...] Jámblico nos diz que os pitagóricos possuíam uma espécie de saber proto-científico pautado por uma proporcionalização matemática das notações musicais, onde os cânticos (*epaoidé*), tal como uns *phármaka*, eram usados terapêuticamente de um modo distinto do que é comparado a uma impostura, no *Tratado Da Doença Sagrada*. Jámblico descreve um hipotético episódio em que Empédocles teria demonstrado a arte *polytrópica* dos pitagóricos usando música instrumentalizada, acompanhada por sua voz, para conseguir dissipar o afeto de ódio [...]” (Salles, 2019, p. 101)

²² “Empédocles atuava como um *pharmakeus* que seguia o caminho inverso dos hipocráticos, ao interagir a cura de doenças com os procedimentos místicos, palavras de encantamentos com auxílio das ervas, resultando na elaboração de um saber mágico-filosófico [...]” (Cândido, 2006, p. 190).

Górgias, plasmoo aqui a figura do mago de Acragas mais como um feiticeiro necromante do que como um curandeiro pitagórico. Discordo que o poder feiticeiro de Empédocles seja puramente oriundo dos rituais de *katabásis* ou de purificação (*katharsis*) e que esses rituais impediriam o mago de praticar o rito do *psykhagōgos* ou outro procedimento de contato com o mundo dos mortos²³. Em minha perspectiva, Empédocles, sendo um feiticeiro experiente, sabia executar o ritual do *psykhagōgos* e sua expulsão da seita pitagórica não foi apenas por vulgarizar os segredos e discursos do mestre Pitágoras²⁴, mas também pela prática de ritos estranhos ao pitagorismo, ousando intervir feiticeiramente nas fronteiras entre vida e morte.

A aparição de Empédocles em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* traz testemunhos que ajudam a endossar a leitura necromântica deste mago-filósofo. Destaco três vestígios presentes na doxografia referente ao mestre acragantino para plasmar uma imagem necromante de Empédocles: (1) ele conseguiu “ressuscitar”²⁵ uma mulher após

²³ Aqui discordo principalmente da caracterização de Empédocles realizada por Cândido. A historiadora diferencia o ritual de *katabásis* do ritual necromântico do *psykhagōgos*, aproximando Empédocles do primeiro e não do segundo: “acreditamos que o estilo de vida pitagórico do *phamakeus* o habilitou à prática da *katabásis*, atividade ritualizada para estabelecer contato com os mortos semelhante ao ritual do *psychagogos*. Entretanto, a ênfase de Heracles em não ser confundido com um *psychagogos* [...] nos indica que Eurípides traz à memória dos atenienses diferentes contatos com os mortos. O poeta nos alerta sobre a prática do *psychagogos* que no período clássico parece ter adquirido conotações negativas, semelhantes às práticas mágicas executadas no Cemitério do *Karameikos* identificadas como *katádeo*. O termo *psychagogos* estava adquirindo uma aproximação com as práticas mágicas que visavam prejudicar o inimigo, [...] Eurípides usa o espaço do palco para efetuar a denúncia dos usuários da magia que violam as sepulturas [...]” (Cândido, 2006, p. 191-195.)

²⁴ “Tímaios conta que Empédocles foi aluno de Pitágoras, acrescentando que o acusaram de haver furtado os discursos do mestre; então ele, [...], foi proibido de participar das discussões da escola. [...] até a época de Filôlaos e de Empédocles todos os pitagóricos participavam das conversas. Mas, quando Empédocles as divulgou em seu poema, os pitagóricos tomaram a decisão de não dar conhecimento de sua doutrina a nenhum poeta” (Laértios, 2008, p. 241).

²⁵ “Em sua obra *Das Doenças* Heracleides diz que Empédocles deu informações a Pausânias sobre fenômenos observados numa mulher em estado cataléptico. [...] Heracleides diz que no caso da mulher em estado cataléptico Empédocles a manteve durante trinta dias sem pulsação e sem respiração; por isso Heracleides o chamou de médico e de adivinho [...]” (Laértios, 2008, p. 242); Diógenes menciona que Empédocles ficou muito famoso após restituir a vida desta mulher e, pouco antes de morrer, ofereceu um sacrifício pelo feito e um banquete para cerca

mantê-la trinta dias sem pulsação e sem respiração; (2) ele deu sinais de compreender que o contato com os mortos, com Hades se dá através de lágrimas e gemidos²⁶ (voltarei posteriormente a essa relação do *góēs* com a *góos*, isto é, com a lamentação ritual); (3) Diógenes cita Empédocles exaltando seus poderes, logo após mencionar que Górgias foi seu discípulo e assistiu suas práticas de feitiçaria²⁷. Nesse trecho (VIII, 59) fica nítido que Empédocles promete ensinar como “trazer à luz a força” de alguém que já morreu:

Aprenderás quanto são os remédios e quais são as defesas contra os males da velhice, [...]. Deterás a violência dos ventos infatigáveis, que se levantando sobre a terra devastam os campos com seu sopro; [...] e provocarás também após as secas estivais torrentes de chuva que nutrem as árvores. Trarás à luz, de volta do Hades, a força de um homem morto (Laêrtios, 2008, p. 242).

Se até a figura de Empédocles como catártico *pharmakeus* causa assombro aos *scholars* que querem ver no filósofo unicamente a seriedade cientificista de um físico, privilegiando o poema *Sobre a natureza* em detrimento do poema *Purificações*,²⁸ pode-se supor que

de oitenta pessoas: “Heracleides [...] depois de contar a história da mulher em estado cataléptico, e como Empédocles tornou-se famoso por haver restituído a vida à mulher morta prossegue para dizer que ele ofereceu um sacrifício nas imediações das terras de Peisiânax. [...] Hêrmipos conta que ele curou uma certa Panteia de Acragás, desenganada pelos médicos, e que por isso ofereceu um sacrifício, para o qual convidou cerca de oitenta pessoas” (Laêrtios, 2008, p. 244).

²⁶ “Eu chorei e gemi quando vi insólito lugar” (Empédocles, 1973, p. 242); “*There are indeed simpler explanations of the derivation of goes from goan. The most straightforward of these is that magicians came to be called goetes because of the cries and incantations they characteristically uttered. Since the verb goan and its cognates are used specifically as cries of lamentation, it might just be that originally goes was a term applied to one who summoned up the dead with an incantation in which there was a strong element of lamentation*” (Dickie, 2003, p. 13).

²⁷ “*Healing by incantations has always been important in Greece; it was honored even in the full glory of Hippocratic times. [...] Gorgias came from Sicily, the country of Empedocles, and he is given by several sources as Empedocles’ disciple. We are even told, by a late source, that Gorgias used to tell about the magic cures he had seen Empedocles practicing (γοητεύοντα)*” (Romilly, 1975, p. 14).

²⁸ “Empédocles [...] afirmava ter o domínio de remédios — *phármaka* — que atuavam contra os males que afligiam o corpo e que protegiam os humanos contra a velhice. Essa afirmação de

entre *scholars* este Empédocles necromante não será muito bem recebido. No entanto, insisto em defender uma leitura necromântica de Empédocles e busco mostrar que se Górgias aprendeu com o mago de Acragas a arte da eloquência, a teoria da percepção por eflúvios²⁹, a manipulação farmacêutica da palavra mágica, nada impede que ele tenha sido iniciado também na necromancia, nos ritos de conjuração da força dos mortos.

Desta maneira, considero uma tarefa indispensável a localização de Górgias como herdeiro necromântico de Empédocles. Tal herança está evidenciada tanto na relevância da *goēteía* no *Elogio de Helena* como na

Empédocles tem sido tema de debate entre os pesquisadores e causado assombro junto aos *scholiars* do filósofo. A inquietação se deve à presença da palavra *phármaka*, que, em grego, pode ser entendida como a preparação de remédios à base de ervas para fins medicinais da cura, assim como mantém uma acentuada conotação de uso de folhas e raízes na produção de filtros amorosos — *philtroi katadesmoi* — e encantamentos mágicos — *epoda* — praticados por indivíduos envolvidos com procedimentos mágicos” (Cândido, 2006, p. 190); “Seja como for, os fragmentos de Empédocles são uma das fontes diretas de que ainda dispomos para termos uma noção de como realmente era o xamã grego. [...] Trata-se de um exemplo tardio e derradeiro de uma espécie que se extinguiria do mundo grego com a sua morte, embora ainda continue a florescer em outros lugares. Os estudiosos têm se admirado de que um homem capaz de agudo senso de observação e de pensamento elaborado, como o Empédocles do poema *Sobre a natureza*, tenha escrito também um texto como *Purificações*, representando a si mesmo como um mago divino. Alguns estudiosos tentaram explicá-lo dizendo que os dois poemas pertencem a diferentes períodos da vida de Empédocles: ou ele começou como um mago, perdeu seu ímpeto e tomou o caminho da ciência natural: ou como sustentam outros, começou como cientista e se converteu [...]” (Dodds, 2002, p. 149).

²⁹ “MÊNON: E a cor, ó Sócrates, o que dizes que é? [...] SÓCRATES: Queres pois que eu te responda à maneira de Górgias, de forma a seguir-me mais facilmente? MÊNON: Quero sim; porque não? SÓCRATES: Não admitis vós, de acordo com Empédocles, que os seres emanam determinados eflúvios? MÊNON: Certamente. SÓCRATES: E os poros para os quais e através dos quais passam os eflúvios? MÊNON: Precisamente. SÓCRATES: E alguns eflúvios adaptam-se a alguns dos poros, mas alguns são mais pequenos e outros são maiores? MÊNON: É isso mesmo. [...] SÓCRATES: Com efeito, a cor é um eflúvio das coisas, proporcionado e perceptível à vista” (Platão, 2007, 76a-d); “De cada coisa irradia o que Górgias, seguindo Empédocles, chama eflúvios; cada sentido está constituído por poros de uma certa dimensão, que selecionam os eflúvios que lhe são proporcionados pelo tamanho. Este mecanismo explica a diversidade das mensagens sensoriais que a mesma coisa pode produzir nos diferentes sentidos. [...] A percepção é fantasmática” (Romeyer-Dherbey, 1986, p. 40); Untersteiner (2012, p. 251-252) comenta essa influência da teoria dos eflúvios de Empédocles ao analisar as teses do *Tratado do não-ser*; No que diz respeito a parte final do *Tratado*, o tradutor e pesquisador Aldo Dinucci (2008, p. 18) frisa que: “todos os comentadores concordam estar implícita a teoria da percepção de Empédocles”.

importância que Górgias dá à sonoridade mágico-persuasiva das palavras, aos encantamentos capazes de alterar e conduzir as almas daqueles que os escutam. Empédocles e Górgias são semelhantes em suas floridas performances, propagando oráculos e palavras-*phármakon*³⁰ e também na percepção do mistério da arte, produtora de demiúrgico engano. Nas cores (*phármaka*) do pintor há algo oculto mostrando-se e que se ocultando fica à mostra³¹. Comecei esta parte do escrito propondo a rememoração de Empédocles como um mago necromante e afastando-me de leituras que buscam neutralizar a periculosa ambiguidade feiticeira do mestre acragantino, ao purificá-lo de todo procedimento necromântico ou de contato ctônico e fixá-lo enquanto feiticeiro catártico da *katábasis*³². Ao tentar sintetizar ou estabilizar o antitético saber mágico-filosófico de Empédocles, conseqüentemente ignora-se uma de suas principais ideias: o Ódio é tão eficaz em separar os corpos quanto a Amizade é potente em uni-los³³. Amizade e Ódio são forças

³⁰ “Eu para vós um deus imortal, não mais mortal / caminho entre todos cumulado de honras, como é minha imagem, / de fitas coroadas e de guirlandas floridas. / Quando com estas venho às cidades florescentes, / por homens e mulheres sou venerado; e eles me seguem, milhares a se informar por onde é o caminho ao lucro, / alguns carecendo de oráculos, e outros com doenças / de toda espécie consultam para ouvir palavras de cura, / longamente transpassados de pesadas dores” (Empédocles, 1973, p. 241).

³¹ “Como quando pintores quadros votivos pintam coloridos, / homens em arte bem entendidos por seu talento, / os quais pegam em mãos pigmento multicores (*phármaka*), / em harmonia tendo misturado uns mais e outros menos, / deles formas a todas (coisas) semelhantes produzem [...]” (Empédocles, 1973, p. 231); “A extraordinária beleza de uma coisa oculta manifesta-se quando pintores experientes não a podem representar com as suas experimentadas cores. Então o seu importante esforço e a sua grande fadiga patenteiam um testemunho maravilhoso do esplendor que permanece oculto [...] Mas aquilo que nenhuma mão toca e nenhum olho vê, como o pode a língua expressar ou a orelha do ouvinte perceber?” (Górgias, 1993, p. 64).

³² Cândido (2006, p. 196) conclui seu artigo sobre o mago acragantino afastando a feitiçaria de Empédocles da *nekromancia*: “Demarcamos a existência de diferenças entre a *katábasis* e o ritual de *nekromancia*. A preparação da *katábasis* contava com o uso do *phármakon*, ervas e raízes que provocavam o êxtase, o *entusiasmo*, o delírio, produzindo um estado de transe e da sensação da alma desprender-se do corpo e vagar pelo *kosmos* e pelo mundo dos mortos. O domínio deste saber conferia ao seu possuidor o atributo da imortalidade e através desta experiência Empédocles construía a visão de suas encarnações anteriores [...]”.

³³ “Mas vai, do mito escuta; pois estudo aumenta o peito. / Pois como já disse antes, revelando o alcance do mito, / duplas (coisas) direi: pois ora um foi crescido a ser um só / de muitos, ora

disponíveis à disposição da arte feitiçeira e um bruxo experimentado sabe manipulá-los do mesmo modo que sabe manejar corpos e elementos. Nesse sentido, não há evidências de que Empédocles foi incapaz de realizar rituais que violavam magicamente as sepulturas para usar a animosidade e a disposição dos mortos a seu favor³⁴.

3 **Magia e feitiçaria da palavra: as artes duplas do *lógos* encantado**

Górgias, como um bom aprendiz de feitiçeiro, continuou e simultaneamente alterou o legado necromântico do mestre Empédocles. O mago leontino aprofundou as heranças da feitiçaria necromante ao usar uma série de expressões ligadas ao *góēs* (feitiçeiro ou bruxo). Além disso, enquanto Empédocles não se auto-intitula *magos* ou *góēs*, tendo recebido essa fama posteriormente,³⁵ Górgias não parece se incomodar em associar o poder da persuasão, na qual ele é versado, às artes duplas ou “artes gêmeas”³⁶ da magia e da feitiçaria. Mesmo estando à par da

de novo partiu-se a ser muitos de um só, / fogo e água e terra, e de ar a infinita altura, / e Ódio funesto fora deles, de peso igual em toda parte, / e Amizade dentro deles, igual em comprimento e largura; / [...] ela entre mortais se considera plantada em seus membros [...]” (Empédocles, 1973, p. 229).

³⁴ “O feitiçeiro procurava integrar-se não só aos elementos primordiais como: terra, água, fogo e ar; mas, também aos mistérios da vida e da morte. [...] O feitiçeiro detinha o poder sobre estas almas porque era conhecedor de fórmulas e ritos que lhe permitiam chegar até aos mortos. Vertia libações e sacrifícios de sangue objetivando despertar a animosidade e a disposição dos mortos fora do tempo para subordina-los a sua vontade. Através da violação dos túmulos, o praticante da magia tomava posse de partes do corpo destas vítimas errantes, estabelecia um pacto de maldição e cumplicidade, de forma a atender aos anseios do feitiçeiro sempre que fosse convocado. Em seguida, de posse da *psyché* destes mortos, o praticante da magia determinava a estas potências sobrenaturais para executar uma vingança ou lançar uma maldição para alguém” (Cândido, 1998, p. 367-369).

³⁵ “[...] *l’attribution de pouvoirs magiques au philosophe n’aurait pas été posthume mais aurait commencé avec son œuvre. Cependant, dans aucun de ses fragments, le médecin d’Agrigente ne se désigne comme un magos. Et il aurait même été étonnant qu’il le fasse, étant donnée la connotation négative attachée à ce terme au Ve siècle. Ce n’est que rétrospectivement que les revendications d’Empédocle ont été interprétées comme celles d’un magos, une fois la notion de mageia adoptée*” (Carastro, 2006, p. 50).

³⁶ “Górgias evoca as [...] artes gêmeas da feitiçaria e da magia sendo uma ‘enganos da alma’, a outra ‘ilusões da opinião’, e que geralmente foram identificadas, uma como poesia, a outra com retórica. Ele evoca então todos os que persuadiram e persuadem, ‘modelando’, ‘forjando’,

depreciação da arte do *gôês* como charlatanismo³⁷ Górgias parece ter optado por deliberadamente expandir a noção necromântica de *goēteia*, anexando-a à fala humana em geral³⁸. Por mais que reconheça os perigos da arte que persuade e modifica (*metéstēsen*) a alma, ele mostra como essa feitiçaria necromântica de apelo irracional se faz presença no próprio funcionamento do *lógos* que é sempre encantado. É importante trazer a memória que o *Elogio de Helena* de Górgias foi a primeira fonte a aliar *goēteia* e *mageia*³⁹, caracterizando-as como artes persuasivas que plasmam “erros da alma e ilusões da opinião” (§10). O *Elogio* disponibiliza diversas expressões associadas à dimensão mágico-feiçiceira do discurso. No parágrafo citado abaixo, além da *goēteia* (feitiçaria), ocorre a aparição do vocábulo *mageias*, palavra relacionada ao ofício do *magus*, aos sacerdotes *medos*⁴⁰. O enfeitiçamento reaparece

‘fabricando’, *plásantes*, como Prometeu modela as criaturas, um *pseudē lógon*” (Cassin, 2005, p. 263).

³⁷ “*De même que l’evocation des morts qui, dans les [Perses], était un rite pieux, est le plus souvent, par la suite, considérée comme une pratique suspecte et coupable, de même la parole magique de Gorgias est un art de sorcier*” (Romilly, 1973, p. 156); “Verbo com forte matiz moral à época, significando algo como ‘ludibriar com artifícios falsamente mágicos.’ Esse termo, *goetēuei*, e os seus cognatos se constituem como vitupério lançado pelo autor do tratado *Da doença sagrada* aos seus opositores” (Salles, 2014, p. 69); “O ritual do *psykhagōgos* entra entre degradação no período clássico, pois está sempre associado ao termo *goetes*, que, segundo Aristófanes e Platão, apresenta uma conotação negativa por indicar a prática de feitiçaria e impreciação vendidas às portas dos ricos” (Cândido, 2006, p. 196).

³⁸ “*En effet, pour que le pouvoir miraculeux de la poésie et de la magie pût se trouver annexé à parole humaine en général, il fallait que celui-ci eût profondément changé de sens. L’exemple de la magie peut servir à illustrer cette différence de valeur; [...] Si l’on considère les textes littéraires antérieurs à Gorgias, on y trouve, en effet, des traces abondantes de la parole magique. Mais, toute colorée de foi et de respect des dieux, celle-ci se présente, en général, comme plus religieuse que magique [...]*” (Romilly, 1973, p. 155).

³⁹ Em seu estudo intitulado *Excluding the charming: the development of the Greek concept of Magic*, Graf (1995, p. 29-42) defende Górgias como o primeiro a reunir os termos *goēteia* e *mageia*. Sobre *goēteia* e *mageia*: “*the craft practised by goetes is known as goeteia, while the transitive verb used to refer to the effect of that activity is goeteuein or in an intensive form, ekgoeteuein. The craft practised by magoi is mageia or mageutike (technē) and the verb used to refer to their actions mageuein*” (Dickie, 2003, p. 12).

⁴⁰ “Heródoto (I.101) nos informa que a palavra *magus* está relacionada aos antigos sacerdotes persas identificados como *medos*. Formavam seitas secretas, detinham o domínio nas práticas mágicas e estabeleciam contatos com as potências sobrenaturais (Heródoto. VII: 43). O que nos leva a afirmar que o poeta Eurípidés, ao compor a poesia trágica intitulada *Medeia*, sabia

no parágrafo §14 e também o verbete *epōidai*, os encantamentos ou cantos mágicos capazes de interceptar diretamente as almas dos ouvintes, surge recorrentemente no texto, assim como a noção épica de *thélgein*⁴¹.

Pois os encantamentos inspirados pelos deuses (*entheoi*), por meio das palavras, introduzem o prazer e afastam a dor; pois, nascendo junto com a opinião da alma, o poder dos encantamentos (*he dynamis tes epoidés*) fascina, persuade e altera a alma pelo enfeitiçamento (*goēteía*). E duas técnicas de enfeitiçamento e magia (*mageías*) são encontradas, as quais são os erros da alma e as ilusões da opinião (Górgias, 1999, p. 17).

Jacqueline de Romilly, notável estudiosa da arte feiticeira gorgiana, observa que Górgias combina todas as expressões que poderiam ser usadas para tratar de magia e feitiçaria⁴². Já no estudo *Gorgias et le pouvoir de la poésie*, de Romilly observa que Górgias só foi capaz de reivindicar para a palavra em geral todos os poderes mágicos da poesia porque a palavra poética não possuía mais prestígio próprio, uma vez que seu privilégio foi “exorcizado”⁴³. O caldeirão de Górgias, além de

que o nome da sacerdotisa de Hécate trazia à memória dos atenienses as práticas mágicas dos sacerdotes persas conhecidos como *medos*” (Cândido, 2006, p. 190-191).

⁴¹ “*Gorgias propose, avec son Éloge d’Hélène, un renversement provocateur. Il utilise en effet la référence à la mageía pour dire la puissance trompeuse de son lógos de sophiste qui peut faire croire une chose et son contraire. Ce faisant, il inscrit cette notion nouvelle dans le domaine de la parole poétique, une parole efficace pour les Grecs qui, comme le chant des Sirènes, peut méduser et enchaîner ses auditeurs ou, comme les surchants, epōidai, peut agir sur l’âme de ceux qui l’écoutent. En employant des termes relevant de la configuration de thélgein pour préciser le sens de la mageía, Gorgias ancre cette dernière dans un univers de représentations grecques présentes dès l’épopée homérique. [...] A travers son éloge du lógos, Gorgias situe donc la mageía au cœur de la pensée grecque*” (Carastro, 2006, p. 215)

⁴² “[...] the problem of the relationship between magic and rhetoric in ancient Greece exists and has a meaning. [...] Gorgias, in the Helen, insists on the wonderful power of speech, and he does so by using two similes comparing speech with poetry on the one hand and magic on the other. [...] and in a luxurious bunch of words he combines all the expressions that can be used for magic and witchcraft: *ἐθέλξει, γοητεία, γοητείας καὶ μαγείας*, to which will be added, in §14, *ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν*. The spell of words is firmly assimilated to witchcraft. This very insistence shows that what we have here is more than a mere simile; in fact, the double analogy drawn by Gorgias may well turn out to be a program for rhetoric” (Romilly, 1975, p. 3).

⁴³ “*La parole poétique n’a plus de prestige propre. [...] C’est bien pourquoi il peut réclamer pour la parole en général toutes les possibilités de la poésie. Et cela l’amène à polir une prose capable*

plasmar diversas poções farmacêuticas e vocábulos mágicos difundidos tanto história da bruxaria e como na da oratória, criou também a feitiçaria da prosa literária ou artística⁴⁴, prosa que magicamente soa como poesia. É pertinente lembrar que o siciliano caracterizou a poesia como “palavra com metro” (Górgias, 1999, p. 17) e este detalhe da discursividade gorgiana Platão fez questão de inserir no *Górgias* (502c-d).

O *Elogio de Helena* é, então, o discurso responsável por introduzir uma nova concepção das práticas dos *mágoi*, pois através desse discurso Górgias insere os *mágoi* e a *mageia* no próprio “coração da cultura grega”⁴⁵. Grande parte dos estudiosos que se debruçaram sobre este escrito de Górgias atentaram para a forma verbal *goēteúo*, que carrega dois sentidos básicos no grego: fascinar pela palavra e enfeitiçar. Daí o substantivo *goēteía* significar, ao mesmo tempo, feitiçaria e fascinação ligada a *dýnamis*⁴⁶ mágica da palavra. Entre os pensadores que chamaram atenção para tal vocábulo, destaca-se Derrida, na obra *A farmácia de Platão*, dialogando com a noção gorgiana do *lógos* enquanto um *phármakon*, o pensador franco-argelino aponta para a necessidade de:

[...] falar aqui da irracionalidade de um *lógos* vivo, de seu poder de feitiço, de fascinação petrificante, de transformação alquímica que o

de produire de tels effets: il ne se contente pas de lancer des procédés de style plus ou moins voyants et plus ou moins caducs, il fonde, en Grèce, le principe même d'une prose littéraire, principe dont peu d'auteurs se réclament ouvertement, mais auquel tous doivent plus ou moins la qualité de leur expression. Il peut le faire parce que le privilège poétique est désormais exorcisé [...]” (Romilly, 1973, p. 161).

⁴⁴ “Con Gorgias entró en el mundo la prosa artística [...]” (Nietzsche, 2000, p. 182).

⁴⁵ “C’est dans un de ses discours [...] qu’il introduit une conception nouvelle des pratiques des *mágoi*. [...] l’Éloge d’Hélène est un pur produit sophistique qui efface la frontière entre le bien et le mal, entre le vrai et le faux, pour célébrer la puissance performative de la parole.[...] En mettant ainsi la *mageia* en relation avec la parole poétique, Gorgias accomplit une étape décisive dans le processus de sémantisation des *mágoi* et de leur art, qui, ainsi, sont placés au cœur de la culture grecque” (Carastro, 2006, p. 53-55); “The earliest known instance of *mageia* can be found in the latter half of the fifth century in Gorgias of Leontini’s (ca. 485-380 BCE) *Encomium of Helen*, a work that attempts to rehabilitate Helen’s reputation for treachery in the Trojan War” (Collins, 2008, p. 58).

⁴⁶ “A persuasão contém em si um poder mágico (*δύναμις*) [...]” (Untersteiner, 2012, p. 189).

aparenta à feitiçaria e à magia. Feitiçaria (*goēteía*), psicagogia, tais são os “grandes feitos” da fala, do mais temível *phármakon*. No seu *Elogio de Helena*, Górgias serve-se destas palavras para qualificar a potência do discurso (Derrida, 2005, p. 73).

Segundo Carastro, a *mageía* e a *goēteía* são centrais para a performance gorgiana e sua positivação da magia⁴⁷. É pertinente destacar que a arte do *góēs* deriva-se, filologicamente⁴⁸ falando, da *góos* (ou *goáo*, usada na épica homérica para designar a lamentação ritual). Dessa maneira, é possível pensar a *goēteía*, que Carastro destaca como verbete atestado pela primeira vez em Górgias⁴⁹, ligada à lamentação fúnebre (*góos*) e ao mesmo tempo ao poder de condução necromântico do *góēs*. As estudiosas que relacionam a feitiçaria à sofisticada e à filosofia antiga se dividem sobre este assunto. Enquanto Carastro e Gellrich⁵⁰ atentam para

⁴⁷ “*Les arts doubles du lógos, la mageía et la goéteie, se retrouvent au centre du dispositif mis en place dans son discours pour opérer ce renversement. Gorgias propose ainsi une acception positive de la mageía, qui devient un instrument essentiel de sa performance*” (Carastro, 2006, p. 60); Enquanto Untersteiner (2012, p. 187) vê nas artes duplas do *lógos* uma referência à prosa e à poesia: “uma vez que o *lógos* foi apresentado como potência mágica, é consequentemente definido como *dýnamis*, que, por meio do encanto fascinante, ‘funde-se na opinião da alma’ de modo a transformar a vontade e produzir engano para, dessa maneira, conseguir persuasão. O resultado de todo esse processo é uma transformação (*metétesen*) da ‘opinião da alma’, que pode ser obtida mediante duas artes: a da poesia e a da prosa artística”; Cassin (2005, p. 145) relaciona as artes duplas do *lógos* aos *dissói lógoi*, *dissai tékhnai*, à sofisticada discursividade mágico-feiticeira que consegue fazer crer numa coisa e no seu contrário.

⁴⁸ “*The philological history of goes suggests that originally the term referred to a specialist in one type of lamentation for the dead, called goös*” (Collins, 2008, p. 59); *It has indeed been argued that goetes were originally shamans, who in an ecstatic state conveyed the spirits of the dead on their perilous journey to the other side. That hypothesis rests on the etymological link between the masculine noun goes and the verb goan; [...] That the substantive goes does derive from the verb goan can hardly be doubted*” (Dickie, 2003, p. 12).

⁴⁹ “*la mageía est associée à la goéteie, goēteía; [...] La richesse de cette notion n’est cependant pas épuisée par la traduction la plus courante, ‘sorcellerie’, et mérite quelques développements. Attestée pour la première fois chez Gorgias, il s’agit d’un dénominatif d’un terme plus ancien, góēs, qui est habituellement traduit par ‘enchanteur’, ‘sorcier’ ou ‘charlatan’*” (Carastro, 2006, p. 55).

⁵⁰ “*la connaissance et la pratique des chants de lamentation, góoi, adressés aux défunts. En effet, selon une étymologie ancienne rapportée par les lexiques et généralement accueillie par les spécialistes, le terme góēs serait un déverbatif de goáo, qui est déjà employé dans la littérature homérique et signifie ‘se lamenter’, ‘prononcer des lamentations rituelles’. Ainsi, les compétences du goète auraient été confinées presque exclusivement dans la sphère de la psychagogie*” (Carastro, 2006, p. 55-56); “*the Greek language preserves a family of terms related*

essas derivações etimológicas e localizam tais heranças no cerne das encruzilhadas psicagógicas (sofísticas e filosóficas), de Romilly⁵¹ recomenda não levar longe demais estas aproximações, pois em Górgias tais conexões ganham novos significados e objetivos, já que o siciliano teria procurado dar ênfase mais à fala em geral do que à magia.

Contudo, por meio de uma leitura necromântica de Górgias, tais extrapolações possibilitam apostar nos estreitamentos entre a necromancia, a lamentação ritual e a feitiçaria da palavra. Assim, me aproximo da leitura mágica⁵² de Górgias proposta por Romilly, mas com diferenças em relação a sua perspectiva. Uma leitura necromântica de Górgias não afirma a substituição da irracionalidade mágica pela racionalização científica⁵³, nem apoia a tese defendida por de Romilly de que Górgias transformou a feitiçaria necromântica em uma técnica

to góēs which bears close resemblance to shamanistic experience; [...] these terms concern the binding of souls, notably those of the dead, by a figure of great prestige, a charismatic leader. Indeed, the góēs is originally a psychopomp who presides over funeral rituals and ensures that the deceased is safely situated in the afterlife, his honor appeased and his potential for harm allayed by the proper ceremonies. The góēs oversees a rite of passage concerned with the status of the dead, and incantation is an important tool in his arsenal” (Gellrich, 1994, p. 276).

⁵¹ *“the word $\Psi\upsilon\chi\alpha\gamma\omega\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ [...] was first used for the magic ritual summoning the dead. It is used of the magic $\gamma\acute{o}\omicron\varsigma$ that calls up Darius in Aeschylus’ Persians. It is also used for a magician bringing up the dead in Euripides’ Alcestis. [...] But even though such a tradition may have existed before Gorgias and may have been a factor in his bringing together magic and speech, there is some danger in pressing these suggestions too far — not only because the documents are all so late but because Gorgias completely altered the meaning of this connection. For his aim was a new one, and he laid the emphasis not on magic but on speech” (Romilly, 1975, p. 15).*

⁵² Segundo Schiappa (1995, p. 321): *“There are at least five distinct categories of readings: Psychological (Segal), Magical (de Romilly), Epistemological (Enos; Gronbeck, Untersteiner), Dramatistic (Verdenius, Rosenmeyer), and Sematological (Mourelatos; Kerferd). Each reading tends to tease out of selected phrases a distinct theory of logos, language, rhetoric [...]”.*

⁵³ *“Sacred magic rested on faith; Gorgias’ magic rests on the notion that all truth is out of reach. Sacred magic was mysterious; Gorgias’ magic is technical. He wants to emulate the power of the magician by a scientific analysis of language and of its influence. He is the theoretician of the magic spell of words” (Romilly, 1975, p. 16); Ao comentar a inserção das figuras poéticas na prosa, Romilly (1975, p. 20) enfatiza: “the intellectual character of Gorgias’ style, and of the great change that these figures underwent when they were transposed from poetry into prose. The sound of words is no longer mysterious; it no longer implies divine intervention or even produces irrational action. It is just style, and an intellectual display of skill”.*

racional do discurso⁵⁴. Defendo que, do mesmo modo que Górgias incorporou a sacralidade do poder da poesia na prosa⁵⁵, ele também realizou uma incorporação da *dýnamis* mágica no poder logológico e criou em seu caldeirão discursivo um novo tipo de arte feiticeira da palavra. A feitiçaria deixa espaço no *lógos* para a insubordinação do encanto, para irracionalidade persuasiva do engano e para a ambivalência da *phármakon*-feitiçaria⁵⁶.

4 A leitura necromântica entre a *nekromancia* e a *psykhagōgía*

Antes de especificar em que sentido utilizei a noção de necromancia em *Spectros de Górgias* (2022) e também no presente ensaio, cabe retornar uma vez mais à lamentação ritual e a sua relação etimológica com a *goēteía* e com o *góēs*. *Góos* enquanto designação

⁵⁴ “*La magie ne peut donc servir 'Gorgias de référence et de moddle que parce qu'elle est devenue, selon le mot meme qu'il emploie, une tekhne'* (Romilly, 1973, p. 156); “*Le chemin qui mène à Gorgias passe par tous les poètes du passé: Gorgias a [...] conquis au profit de la parole humaine l'ancien effet magique de la poésie inspirée. Mais ce n'est pas assez de dire que Gorgias a, dans ce texte, remplacé une forme d'irrationnel par une autre. Car cette courte page, qui commence avec la parole magique et les sortilèges de la poésie, aboutit, en fait, à un art de la parole véritablement scientifique*” (Romilly, 1973, p. 162).

⁵⁵ “A sacralidade mágica do estilo se entrecruza com o rigor lógico, de modo que as consequências trágicas deste são anuladas pela força persuasiva e enganadora das atitudes formais particulares. Nesse entrecruzamento de exasperada lógica formal e de fórmulas mágicas, que se alternam como arrebatadora cadência, forma-se o germe daquela coisa nova que, mesmo relacionando-se às formas da poesia, sentidas e usadas de forma bem diferente, é prosa, a ‘prosa de arte’ [...]” (Untersteiner, 2012, p. 296).

⁵⁶ Na gnosiologia de Górgias: “o conflito não está, como costumeiramente se acredita, entre verdade e opinião, assim como acontece em Parmênides, mas entre dois modos de conhecimento. De um lado está a *dóxa*, que é incapaz de realizar a síntese dialética; de outro se impõe o *lógos*, que atingem o engano (*apátē*), que domina a alma, superando assim, com um ato irracional, a impossibilidade de um conhecimento objetivo” (Untersteiner, 2012, p. 187); “o *lógos* é um ser vivo selvagem, uma animalidade ambígua. Sua força mágica, farmacêutica, deve-se à sua ambivalência [...]” (Derrida, 2005, p. 74); “Górgias gorgianiza, diz Filóstrato, ele inventa figuras da *lexis*, do pronunciado, reduplicações retomadas reviravoltas correspondências antítese balanceamentos homeotelêutas, impactos do *phármakon* que se verte na alma pelas orelhas, [...]. Esse motivo sonoro procede de uma retórica que está ligada ao tempo e que a filosofia não subjuga. A encantação e a melopeia do *phármakon* resistem [...]” (Cassin, 2017, p. 88).

oficial de todo lamento associa-se ao pranto enlutado, aos gemidos, às lágrimas, aos cantos fúnebres tradicionais da lamentação ritual. Estes passam a ser interpretados na *pólis* democrática como sinais de uma afetividade incontrolável que seria caracteristicamente feminina. Especialmente a partir da jurisdição funerária de Sólon, os lamentos rituais começam a ser limitados e as manifestações excessivamente afetadas passam a ser proibidas ou, pelo menos, seriamente desaconselhadas. Os *epitáphioi*, que a partir de certos deslocamentos ganharam papel de destaque nos ritos fúnebres, repetem esta proibição ao lamento desmedido, ilegítimo para honrar guerreiros tombados. O *góos* torna-se, então, o “quinhão das mulheres” nos ritos funerários de uma cidade-Estado que é um verdadeiro — derradeiro? — “clube de homens”⁵⁷.

Neste sentido, a etimologia de *goēteía* carrega vestígios do luto feminino, passando inevitavelmente por esta forma ritual de lamentação que foi amplamente proibida ou drasticamente dirimida, podada, neutralizada. Esse enlutamento feminino na própria gênese de *goēteía* contribui para a feminização de Górgias ou a Górgona feiticeira que protagoniza esta leitura necromântica que venho propondo desde *Espectros de Górgias*. Leitura que possibilita certas extrapolações e aposta nos estreitamentos entre necromancia, lamentação ritual e feitiçaria (*goēteía*). A partir destas extrapolações pode-se realizar

⁵⁷ “Em suma, o pranto libera uma afetividade incontrolável, já que essencialmente feminina: [...] chorar é, para a época clássica, o quinhão das mulheres. A *pólis* ateniense bem o sabe e por isto, após destacar um lugar para as lamentações femininas durante os funerais públicos, escolhe um homem para pronunciar o elogio fúnebre dos *ándres queenterra!* Discurso indissolavelmente militar e político, a oração fúnebre não reconhece como seus senão os valores masculinos...” (Loraux, 1994, p. 62-63) “Talvez, a *pólis* ateniense, que democratizou a atividade militar e a abriu a todos os cidadãos, seja, mais do que qualquer outra *pólis*, um ‘clube de homens’; [...] No desenrolar dos funerais, o papel e o lugar das mulheres são cuidadosamente delimitados: em meio a essa assembleia masculina, livremente reunida para honrar seus mortos, as únicas mulheres admitidas são seus parentes próximos. Mas, ainda assim, sua presença só é tolerada junto ao túmulo, jamais durante o cortejo, e seu papel se restringe às lamentações rituais” (Loraux, 1994, p. 44).

algumas perguntas pertinentes. Por exemplo: O que é possível extrair de novo do *Epitáfio* gorgiano se tais heranças lamentosas, necromantes e ritualísticas da *goēteia* forem consideradas enquanto pano de fundo? Também é intrigante questionar se os cantos lamentosos, os choros e gemidos funerários, enfim, as poéticas da lamentação (performances do trabalho de luto⁵⁸ nas quais os vivos mantêm os mortos, ocupam-se deles, agem com eles) podem ser vistas como feitiçarias necromânticas de conjuração, consolação, condução das almas dos mortos/vivos?

Quando falo de necromancia me refiro ao conjunto de artes feiticeiras relacionadas ao contato com o submundo e também à habilidade mágico-persuasiva de conduzir almas. Nesse sentido, a concepção de necromancia aqui evocada não pretende traduzir o antiquíssimo saber-fazer feminino da *nekromancia*, prática *phármakon*-feiticeira⁵⁹ habitual entre algumas *hetairai* e que tem seu conjunto de especificidades, de evidências arqueológico-discursivas⁶⁰. Dito de outro

⁵⁸ “o trabalho de luto, durante o qual os vivos mantêm os mortos, ocupam-se deles, agem com eles; são mantidos ocupados e agidos pelos mortos, falam-nos e falam-lhes, portam seu nome e conservam sua linguagem” (Derrida, 1994, p. 155).

⁵⁹ “o saber mágico das ervas estendeu-se às mulheres mortais no início do século IV a.C., como nos indica o processo impetrado contra a *hetaira* Frinea de Thepsis, a sacerdotisa Theoris de Lemnos, e *pharmakides* Ninos; todas formam um conjunto de mulheres estrangeiras que cultuavam divindade recentes e pouco conhecidas junto aos atenienses. Essas mulheres atuavam como hetairas e disponibilizavam os seus conhecimentos sobre as ervas e raízes visando atender aos problemas de saúde feminina. Por exemplo, o efeito de folhas da família das mentas era muito útil para os problemas menstruais; as dores de varizes eram amenizadas com fricção de folhas de hera; a cebola selvagem e o alho triturados com óleo e vinho eram eficazes para conter sangramentos e secreção vaginal; a erva *Artemisia* atuava na solução de problemas de ovário; plantas como beladona podiam ser usadas como calmante, mas, em porções concentradas, tornavam-se abortivas; e as ervas da família do *opium* eram eficazes como analgésicos para as mulheres em trabalho de parto. A documentação proveniente dos oradores áticos deixa transparecer que as especialistas nas *pharmaka* circulavam entre a agora de Atenas e o Pireu, oferecendo, por vezes, os prazeres do corpo, os seus conhecimentos mágicos de encantamentos e filtros amorosos [...]” (Cândido, 2006, p. 192-193)

⁶⁰ “a prática da necromancia detém certa antiguidade, porém, entre os atenienses, a sua materialidade emerge junto ao discurso de oradores áticos do período clássico [...] mulheres estrangeiras vítimas de acusação de práticas da magia como Theoris de Lemnos, Nino e Frinéia de Téspis detinham o saber-fazer a prática de necromancia, visando prejudicar o inimigo através do uso dos katadesmoi. Muitas dessas lâminas foram encontradas na mão direita de

modo, o poder necromântico, exaltado em Empédocles e Górgias ao longo deste escrito, é um bastardo monstruoso que herda elementos do saber-fazer *phármakon*-feiticeiro próprio da *nekromancia* e simultaneamente carrega características da magia persuasiva que era utilizada para condução de almas (*psykhagōgía*), sendo a *nekromancia* de domínio feminino e a *psykhagōgía* de domínio masculino⁶¹.

Dois motivos me convenceram a anexar a psicagogia à necromancia e não o contrário. Primeiro motivo: a noção de psicagogia parece ter envelhecido de maneira excessivamente teórica, limitada a discussões eruditas, sitiada nos muros da Academia e ainda muito presa aos moldes platônicos, enquanto que a necromancia, que já nasceu como arte estrangeira⁶², orgiástica, subversiva e transgressora, não faz suas aparições somente em comentários de alguns especialistas, mas é uma prática feiticeira recorrente em diversas tradições de bruxaria, além de povoar até hoje o imaginário popular, como é possível constatar, por exemplo, em produções literárias e cinematográficas. O mesmo vale para a *goeteía* e o *goês* que foram se aproximando cada vez mais da necromancia⁶³ e de outras artes encantatórias de invocação dos mortos,

indivíduos mortos antes do tempo como os suicidas, vítimas de assassinatos (*biathanatoi*) e as crianças (*aoroi*) [...]" (Bandeira, 2021, p. 7-9).

⁶¹ Interessante diferenciar tais práticas mágicas considerando o gênero como na análise de Bandeira (2021)

⁶² "Os cultos noturnos introduzidos pelos frígios, [...] eram rituais considerados infames, libidinosos, praticados pelas *hetairas* e cortesãs. A consideração nos remete à tradição de se atribuir às mulheres as ações mágicas como no caso de Circe, Medeia e Samanta. [...] A documentação literária nos apresenta mulheres estrangeiras como praticantes da magia das ervas e raízes e iniciadas nos cultos de mistério. Algumas detinham a capacidade de evocar os mortos por meio da manipulação de seus corpos. A prática denominava-se *nekromancia*, como nos leva a concluir o processo contra Frinea de Téspis, Nino e Theoris de Lemnos" (Cândido, 2017, p. 20-22); "A Itália conheceu uma longa tradição de magas e feiticeiras [...]; eram geralmente marsas, pelignas ou sabinas. Inclusive a célebre maga grega Circe é apresentada [...] como uma maga que procedia das montanhas da Itália central. [...] Uma atividade nada desprezível de magas e feiticeiras constituiu, portanto, a dar a conhecer [...] acontecimentos tanto do passado como do futuro, geralmente colocando-se em contato com o mundo dos mortos mediante procedimentos necromânticos" (Montero, 1998, p. 44-45).

⁶³ "It has been plausibly suggested that the goes was skilled precisely in invoking the spirits of the dead, and although this characteristic cannot always be felt, in some authors such as Plato

tornando-se bastante popular entre praticantes das artes ocultas, principalmente a partir da obra *Ars Goetia* que consiste na primeira parte do famoso grimório do século XVII intitulado *A Chave Menor de Salomão*. Segundo motivo: entendo que minha pesquisa se aproxima mais de um exercício necromântico do que de uma empreitada psicagógica, não só porque figuro enquanto elemento feminino⁶⁴ do texto-ritual, mas também porque, ao ler e escrever, busco agir como feiticeira necromante, nutrindo o hábito de conjurar, de invocar, para conversar, para aprender e para adivinhar junto a estes milenares magos do discurso.

Referências

BANDEIRA, L. T. Os rituais de evocação dos mortos e as relações de gênero na Grécia Antiga. In: *ANPUH-Brasil. 31º Simpósio Nacional de História*. Rio de Janeiro, 2021.

BARBOSA & CASTRO. *Górgias: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Colibri, 1993.

a good case can be made that such a distinction is still relevant. Later sources seem to take for granted that goeteia refers exclusively to invocation of the dead” (Collins, 2008, p. 59); “*in the Byzantine lexicon dating to the end of the tenth century AD called the Suda [...] the practice of being a goetes, goeteia is defined as the summoning up of corpses. The trouble with that explanation is there is no evidence that goetes originally specialized in summoning up the dead. As for the entry in the Suda, it can be used neither as testimony to the original function of the goetes nor to actual Greek usage*” (Dickie, 2003, p. 13).

⁶⁴ “Defendemos que o ritual de necromancia é uma prática exercida eminentemente por mulheres. Esta suposição se baseia no fato de que as mulheres estavam diretamente em contato com o uso de encantamentos e rituais de contato com o corpo do morto, como nos aponta as ações contra as hetairas Frinéia de Téspis, Nino e Theoris de Lemnos. Além disso, defendemos que o ritual de evocação aos mortos necessita da presença de duas pessoas ao lado do solicitante, a saber, o elemento masculino que evoca a alma do morto, identificado como *psychagōgós*, esse termo grego ψυχαγωγόν, compreende-se por uma prática que evoca a alma do morto para obter informações, como citado anteriormente, e do elemento feminino, a mulher cuja prática é identificada como necromancia, esse termo grego νεκρομαντεία define-se como uma prática mágica de manipulação do corpo junto a sepultura, que ao colocar os *katadesmoi* na mão direita do defunto, tem como objetivo fazer mal ao inimigo do contratante” (Bandeira, 2021, p. 10).

- CARASTRO, M. *La cité des mages: penser la magie en Grèce ancienne*. Jérôme Millon, 2006.
- CASSIN, B. *O efeito sofístico*. Trad. Ferraz, M.C.F; Oliveira, A.L; Pinheiro, P., São Paulo: Editora 34, 2005.
- CASSIN, B. *Se Parmênides*. Trad. Oliveira, C. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CÂNDIDO, M. R. A Violência das palavras nas imprecisões jurídicas. In: *PHOÏNIX*, v. 4, n. 1, 1998.
- CÂNDIDO, M. R. O saber mágico-filosófico de Empédocles de Acragas na Atenas clássica. In: *PHOÏNIX*, v. 12, 2006.
- CÂNDIDO, M. R. Atenas e a materialidade do ofício de aprendiz de feiticeiro. In: *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 9, 2017.
- COELHO, M. C. M. Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva em Górgias. In: ASSUNÇÃO, T. R; FLORES-JÚNIOR, O; MARTINHO, M. (Orgs.) *Ensaio de retórica antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.
- COLLINS, D. *Magic in the ancient Greek world*. John Wiley & Sons, 2008.
- DERRIDA, J. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Skinner, A. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- DERRIDA, J. *A Farmácia de Platão*. Trad. Costa, R. Iluminuras, 2005.
- DICKIE, M. *Magic and magicians in the Greco-Roman world*. Psychology Press, 2003.
- DINUCCI, A. L. Análise das três teses do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos. In: *O que nos faz pensar*, v. 17, n. 24, 2008.
- DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. Trad. Oneio, P. D. São Paulo: Escuta, 2002.
- GELLRICH, M. Socratic magic: enchantment, irony, and persuasion in Plato's dialogues. In: *The Classical World*, v. 87, n. 4, 1994.
- GIOMBINI, S. Aspasia di Mileto e la retorica di V secolo. In: *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, v. 4, 2003.

O lógos encantado: magia e feitiçaria da palavra em Górgias

GIOMBINI, S. Há algo novo na Helena de Górgias? In: *Nuntius Antiquus*, v. 12, n. 1, 2016.

GÓRGIAS. Tratado do não-ente; Elogio de Helena. In: COELHO, M. C. de M. *Cadernos de Tradução*, n. 4, 1999.

GÓRGIAS. [Obra completa] In: DINUCCI, Aldo (Org.). *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.

GOMPERZ, T. *Greek thinkers: a history of ancient philosophy I*. Trad. Magnus, L. Londres: Reed, 1964.

GRAF, F. Excluding the charming: the development of the Greek concept of Magic. In: MEYER, M; MIRECKI, P. *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, Brill, 1995.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Trad. Costa, J.R. São Paulo: Paulus, 1995.

HANSEN, J.A. Instituição retórica, técnica retórica, discurso. In: *Matraga – Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UERJ*, v. 20, n. 33, 2013.

LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Kury, M.G. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

LORAU, N. *Invenção de Atenas*. Trad. Valle, L. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MONTERO, S. *Deusas e adivinhas: mulher e adivinhação na Roma antiga*. Trad. Canabarro, N. São Paulo: Musa, 1998.

NIETZSCHE, F. *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, 2000.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragments, doxografia e comentários*. Trad. Souza, J.C. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

PÃES, C. L. M. Górgias: o ser e a linguagem. In: *Clássica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, p. 41-47, 1992.

PERNOT, L. *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain I*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1993.

PERNOT, L. *Rhetoric in Antiquity*. Trad. W. E. Higgins. Washington: Catholic University of America Press, 2005.

- PLATÃO. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Trad. Nunes, C. A. Belém: EDUFPA, 2007.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Souza, J.C. São Paulo: Editora 34, 2016.
- ROMEYER-DHERBEY, G. *Os sofistas*. Trad. Amado, J. Lisboa: Edições 70, 1986.
- ROMILLY, J. de. Gorgias et le pouvoir de la poésie. In: *The Journal of Hellenic Studies*, v. 93, 1973.
- ROMILLY, J. *Magic and rhetoric in ancient Greece*. Harvard, 1975.
- ROSTAGNI, A. Un nuovo capitolo della storia della retorica e della sofistica. In: *Studi italiani di filologia classica*, v. 2, n. 1, 1922.
- RUFINO, L. *Pedagogia das encruzilhadas*. Mórula Editorial, 2019.
- SALLES, L. L. B. M. *Górgias Leontino da Palavra como Phármakon*. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.
- SALLES, L. L. B. M. Sobre o phármakon na medicina e na filosofia do período clássico grego. In: *Revista Enunciação*, v. 3, n. 2, 2019.
- SCHIAPPA, E. Gorgias's Helen revisited. In: *Quarterly Journal of Speech*, v. 81, n. 3, 1995.
- SIMAS, L. A & RUFINO, L. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Mórula editorial, 2018.
- SIMPSON, P. P. Encomium Gorgiae ou Górgias versus Parmênides. In: *Revista Hypnos*, n. 26, 2011.

Górgias e Epicteto: defensores de Helena de Tróia?

Thatiane Santos Meneses¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.76.02>

1 Introdução

O presente trabalho visa fazer uma análise sobre a figura da mulher, tendo como referencial a obra *O Elogio de Helena* de Górgias e a *Diatribes* 1, 28, excertos 12-13 de Epicteto.

Antes de iniciarmos o debate, convém fazer alguns apontamentos breves sobre o sofista Górgias e sobre o estoico Epicteto:

De Górgias faz mister registrar o fato dele ser considerado por alguns pesquisadores, a exemplo de Giovanni Casertano, um dos mais importantes representantes do movimento filosófico denominado de “Os Sofistas”.

Pouco se sabe sobre a vida de Górgias. O registro confiável que se tem é o fato dele ser natural da cidade de Leontino, colônia grega da Sicília, e que foi discípulo de Empédocles. Outro fato sobre a vida desse sofista é que por volta dos anos 427 a.C. fizera uma viagem para Atenas a fim atuar como embaixador de Leontinos, tendo como missão convencer o governo ateniense a prestar assistência militar ao seu povo contra

¹ Advogada, Licenciada em Filosofia, Graduada em Letras Vernáculas pela Universidade Federal de Sergipe, Pós-graduada em Direito Civil e Processual Civil e em Ensino de Filosofia, Mestre em Filosofia, Doutoranda em Filosofia do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: thatianesm@hotmail.com

Siracusa. Pesquisadores afirmam que esta foi a primeira vez que Górgias chamou a atenção dos atenienses para seus discursos.

Górgias teria ganhado notoriedade por conta de sua técnica de argumentação e ensino. Há relatos de que ele era capaz de discursar sobre qualquer tema, tal afirmação pode ser comprovada por meio da leitura de algumas obras de Platão, a exemplo do *Mênon* (70b-c) e do *Górgias* (447-d).

Foram achados poucos escritos deixados por Górgias. Sabe-se que a ele são atribuídos seis textos: *Elogio de Helena*; *Defesa de Palamedes*, *Epitáfio*; *Tratado do Não-Ser*; *Discurso Pítico* e *Discurso Olímpico*. Do *Tratado do Não-Ser*, não fora localizado o texto original. Do *Epitáfio*, nos chegaram apenas fragmentos. Os dois discursos se perderam. Apenas o *Elogio de Helena* e a *Defesa de Palamedes* foram achados intactos. Estas duas últimas obras têm em comum dois fatos: primeiro, ambas são defesas jurídicas; segundo, ambas possuem como plano de fundo a Guerra de Tróia.

No *Elogio de Helena*, Górgias tem por objetivo demonstrar não só a inocência de Helena que, para ele, fora acusada injustamente de ser a causa da Guerra, mas também mostrar os erros de quem criticou Helena. O sofista elenca algumas hipóteses que poderiam ter levado Helena a se deixar seduzir por Paris e, em todos os cenários descritos, ela é mostrada como inocente.

Sobre Epicteto convém registrar que ele foi um dos grandes nomes do Estoicismo Imperial, entre os quais se incluem Sêneca, Musônio Rufo e Marco Aurélio. Filho de uma serva, recebeu um nome que era comumente dado a servos na Antiguidade e que “adquirido”. Epicteto foi aluno de Rufo, e depois de liberto ele começou a lecionar na Cidade Eterna e lá levava uma vida bem despojada.

Epicteto logo tornou-se filósofo-orador nas ruas de Roma (cf. *Diatribes* II.12.17-25), até ser expulso de lá e se mudar para Nicópolis. Um

dos temas mais recorrentes em suas Diatribes é, como nos conta Dinucci e Julien no *Encheiridion de Epicteto* (2021, p. 13), “relatos de maus tratos, pelos quais se opõe a liberdade interior à escravidão do corpo”. Seu reconhecimento entre os que viviam em seu tempo e também por aqueles que não conviveram com ele é inconteste. Há relatos, inclusive, de Marco Aurélio teria exaltado Epicteto diversas vezes, chegando a colocá-lo ao lado de nomes como Crisipo e Sócrates.

O estoico viveu na pobreza tanto em Roma quanto em Nicópolis, mas isso não o impedia de ajudar os mais necessitados. Conta-se que ao final da vida ele teria tomado uma serva para ajudá-lo a criar um menino que ele adotara, pois a criança iria ser exposta pelo pai que se encontrava em extrema miséria.

Apesar de pertencerem a correntes filosóficas distintas, demonstraremos que ambos os filósofos possuem uma visão parecida quando o assunto é Helena de Tróia.

2 Helena de Tróia e seus defensores?

A Guerra de Tróia foi um conflito entre gregos e troianos que durou cerca de dez anos. O motivo do conflito teria sido o sequestro de Helena, esposa do rei espartano Menelau, por Páris, príncipe de Troia. Então, o irmão de Menelau, Agamenon juntou suas tropas para invadir as muralhas de Troia e tentar resgatá-la. A guerra chegou ao fim depois que os troianos aceitaram o famoso presente de grego: um cavalo de madeira recheado de soldados inimigos que ficou conhecido como Cavalo de Troia. Os troianos perderam a guerra e Menelau levou Helena de volta para Esparta.

Segundo a literatura antiga, a Guerra de Troia começou na verdade por causa de uma birra entre os deuses do Olimpo. Éris, a deusa da discórdia, ofereceu um pomo de ouro a Hera, Afrodite e Atena. A mais

bela das três seria merecedora do objeto. Para decidir a questão, Zeus enviou as três a Páris, que escolheu Afrodite como a mais bela. Em troca, a deusa do amor fez com que Helena, a mulher mais bela do mundo, se apaixonasse por ele. Esse é um panorama geral da guerra.

A origem divina de Helena, a sua beleza, entre outros atributos podem ter sido a causa dela ter despertado os desejos passionais em tantos homens. Mas que culpa teria Helena nisso? A mulher não pode ser bela? Ser inteligente?

No *Elogio de Helena*, Górgias tem por objetivo demonstrar não só a inocência de Helena que, para ele, fora acusada injustamente de ser a causa da Guerra, mas também mostrar os erros de quem criticou Helena. O sofista elenca algumas hipóteses que poderiam ter levado Helena a se deixar seduzir por Paris e, em todos os cenários descritos, ela é mostrada como inocente.

É fato que nos idos do século V a.C. Górgias mal poderia imaginar o quão difícil seria ser mulher neste mundo. O sofrimento de Helena, retratado no *Elogio de Helena*, se torna bem atual nessa sociedade que tem se mostrado cada dia mais machista e opressora.

No parágrafo segundo Górgias já convida os leitores a respeitar Helena e aponta que tudo que foi feito contra ela está errado:

Cabe ao mesmo homem dizer também o que se deve, corretamente, e convencer do erro os que criticam Helena, mulher em relação à qual se fizeram uníssona e unânime tanto a crença que ouvem os poetas quanto a fama de seu nome, que se tornou memória de infortúnios. Eu desejo, ao oferecer pelo discurso uma explicação e ao revelar a verdade, suprimir a responsabilidade dela, que tem erradamente uma má reputação, e suprimir a ignorância, denunciando os que, enganados, criticam-na (Górgias, *Elogio de Helena*, 2).

No final do parágrafo quinto Górgias afirma ter sido justa a ida de Helena para Tróia. Por justo devemos entender que foi compreensível. Ele diz nos seguintes termos: “*irei expor as razões graças às quais foi justo*

ter ocorrido a ida de Helena para Tróia” (Górgias, *Elogio de Helena*, in Dinucci, 2017, p. 68).

Em seguida o leontino passa a exhibir os motivos pelos quais Helena não teve outra alternativa que não fosse a ida para Tróia e elenca três possíveis hipóteses que poderiam ter levado Helena a partir de Esparta com Páris para Tróia. Vejamos:

Pois ela fez o que fez ou pelos anseios da fortuna e pelas resoluções dos deuses e pelos decretos da necessidade ou agarrada à força ou seduzida pelas palavras ou capturada pela paixão. Se, pois, foi graças à primeira [razão], o responsável merece ser acusado. Pois é impossível se opor, pela diligência humana, ao desejo divino. Pois é por natureza não o mais forte ser detido pelo mais fraco, mas o mais fraco pelo mais forte ser comandado e conduzido. Por um lado, o mais forte comanda. Por outro, o mais fraco obedece. O divino é mais forte que o homem tanto pela força e pela sabedoria quanto pelas demais coisas. Pois se é necessário atribuir a responsabilidade à Fortuna e ao divino, nesse caso é necessário libertar Helena da ignomínia (Górgias, *Elogio de Helena*, 6).

Notem que nessa primeira hipótese levantada, Górgias não condena Helena, e sim Páris, uma vez que ele, sob influência do poder do divino, é que fez com que Helena aceitasse ir com ele para Tróia. E não há força que lute contra o divino.

No parágrafo seguinte Górgias já traz a segunda hipótese, que é a de que Helena pode ter sido levada à força. E aqui aproveitamos para registrar que essa segunda possibilidade levantada pelo leontino é uma das mais frequentes em nossa atualidade. Mulheres são obrigadas pela força de seu companheiro, seu superior hierárquico, um familiar, uma série de personagens que podem levar a mulher, vítima assim como Helena, a fazer coisas das quais certamente não queria, mas não consegue ir contra a força do opressor.

(7) Se foi arrebatada à força, ilegalmente submetida e injustamente tratada com insolência, é evidente que agiu ilegalmente quem tanto arrebatou quanto a tratou com insolência, [enquanto] ela, sendo tanto

raptada como ultrajada, teve má fortuna. Pois é o bárbaro que lançou mãos ao bárbaro empreendimento quem merece [a pena], tanto pelo discurso e pela lei quanto pela ação. Pelo discurso, encontrar-se-á [condenado] pela responsabilidade. Pela lei, à perda de direitos. Pela ação, ao pagamento de uma multa. Ao ter sido submetida à força, privada da pátria e afastada dos amigos, como não, com razão, ela antes inspiraria piedade que difamação? Pois ele fez coisas terríveis, ela sofreu a ação. É justo ter piedade dela e a ele odiar (Górgias, *Elogio de Helena*, 7).

Nesta última alternativa, que também é muito comum em nossos dias, as mulheres são levadas a erro pelo discurso daquele que virá a ser seu algoz. Isso é bastante comum nos casos de violência doméstica, em que as mulheres acreditam no discurso de seus companheiros, discurso este carregado de emoções que mexem sobremaneira com o interior da ouvinte. Como Górgias diz, as palavras afetam a alma:

(8) Se o discurso a persuadiu e sua alma enganou, não é difícil, quanto a isso, defendê-la e, assim, liberá-la da responsabilidade. O discurso é um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera. É possível, pois, pelas palavras, tanto o medo acalmar e a dor afastar quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar. Que assim são essas coisas, mostrarei.

(9) É necessário também mostrar, pela opinião, aos ouvintes. Considero e designo toda poesia discurso metrificado. Um estremeamento de medo repleto de espanto, uma compaixão que provoca lágrimas abundantes, um sentimento de nostalgia entra no espírito dos que a ouvem. A alma é afetada — uma afecção que lhe é própria —, através das palavras, pelos sucessos e insucessos que concernem a outras coisas e outros seres animados. Mas passemos de um a outro discurso.

(10) Pois os mágicos e sedutores cantos, através das palavras, inspirados pelos Deuses, produzem prazer afastando a dor. Pois o poder do mágico canto, que nasce com a opinião da alma, encanta-a, persuade-a e modifica-a por fascinação. Duas artes são descobertas: a fascinação e a magia, que são os erros da mente e os enganamentos da opinião.

(11) Quantos persuadiram e persuadem outros tantos a propósito de outras tantas coisas forjando um falso discurso! [...] (Górgias, *Elogio de Helena*, 7-11).

Mais adiante o sofista aduz: “(15) E que se diga: se foi convencida pelo discurso, não foi injusta, mas foi desafortunada”.

Sobre as emoções, é preciso destacar que elas podem ser de toda ordem, podem despertar a paixão e também o medo. O medo do que poderá ser feito caso a pessoa não faça aquilo que o seu opressor está ordenando. E sobre este ponto Górgias aduz que “(17) A partir disso, alguns que veem coisas terríveis perdem, neste preciso momento, a presença de espírito, de modo que o medo extingue e expulsa a reflexão”.

Observem que em todos cenários, Górgias descreve Helena como inocente, ao contrário do que muitos defendiam à época.

Neste mesmo sentido, Epicteto, defende na *Diatribes* 1, 28, excertos 12-13 que Helena também não merece ser culpada pela Guerra de Tróia, uma vez que a declaração de guerra não foi uma escolha sua, afinal de contas:

A Ilíada nada é senão a representação e o uso das representações. Pareceu bom a Alexandre abduzir a mulher de Menelau. Pareceu bom a Helena seguir Alexandre.

Desse modo, se parecesse a Menelau um ganho ser privado de tal mulher, o que aconteceria? Perder-se-ia não só a Ilíada, mas também a Odisseia (Górgias, *Elogio de Helena*, 12-13).

O que Epicteto está querendo demonstrar é que a escolha para a deflagração da Guerra de Tróia se deu por escolha de Menelau e não de Helena. Corroborando com a tese constante no *Encheirídon* 5b, onde estoico defende que aquele que não possui educação coloca a culpa nos outros pelas coisas que ele próprio fez de errado, exatamente como Menelau fez com Helena.

Além disso, Helena fugiu com Paris por acreditar estar fazendo algo certo e bom para ela; Helena acreditou que estava fazendo a escolha certa. E não devemos culpar Helena por isso, pois se houve um erro em sua escolha, é possível que ela tenha optado por acompanhar Paris com

base em uma aceção falsa que no momento lhe pareceu ser verdadeira, ou seja, ela pode ter acreditado que estaria fazendo algo de bom para ela.

Mais adiante, no excerto 22-23, o estoico defende que:

[...] Alexandre, como dizem, deu um passo em falso quando os gregos atacaram e pilharam Tróia e seus irmãos pereceram? (23) De modo algum. Pois ninguém dá um passo em falso por obra de outrem: essa é a destruição dos ninhos das cegonhas. Mas o passo em falso <ocorreu> quando aniquilou <seu carácter> digno, leal, hospitaleiro, harmônico (Epicteto, *Diatribes* 1.28.22-23)

Neste mesmo sentido, vemos, no *Encheirídon* 1.1, que Epicteto defende a ideia de que aquilo que não é decorrente da ação de uma pessoa não pode ser considerado como de sua responsabilidade, pois apenas “nossos juízos, o impulso, o desejo, a repulsa” são tidos como encargo dela.

O fato é que a grande maioria da sociedade até hoje enxerga Helena como a “causadora da guerra”. Quando se fala em Helena de Tróia, a primeira coisa que vem à mente de muitos é a de que ela foi o motivo da famosa Guerra de Tróia e, por consequência, a responsável pela morte de muitas pessoas.

É fato que nos idos do século V a.C. Górgias mal poderia imaginar o quão difícil seria ser mulher neste mundo. O sofrimento de Helena, retratado no *Elogio de Helena*, se torna bem atual nessa sociedade que tem se mostrado cada dia, mais machista e opressora. O mesmo poderíamos falar de Epicteto.

Mas não é preciso nem ir muito longe para percebermos isso. Frequentemente nos deparamos com notícias de diversos crimes contra a mulher, dentre eles, o mais recorrente é o estupro e o feminicídio, e após cada veiculação de fatos como estes, o primeiro comentário que ressoa é: “foi culpa dela”. Mas devemos nos perguntar: Onde estão as políticas

públicas? Quais as responsabilidades dos governos federal, estadual e municipal nesse cenário de violação dos direitos das mulheres?

Quantas mulheres até hoje não são consideradas culpadas por atos praticados por homens? Milhares! Quero dizer com isso que as mulheres, sob quaisquer circunstâncias são inocentes? Não. Mas sim, que é preciso haver uma mudança urgente na cultura da criminalização da mulher que, ao contrário do que fez Górgias e Epicteto com Helena, sempre vê a mulher como culpada de todas as circunstâncias.

Há pouco tempo tivemos a caso da criança que foi estuprada e decidiu pelo aborto legal, e o que mais se viu, principalmente nas redes sociais, foram críticas à decisão da criança. Muitas pessoas ditas como religiosas, condenaram o direito da criança de interromper uma gestação que além de ser indesejada, lhe traria danos irreparáveis para sua saúde física e mental. Dias depois o assunto volta à tona, mais um caso de estupro foi veiculado pela mídia. Neste caso, a mulher que fora estuprada decidiu entregar o bebê para adoção e fora igualmente julgada pela sua decisão.

Esses dois casos nos mostram que a mulher não tem direito de escolha, não tem direito a sua própria dignidade, e a prova disso está nos constantes linchamentos gratuitos pelos quais todas as mulheres passam dia após dia e de forma mais contundente nas redes sociais, tornando assim a vida da mulher cada vez mais difícil. Chegamos por vezes a pensar que nada mudou dos gregos antigos para cá.

Podemos citar também o caso de Mariana Ferrer, que além da violência sofrida no momento do crime, sofreu outra quando da audiência em que a mesma foi ouvida sobre o caso do estupro, mostra de forma clara o machismo e a cultura do estupro que foi instalada no mundo, como uma forma de tentar naturalizar esse crime tão brutal. E não só isso, reforçar a ideia de que a culpa é sempre da mulher, que deixa o lugar de vítima e passa a ser protagonista do delito.

Giovana Rossi, na apresentação de seu livro “A Culpabilização da Vítima no Crime de Estupro: Os Estereótipos de Gênero e o Mito da Imparcialidade Jurídica” define bem essa situação. Ela diz:

A presente obra pretende analisar o crime de estupro sob a perspectiva de gênero, destacando-o como produto das relações sociais desiguais entre homens e mulheres. Objetiva-se, principalmente, verificar se, ao julgar processos envolvendo esse delito, os magistrados analisam de forma imparcial o fato em si ou se também se reproduzem preconceitos e discriminações, em especial em relação à mulher, que reforçam as desigualdades de gênero e naturalizam ou até mesmo justificam a violência sexual.

O flagelo de mulheres, o linchamento gratuito nas redes sociais, a “criminalização” do feminismo, especialmente pelos ditos religiosos, entre tantos outros fatos, vem tornando a vida da mulher cada vez mais difícil.

3 Considerações finais

Ao propormos esse recuo até a Antiguidade, mais concretamente até a Grécia Antiga, pretendíamos contrapor o estatuto social da mulher ateniense a uma perspectiva valorizadora da mulher contida na visão de Górgias.

O comportamento ideal que era esperado da mulher, àquela época, era de recato, castidade, simplicidade, ou seja, qualidades que eram consideradas como o código da boa educação feminina e que, na verdade, não era mais do que a ideia grega de temperança.

Nesse sentido, a principal virtude da mulher era prestar obediência àquele que detinha o poder sobre si — seja ele o pai, marido ou qualquer outro homem que estivesse autorizado legalmente a substituí-los. Assim como um escravo devia obediência ao seu senhor, a

mulher devia obediência à figura masculina e dele deveria depender a sua condição.

Além da obediência irrestrita, a mulher grega também deveria cultivar a descrição e a moderação, afastando-a, dessa forma, da realidade social e política na qual estava inserida. Assim como estrangeiros e escravos, a mulher não pertencia ao grupo daqueles que recebiam a cidadania grega. Não estando ligada de maneira alguma à seara pública, à mulher apenas estava permitida a esfera do privado. E a essa condição deveria permanecer.

Dentro desse cenário, nada ligava a mulher à política ou a qualquer resquício de cidadania. De acordo com Ana Lúcia Curado (2008, p. 284), “a cultura grega tinha o silêncio como uma das principais qualidades da mulher, ao lado da beleza, da castidade, do pudor e da submissão”. O silêncio da palavra e o silêncio dado pelo afastamento da ação política, portanto, definiam em traços claros e cruéis o retrato da mulher nesta época clássica.

No entanto, se é um fato que a sociedade grega é considerada muitas vezes uma sociedade machista, por neutralizar a presença da mulher e a afastar em tudo do exercício da sua cidadania, não tendo por isso quaisquer direitos cívicos, também é verdade que o legado filosófico de que hoje dispomos, nos permite observar que a misoginia — características de clássicos gregos como Aristóteles, Eurípedes e Aristófanes — foi também combatida por uma visão mais favorável e justa à mulher, tal qual a de Górgias, trazida aqui no presente trabalho.

Hoje, ao estarmos na posição de observadores e também de atores da história, cabe-nos entender a importância desse caminho de leve conscientização acerca do papel fundamental da mulher dentro de uma sociedade e percebermos que visões misóginas e preconceituosas, apesar de fazerem parte do que fomos e ainda somos, não deverão compor aquilo que queremos ser.

Esperamos que após a leitura do presente trabalho tenhamos conseguido levar os leitores a pensar um pouco como Górgias e Epicteto. Que possamos tirar a venda dos olhos, enxergarmos e combatermos aqueles que ainda propagam discursos reacionários e promovedores de situações vexatórias pelas quais as mulheres passam diariamente. Que quebre os elos dessas correntes ultrapassadas que nos prendem a visões machistas e cada vez mais a população entenda o quão difícil é ser mulher, o quão difícil é e sempre foi, lutar contra a misoginia e o sistema patriarcal.

Referências

CURADO, Ana Lúcia. *A civilização grega*. Trad. José Saramago. Lisboa: Edições 70, 2007.

DINUCCI, Aldo. *As Diatribes de Epicteto*, livro I. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

DINUCCI, Aldo; ALFREDO, Julien. Epicteto, Diatribe 1.28 — Porque é preciso não se irritar com os seres humanos, e quais são as coisas pequenas e grandes entre eles. In: *Revista Dialektiké*, v. 2, n. 3, 2016. Disponível em: <https://www2.ifrn.edu.br/ojs/index.php/dialektike/article/view/4158>. Acesso em: 24 mai. 2022.

DINUCCI, Aldo; ALFREDO, Julien. *Górgias de Leontinos*. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.

DINUCCI, Aldo; ALFREDO, Julien. *O Encheirídon de Epicteto*. Aracaju: Infographics, 2021.

GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. 2 ed. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

MARQUES, Marcelo P. (Org). *Filosofia dos Sofistas: Hegel, Capizzi, Versényi, Sidgwick*. Trad. Verlaine de Freitas et al. São Paulo: Paulus, 2017.

Górgias e Epicteto: defensores de Helena de Tróia?

RESENDE, Marcus. *A retórica política do cosmo social*. Aracaju: Infographics, 2019.

ROMILLY, Jacqueline de. *Os grandes sofistas da Atenas de Péricles*. Trad. Osório Silva Barbosa Sobrinho. São Paulo: Octavo, 2017.

UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

A construção do universo estoico

Joelson Nascimento¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.76.03>

1 A origem dos elementos e o espaço vazio

Deus é um e o mesmo que Razão, Destino e Zeus; Ele também é chamado por muitos outros nomes. No começo ele estava por si mesmo; Ele transformou toda a substância através do ar em água, e assim como nas gerações animais a semente tem um veículo úmido, na umidade cósmica Deus, que é a razão seminal do Universo, fica na umidade como agente, adaptando a matéria a si mesma tendo em vista o próximo estágio da criação. Logo após, ele criou primeiro os quatro elementos: fogo, água, ar, terra².

Deus, Razão, Fogo artífice, Fogo primordial, Destino³. Diferentes expressões correspondentes a manifestações distintas de uma mesma força criadora que gera a partir de si mesmo. É a unidade que, assim como

¹ Doutor em Filosofia pela UFBA; Professor efetivo de Filosofia do Instituto Federal de Sergipe; Pesquisador do Viva Vox (Grupo de Pesquisa em Filosofia Clássica da Universidade Federal de Sergipe) e do GPSET (Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Sociedade e Políticas públicas do Instituto Federal de Sergipe). E-mail: joelson.sant@hotmail.com

² Ἐν τ᾽ εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία: πολλὰς τ᾽ ἑτέρας ὀνομασίας προσονομάζεσθαι. κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ: καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦκόσμου, τοιόνδ' ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἐξῆς γένεσιν: εἴτ' ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν. D. L., VII.135-6 (SVF I, 102). Trad. R.D. Hicks. Minha versão do Inglês.

³ Conforme Ário Dídimos em Eusebio 'Praep. evang.' XV, 15, p. 817, 6 (SVF II, 528), o *Kosmos* também é chamado Zeus, pois é uma causa de vida para nós. Como governa tudo inviolável desde a eternidade com uma concatenação de razões, também é chamado de Destino (*eimarmene*), porque nada lhe escapa despercebido; e *pronoia* porque cada um administra para que seja rentável.

um ser vivo, serve-se do úmido, mas diferentemente, transita eternamente entre multiplicidade e unidade.

Enquanto unidade, o Fogo artífice traz consigo os princípios ativo (*to poion*) e passivo (*to paschon*)⁴. São princípios imperecíveis, corpóreos e sem forma⁵, fundamentais tanto para cosmogonia como para a cosmologia estoica⁶. A partir deles, a divindade, que é fogo em estado puro, transforma parte de si em ar. Em seguida, parte do ar torna-se água, garantindo, dessa forma, a umidade cósmica necessária para que ele se desenvolva: semelhante a um esperma que fecunda um óvulo, ele se

⁴ De acordo com Harner, *A teoria do Pneuma de Crisipo*, p. 100, esse par de princípios acaba por contradizer o monismo que caracteriza a filosofia estoica. Se ela é monista, como entender a interação de mais de um princípio, a qual culmina na dualidade dos corpos? Isso torna-se objeto de difícil elucidação, visto que o monismo estoico requer uma substância primeira única. Todavia, a mudança que é necessária para a criação do *Kosmos* requer um jogo de forças opostas, que só é possível, é claro, a partir de duas substâncias corpóreas. A esse respeito, ver também Aécio 'Plac.' I, 5, 1, Dox. Gr. P. 291. (SVF II, 530). Filo Alexandrino 'De migrat. Abrah.' § 180, Vol. II, p. 303, 18 Wendl (SVF II, 532).

⁵ Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχάς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιοι οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ αἰῖδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κιτιεύς ἐν τῷ Περὶ οὐσίας, Κλεάνθης δ' ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀτόμων, Χρῦσιππος δ' ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν πρὸς τῷ τέλει, Ἀρχέδημος δ' ἐν τῷ Περὶ στοιχείων καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ δευτέρῳ τοῦ Φυσικοῦ λόγου. διαφέρειν δὲ φασιν ἀρχάς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθειρεσθαι. ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχάς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι. D.L. VII.134.10 (SVF II, 300). Conforme Boeri e Salles, *Os Filósofos estoicos: Ontologia, Lógica, Física e Ética*, existem outras leituras que assumem o caráter corpóreo dos princípios: "ἀσωμάτους e σωματά levantam não só dificuldades filológicas — é provável que seja uma antecipação de ἀμόρφους, dito também dos princípios -, mas também dificuldades de peso. A leitura de von Arnim (ἀσωμάτους, seguida por Edlstein-Kidd 1972: 40, Tood 1978: 139-143 e Christensen 1962:11) vão de encontro à maior parte dos testemunhos que informam que, para os estoicos, só é causa aquilo cuja natureza é de caráter corpóreo, e Deus (o princípio ativo) sem dúvida é causa". Nos fragmentos encontrados em Long e Sedley, por exemplo, é encontrado o termo σωματά: [...] διαφέρειν δὲ φασιν ἀρχάς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθειρεσθαι. ἀλλὰ καὶ σωματά εἶναι τὰς ἀρχάς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι. Por ser um problema que não interfere no objeto de nossa pesquisa e pela relação causal que deve existir entre as partes, manteremos o termo σωματά.

⁶ Harner, Paul. *A teoria do Pneuma de Crisipo*, p. 99-100, trad. minha do Inglês.

fecunda na água mantendo-se em repouso no úmido⁷, tendo a seu redor o espaço vazio (*κενον*)⁸.

Fora do mundo se difunde o vazio infinito, que é incorpóreo. Por incorpóreo entende-se aquilo que, embora possa ser ocupado pelo corpo, não é assim ocupado. O mundo não tem espaço vazio dentro dele, mas forma um todo unido. Este é um resultado necessário da simpatia e tensão que une as coisas no céu e na terra⁹.

O vazio é uma realidade incorpórea e intangível, desprovida de qualquer figura geométrica; nem passivo nem ativo; infinito, ilimitado e capaz de receber todos os corpos. Apesar de haver uma concordância sobre sua existência, podemos encontrar no *Placita*, de Aécio, sobre Possidônio, no capítulo intitulado *O que está fora do cosmos, se há vazio* (*ei esti kenon ektos tou kosmou*), que, apesar de Possidônio estar de acordo com a doutrina estoica antiga a qual defende a subsistência do vazio fora do *Kosmos*, esse vazio não é ilimitado nem infinito. Ele possui o mesmo tamanho do lugar ocupado pelo *Kosmos* no momento em que se expande na conflagração universal (Boechat, 2020, p. 1-8):

Para Possidônio, o vazio extra cósmico está definitivamente limitado ao espaço finito maior que o *Kosmos*, que o envolve e o abrange, dando espaço ao corpo cósmico durante a conflagração. Além disso, tornou a teoria estoica do vazio em consonância com a do ‘lugar’. O vazio

⁷ Acontece que a passagem αὐτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ mostra que ar e água surgem antes da criação dos elementos fenomênicos fogo, ar, água e terra. Temos de considerar, então, que no estágio inicial do *Kosmos*, ar e água são qualidades intrínsecas ao próprio Fogo artífice, ou seja, são expressões do *to poion* e o *to paschon*, sem os quais não existiriam as condições necessárias para que a divindade repouse como uma semente garantidora de uma nova geração cósmica.

⁸ (SVF I, 95); (SVF II, 528); (SVF II, 535). Trad. Roberto Radice. Minha versão do Italiano.

⁹ ἔξωθεν δ' σωματόςυτοῦ περιεχυμένονεῖναι τὸ κενὸν ἄπειρον, ὅπερ ἀσώματων εἶναι: ἀσώματων δὲ τὸ οἶόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ σωμάτων οὐκατεχόμενον: ἐν δὲτῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἠνωσθαι αὐτόν: τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν[...] D.L VII, 140. Ver também Cleomedes, *Teoria Cíclica*. I, 1, p. 5 Asse. (SVF II, 541).

finito é um aspecto inseparável (ou ontologicamente derivado) de uma realidade corpórea (ou seja, o *Kosmos*) (Boechat, 2020, p. 1-8).

O espaço vazio não é infinito, mas possui um tamanho que fornece ao *Kosmos* a capacidade para se expandir durante a *ekpyrosis*. Sua existência não é corpórea, pois a existência de um ser corpóreo deve necessariamente excluir a existência do Vazio. É neste momento que surge o conceito de lugar (*chora*), ou seja, “o que é ocupado inteiramente por um ser, ou também é o que é capaz de ser ocupado por um ser e o que é ocupado integralmente seja por qualquer ser, seja por vários seres”¹⁰. O Lugar é igual (*eksisazomenon*) ao ser que o ocupa (*katechonti*)¹¹, o que faz os estoicos o entenderem como “um intervalo preenchido que pode ser constituído tanto por um corpo quanto por outro” (BREHIER, 2012, p. 36). Ele é um ponto de transição (*metabasi*) onde vários corpos agem. Logo, o Vazio, é “a ausência de corpo”, ou “o intervalo privado de corpo”¹².

O processo de geração do *Kosmos* inicia com a criação dos elementos (*stoicheia*) fenomênicos. O primeiro deles a surgir é o fogo, que por um processo de condensação transforma parte de si em ar. Através do mesmo processo, parte do ar torna-se água, e também por condensação, parte da água torna-se terra¹³. São elementos possuidores de qualidades como calor, frio, secura e umidade que, a partir de suas relações, produzem outras configurações mais¹⁴.

¹⁰ Estobeu, *Ecl. I. P. 161, 8 (SVF II 39, 162)*. In Brehier, *A teoria dos incorpórais no estoicismo antigo*, p. 36.

¹¹ S.E., *Adv. Math. X 3 (SVF II 16, 205)*, in Brehier, *A teoria dos incorpórais no estoicismo antigo*, p. 36.

¹² Aécio, *Plac. I, 20, 1 (SVF II 163, 15)*; S.E., *Adv. Math. X 3,11, 19*, in Brehier, *A teoria dos incorpórais no estoicismo antigo*, p. 41.

¹³ Estobeu, *Ecl. I, p. 129, 1 W. (SVF II, 413)*. Trad. Roberto Radice.

¹⁴ Para Brehier, *A teoria do incorpórais no estoicismo antigo*, p. 22, por mais que se fale sobre as situações diversas existentes no *Kosmos*, em momento algum há um afastamento em relação ao elemento primordial, o fogo. No entanto, essa ligação não se configura como relação de causa e efeito entre dois seres. O que há é uma relação entre atividade e passividade a qual provoca modificações e aspectos distintos do *Kosmos*.

Conforme Crisipo, os elementos fenomênicos podem ser entendidos de três maneiras: (i) como fogo, porque ar, água e terra são frutos de sua transformação e nele se dissolvem; (ii) como os quatro elementos que formam todos os compostos encontrados na Terra, vivos ou não, a exemplo dos seres formados por dois elementos, como a Lua, formado por Fogo e Ar, e aqueles formados por um só elemento, como o Sol; (iii) como *Logos* inerente ao *Kosmos*¹⁵. Durante a *ekpyrosis*, acontece a dissolução e a fluidificação da terra com sua efusão na água; em segundo lugar, há o derramamento de água no ar e, em terceiro, o do ar no fogo:

Porque tal é a natureza do *Kosmos*, e foi e será, e não é possível que os eventos venham de outra forma que não sejam agora. E não só os humanos e outros animais na terra compartilham este ciclo e esta transformação, mas também as <coisas> divinas. E, por Zeus, até os quatro elementos sobem e descem, transformando-se. Da terra vem a água; da água, do ar, que novamente se torna éter, e essas mesmas transformações <ocorrem também> de cima para baixo¹⁶.

2 Os três sentidos do termo *pyr*

O termo Fogo (*pyr*) transita na cosmogonia estoica como criador e modelador do mundo assim como atividade fenomênica da *physis*:

Zenão afirma que o sol, a lua e cada uma das outras estrelas é um ser cognitivo, sábio e ígneo que cria o fogo. Pois existem dois tipos de fogo. O fogo não artífice (*atechnon*), que transforma em si o que o alimenta; e o fogo artífice (*technon*) causando crescimento e preservação, tal como

¹⁵ Estobeu *Ecl.* I, (SVF II, 413).

¹⁶ τι τοιαύτη ἡ τοῦ κόσμου φύσις καὶ ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται καὶ οὐχ οἷόν τε ἄλλως γίνεσθαι τὰ γινόμενα ἢ ὡς νῦν ἔχει· καὶ ὅτι ταύτης τῆς τροπῆς καὶ τῆς μεταβολῆς οὐ μόνον οἱ ἄνθρωποι μετελήφασιν καὶ τᾶλλα ζῷα τὰ ἐπὶ γῆς, ἀλλὰ καὶ τὰ θεῖα, καὶ νῆ Δ' αὐτὰ τὰ τέτταρα στοιχεῖα ἄνω καὶ κάτω τρέπεται καὶ μεταβάλλει καὶ γῆ τε ὕδωρ γίνεται καὶ ὕδωρ αἴθρ, οὗτος δὲ πάλιν εἰς αἰθέρα μεταβάλλει, καὶ ὁ αὐτὸς τρόπος τῆς μεταβολῆς ἄνωθεν κάτω. Musonio Rufo, *Fragmento* 42. Trad. Aldo Dinucci.

existe nas plantas e nos animais onde há *psyche* e *physis* respectivamente. Tal é o fogo o qual constitui a substância das estrelas¹⁷.

Zenão fala de dois tipos de fogos, todavia, podemos afirmar, sem interferir em seu plano conceitual, a existência de três: (i) o Fogo originário: o fogo puro, princípio ativo, imperecível, fundamental para a criação dos elementos, o substrato que se mantém em repouso enquanto semente nas estruturas cósmicas até a sua qualificação total na *ekpyrosis*; (ii) O que em seus movimentos preserva e desenvolve os corpos, quer dizer, o Fogo enquanto elemento encontrado no *pneuma*¹⁸; (iii) o fogo prometeico, aquele responsável por uma transformação mais abrupta da realidade. Essa divisão está disposta a partir de um grau de densidade, indicando um movimento cosmológico que vai do ser mais rarefeito ao mais denso.

Cícero nos fornece uma importante imagem do papel do fogo para o *Kosmos*:

Pois é assim que todas as coisas que são nutridas e que crescem contêm em si mesmas o poder do calor, sem o qual nem poderia nem crescer, pois tudo que é quente e ígneo é atingido e atuado por seu movimento; mas o que se nutre e cresce usa um movimento certo e uniforme; que, enquanto permanece em nós, permanece o sentido e a vida, mas quando o calor se esfria e se extingue nos matamos e nos extinguimos. [...] Portanto, tudo o que vive, seja animal ou produzido pela terra, vive por causa do calor encerrado nele, do qual deve ser entendido que é da natureza do calor ter em si uma força vital em todo o mundo. E veremos isso mais facilmente em todo esse tipo de fogo, que passa por tudo de maneira mais detalhada. Portanto, todas as partes do mundo (especialmente as maiores) são suportadas pelo calor. Isso pode ser visto

¹⁷ <Ζήνων> τὸν ἡλιὸν φησι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον ἕκαστον εἶναι νοερόν καὶ φρόνιμον, πύρινον <δὲ> πυρὸς τεχνικοῦ. δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικὸν αὐξητικὸν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζῴοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχὴ τοιοῦτου δὴ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρον οὐσίαν. Estobeu, *Ecl.* I, 25, 3, p. 213, 15 W.

¹⁸ Δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὃδ' βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές. A natureza, na visão deles, é um fogo artisticamente em seu caminho para criar; o que é equivalente a um sopro ardente, criativo ou modelador. D.L VII, 156.

pela primeira vez na natureza terrena. [...] E que o calor também se mistura com a água, o próprio líquido da água primeiro declara e funde, que não congelaria no frio nem congelaria na neve e na geada, a menos que o mesmo derretido e espalhado pelo calor misto; [...] ele, de fato, está misturado com muito calor: pois ele mesmo surge da respiração da água; pois seu ar deve ser considerado como uma espécie de vapor. [...] Disto se conclui que, como todas as partes do mundo são sustentadas pelo calor, o próprio mundo também é preservado de natureza semelhante e igual para tanto tempo, e tanto mais porque se deve entender que é quente e ígneo, de modo que se funde em toda a natureza, de modo que nele reside o poder da procriação e a causa da procriação, de onde ambos seres vivos e aqueles cuja descendência contém a terra, e que é necessário nascer e crescer.

Para Cícero, o calor é o movimento gerado por todas as coisas no *Kosmos*, funcionando, nos seres animais e vegetais, como força vital. É o princípio de conservação dos corpos e o que sustém o desenvolvimento do mundo. Sem ele, o *Kosmos* se desintegraria. Isso faz do universo estoico um ser vivo, pulsante e com uma alma em constante movimento. E quanto mais ígneos e rarefeitos forem os corpos, mais próximos estão do que poderíamos chamar de ‘seres divinos’, assim como os astros, gerados a partir da “parte mais móvel e mais pura do éter”¹⁹, o que harmoniza com a posição de Crisipo de que a Lua é formada pelos

¹⁹ Sic enim res se habet, ut omnia, quae alantur et quae crescant, contineant in se vim caloris, sine qua neque ali possent nec crescere. nam omne quod est calidum et igneum cietur et agitur motu suo; quod autem alitur et crescit motu quodam utitur certo et aequabili; qui quam diu remanet in nobis, tam diu sensus et vita remanet, refrigerato autem et extincto calore occidimus ipsi et extinguimur ... Omne igitur, quod vivit, sive animal, sive terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem, ex quo intellegi debet eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem. Atque id facilius cernemus toto genere hoc ígneo, quod tranat omnia subtilius explicato. Omnes igitur partes mundi (tangam autem maximas) calore fultae sustinentur. Quod primum in terrena natura perspici potest ... Atque aquae etiam admixtum esse calorem primum ipse liquor aquae declarat et fusio, quae neque congelaret frigoribus neque nive pruinaque concreceret, nisi eadem se admixto calore liquefacta et dilapsa diffunderet; ...ille vero et multo quidem calore admixtus est: ipse enim oritur ex respiratione aquarum; earum enim quasi vapor quidam aer habendus est ... Ex quo concluditur, cum omnes mundi partes sustineantur calore, mundum etiam ipsum simili parique natura in tanta diuturnitate servari, eoque magis, quod intellegi debet calidum illud atque igneum ita in omni fusum esse natura, ut in eo insit procreandi vis et causa gignendi, a quo et animantia omnia et ea, quorum stirpes terra continentur, et nasci sit necesse et ulescere. Cícero, *De Natura Deorum*, XV. 39. Trad. H. Rackham.

elementos fogo e ar, e o Sol unicamente pelo fogo — elementos mais rarefeitos²⁰. Já a parte ‘menos pura’ do éter, assim é definida porque, ao chegar nas regiões mais inferiores, ela é misturada aos elementos água e terra. Como os astros possuem uma natureza ‘não misturada’, tornam-se seres animados²¹: “sendo o fogo do Sol semelhante àqueles fogos que estão nos corpos dos seres animados, é necessário que o sol também seja um ser animado, e sem dúvida os demais astros que nascem no fogo celeste que se nomeia éter ou céu”²². Tudo isso, nos diz Aécio, traz o entendimento de ser o Deus estoico um fogo modelador, o qual procede com inteligência e método:

Os estoicos declaram que Deus é uma entidade cognitiva, que é um fogo artífice, que procede metodicamente à gênese do *Kosmos*, que inclui em si todas as razões seminais em harmonia com as quais cada coisa ocorre como está destinado a acontecer. Que é um *pneuma* que permeia todo o *Kosmos*, mudando seu nome de acordo com as diversificações do material pelo qual é feito. O *Kosmos*, as estrelas, a terra e a mente são deuses. Mais elevados do que todos, no éter²³.

²⁰ Estobeu *Ecl. I*, (*SVF II*, 413).

²¹ ὕψ' Ἡρακλείτου" καὶ γὰρ οὗτος οὕτως εἶπεν' αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη, τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξιῶν εἶναι συνέσεως αἰτίαν' τὸ γὰρ τῆς αὐγῆς ὄνομα τοῦτ' ἐνδείκνυται, καὶ βελτιονὰ γε δόξαν ταύτην εἶναι νομιστέον, ἐννοήσαντας καὶ τοὺς ἀστέρας αὐγοειδεῖς τε ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας ἄκραν σύνεσιν ἰο ἔχειν' εἰ γὰρ μὴ τις αὐτοῖς ὑπάρχειν τοῦτο φαίη, δόξει τῆς τῶν θεῶν ὑπεροχῆς ἀνάισθητος εἶναι. Heráclito, assim dizia: a alma mais sábia é um raio de luz seco; sendo, por sua vez, a opinião de que a secura é a causa do entendimento inteligente. O nome 'raio de luz' na verdade mostra exatamente isso, e devemos legitimar essa opinião como a melhor, criando o conceito de que as estrelas têm natureza e são uma fonte de luz e juntas são secas e dotadas de extrema inteligência. De fato, se alguém afirmar que isso não lhes pertence, eles pareceriam inconscientes da excelência dos deuses. Galeno, *De morib. anim.* 5, IV, p. 786 K (*SVF II*, 788). Trad. Roberto Radice.

²² Cícero, *De Natura Deorum*, XV.41.

²³ οἱ <Στωικοί> νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου, ἐμπεριελθὸς πάντας τοὺς σπερματικούς λόγους καθ' οὓς ἅπαντα καθ' εἰμαρμένην γίνεται, καὶ πνεῦμα μὲν ἐνδιῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον * διὰ ὅλης τῆς ὕλης, δι' ἧς κευῶρηκε, παραλλάξαν*. θεοὺς δὲ καὶ τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ τὴν ἦν ἀνωτάτω δὲ πάντων νοῦν ἐναιθέριον εἶναι θεόν. Aécio, *Plac.* I, 7, 33. 1.7-33. (*SVF II*, 1027).

3 A formação dos corpos (movimentos pneumáticos)

Após a criação dos quatro elementos, o processo continua com a união entre fogo e ar em um composto ativo conhecido por *pneuma*²⁴; o segundo, um composto passivo formado por água e terra conhecido por matéria (*hile*)²⁵.

²⁴ Conforme Harger, *A teoria do Pneuma de Crisipo*, p. 103, Crisipo também identifica o *pneuma* com princípio ativo e conserva a ideia de que ele é misturado com a matéria, entretanto, rejeita a tese de que o *pneuma* seja uma mistura de fogo e ar, mas: “ele supõe que toda a natureza é unida pelo *pneuma* que a permeia e pelo qual o mundo é mantido junto e tornado coerente e interconectado” (Alexandre de Afrodísias, *Da Mistura*, 216, 14, trad. S. Sambursky, *O Mundo Físico dos Gregos*, p. 134. Citado por Hager, p. 104).

²⁵ Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ αἰῶδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. Τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο ἡνῶν μὲν ὁ Κιτιεύς ἐν τῷ Περὶ οὐσίας, Κλεάνθης δ' ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀτόμων, Χρύσιππος δ' ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν πρὸς τῷ τέλει, Ἀρχέδημος δ' ἐν τῷ Περὶ στοιχείων καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ δευτέρῳ τοῦ Φυσικοῦ λόγου. Eles asseguram que há dois princípios no universo, o ativo e o passivo. O princípio passivo é a substância sem qualidade, isto é, matéria, enquanto o ativo é a razão inerente na matéria, que é Deus. Porque ele é eterno e é o artífice de cada uma das várias coisas em toda a extensão da matéria. Essa doutrina é exposta por Zenão em seu tratado *Sobre a existência*, Cleantes em seu trabalho *Sobre os átomos*, Crisipo no primeiro livro de sua *Física*, Arquedemos em seu tratado *Sobre os Elementos* e Possidônio em seu segundo livro da sua *Exposição Física*: D.L VII.134-5. Trad. de R.D. Dicks. Neste fragmento, D.L. nos transmite uma ideia acordada entre os filósofos acerca da existência de dois princípios: ativo e passivo. A matéria é aquilo através do qual o *pneuma* age; modificando-a conforme seus movimentos característicos; imprimindo forma e qualidade. Mas, apesar de ser uma doutrina compartilhada Zenão, Crisipo, Cleantes, Arquedemos e Possidônio, este expõe uma concepção na qual podemos entender a matéria também como ativa: φησε δὲ ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὄλων οὐσίαν καὶ ὕλην ἄποιον καὶ ἄμορφον εἶναι, καθ' ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον [ἴδιον] ἔχει σχῆμα οὐδὲ ποιότητα καθ' αὐτήν· αἰεὶ δ' ἐν τινὶ σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. Διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης τὴν οὖσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν <τῆς> ἐπινοία μόνον. Possidônio afirma que a substância do todo é também matéria sem forma e sem qualidade, na medida em que ela não tem forma ou qualidade determinadas por si mesma; mas está sempre em alguma forma e qualidade; e a substância que está de acordo com a [ou sua] hipótese difere da matéria apenas no pensamento. Posidonius. *Die Fragmente*, Frag 267 vol. 1^o, Ed. Theiler, W. in Boechat, Eduardo, *A Cosmvisão em Manilio e Possidônio*, p. 127. Neste caso, a matéria torna-se ativa na medida em que só existe em forma qualificada, ou seja, podemos entender substância e matéria como conceitos diferentes, mas aquilo que nos é apresentado já é um todo que possui qualidade e forma, logo, a matéria torna-se ativa na medida em que espelha uma estrutura racional divina. Como nos diz WHITE, S. *Possidônio e a Física estoica apud Boechat*, Eduardo, *A Cosmvisão em Manilio e Possidônio*, p. 127: ‘Se F, de acordo com a sua substância, é diferente de G, então há distintos conceitos entre F e G, assim como distintos *lekta* como seus conteúdos. E S e F subsistentemente difere de G ‘só no pensamento’, então é idêntico a G somente corporalmente, e os conceitos de F e G são coextensivos, mas distintos.’

O *pneuma*, por penetrar todos os corpos²⁶, é considerado a alma do mundo²⁷; um corpo de partículas finas que, nos seres humanos, é alimentado pelo ar que entra mediante nossa inspiração. Entretanto, nos diz Galeno, não seria improvável que também se alimentasse do sangue por meio da respiração, como acreditavam muitos médicos e filósofos da época²⁸.

Logo após a criação das substâncias corpóreas, o *pneuma* penetra na matéria e a qualifica, constituindo assim corpos distintos. O modo como isso acontece se dá através de um movimento simultâneo do *pneuma* para dentro, o qual confere individualidade ao corpo, e para fora, fornecendo-lhe qualidade. Os estoicos o denominam por *tônus*, que se refere ao caráter denso ou rarefeito de um corpo, tensionado ou distensionado²⁹. O grau mais baixo de tonicidade (mais denso e menos tensionado) corresponde à estrutura *hexis*, a qual fornece coesão ao composto³⁰. O segundo movimento pneumático é o da *physis*³¹, fornecendo ao composto a força necessária para nutrição e crescimento. O movimento seguinte é da *psyche*, neste caso, além das características anteriores, a unidade adquire movimento e sensação. O último movimento é o do *hegemonikon*, onde teremos uma especificidade do composto que conhecemos por ser humano, pois nesse último movimento é onde se encontra o *Logos*.

²⁶ Para Zenão e Cleantes, o *pneuma* é restrito aos organismos vivos. Para Crisipo, ele impregna todo o Universo.

²⁷ Aécio, *Plac.* IV, 3, 3 (*SVF* II, 779).

²⁸ Galeno *De usu respir.* 5, Vol. IV, p. 502 K (*SVF* II, 783).

²⁹ DINUCCI, Aldo, *Manual Moderno do estoicismo* (Artigo não publicado).

³⁰ Long, *Corpo e Alma no Estoicismo*, p. 37. (*SVF* II. 368, 458, 741, 988, 1013).

³¹ D.L. afirma que o termo *physis* é usado também pelos estoicos como a união do *Kosmos*, a causa do crescimento das coisas e sua conservação como princípio seminal (*spermatikos logos*).

Caso um composto tenha apenas o movimento da *hexis*, ele será classificado como um ser inanimado³². Uma pedra, por exemplo, é dotada exclusivamente de sua força de coesão³³, de um movimento solitário do *pneuma* (Long, 1982, p. 38). Quando passa a ter movimento da *physis*, o composto adquire capacidade de crescimento e nutrição, o que constitui o corpo das plantas, no entanto, o movimento da *hexis* ainda permanece, mas agora como uma função própria da *physis*³⁴. O nível da *psyche* fornece sensação e movimento ligados às funções psíquicas como representação (*phantasia*) e impulso (*horme*). São capacidades que definem o corpo de um ser vivo³⁵. Quando o *pneuma* atinge o último nível, o do *hegemonikon*, o composto adquire mais duas funções psíquicas: assentimento (*synkatathesis*) e racionalidade (*logos*) preenchidos de conteúdo proposicional, neste último caso, caracterizando o corpo do ser vivo racional³⁶.

³² (SVF II, 714-18) in Long, *Corpo e Alma no Estoicismo*, p. 38. Nos seres humanos, por exemplo, ele fará parte da estrutura do esqueleto, ossos e tendões (Harger, Paul, *A Teoria do Pneuma de Crisipo*, p. 102).

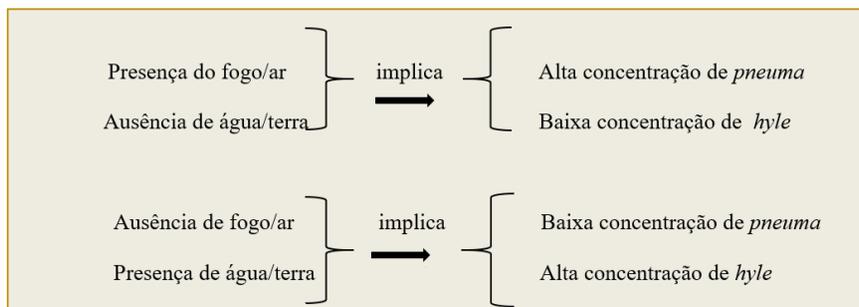
³³ Clemente de Alexandria, *Strom.* II. (SVF II, 714). Trad. Roberto Radice.

³⁴ Nos seres humanos ela é responsável pelo crescimento dos cabelos e unhas. (Harger, Paul, *A teoria do Pneuma de Crisipo*, p. 102).

³⁵ ἅπαν μὲν γὰρ φυτὸν ὑπὸ φύσεως διοικεῖται, πᾶν δὲ ζῷον ὑπὸ φύσεώς τε ἄμα καὶ ψυχῆς εἶ γε δὴ τὴν μὲν τοῦ τρέφεσθαι τε καὶ αὐξάνεσθαι καὶ τῶν τοιοῦτῶν ἔργων αἰτίαν ὀνομάζομεν ἅπαντες ἄνθρωποι φύσιν, τὴν δὲ τῆς αἰσθήσεώς τε καὶ ἐξ ἑαυτῆς κινήσεως ψυχὴν. Cada vegetal é governado pela faculdade vegetativa, enquanto cada animal é governado pela faculdade vegetativa e, ao mesmo tempo, também pela alma. Se, portanto, todos nós damos o nome de 'faculdade vegetativa' à causa da nutrição, crescimento e tais funções, damos o nome de 'alma' à causa da sensação e do movimento que ela origina" Galeno, *Adv. Iulianum*, 5, Vol. XVIII A, p. 266 K) (SVF II, 718). Trad. Roberto Radice.

³⁶ Como observa Long, *Corpo e Alma no Estoicismo* p. 38, Deus possui distintas formas de mover-se na matéria: nos objetos sem vida, apenas como *hexis*, nas plantas, como *physis*, nos animais, como *psyche*, nos seres humanos, como *hegemonikon*. Ele afirma também que alguns outros autores dizem existir apenas três tipos de movimentos pneumáticos. Galeno (SVF 2.716) in Long *Soul and Body in Stoicism*, p. 44), afirma que há o *hekitikon*, *physikon* e *psykikon*. A nutrição de plantas e animais se daria mediante o *physikon*; a capacidade de sensação e movimento, através do *psykikon* e *psykikon* juntos. Clemente de Alexandria, (SVF II.714) insere nos animais irracionais impulso e *phantasia* associados à *hexis* e *physis*. Philo, (SVF II.458), afirma serem os ossos devidos à *hexis* e unhas à *physis*. A questão que se impõe é por que nos objetos inanimados o *pneuma* não se desenvolve: será que a quantidade de matéria o impede ou seu movimento é que atrai uma grande quantidade de matéria?

Quadro 1 – elementos e sua densidade



Após o fim do processo de união dos elementos, teremos um conjunto de corpos envolto por um espaço vazio que será conhecido por *Kosmos*, compreendido pelos estoicos em três sentidos: (i) é visto como o próprio Deus: um ser indestrutível e imperecível que se confunde com a qualidade de todas as coisas e sua ordem, que, em períodos regulares, absorve todas elas em si³⁷; (ii) é entendido como a ordem dos corpos celestes³⁸; (iii) as duas concepções anteriores juntas³⁹.

O *Kosmos* é considerado finito, pois é gerado; eterno, pois está sujeito a uma reintegração eterna com o Fogo artífice; divino e vivo, pois é racional e possui a semente da vida; uno, pois é o desdobramento de uma única divindade:

Crisipo afirma que *Kosmos* é o todo formado pelo céu, pela terra e pelas naturezas presentes nele; ou que é o todo composto de deuses e homens e os eventos que os preocupam. Diversamente, o *Kosmos* é a divindade em harmonia com a qual nasce sua boa ordem e alcança a perfeição⁴⁰.

³⁷ D.L. VII, 137-8.

³⁸ *Ibid.*, 138: καὶ αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι. “O arranjo ordenado dos corpos celestes em si mesmo como tal” (Trad. R.D. Hick).

³⁹ D.L. VII, 138: τὸ συνεστηκὸς ἐξ ἀμφοῖν. “Para aquele todo do qual esses dois são partes” (Trad. de R.D. Hick).

⁴⁰ Κόσμον δ' εἶνάϊ φησιν ὁ <Χρύσιππος> σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. λέγεται δ' ἐτέρως

A construção do universo estoico

Por fim, vejamos em quadros gerais os aspectos estruturais do *Kosmos* proposto por Dinucci⁴¹:

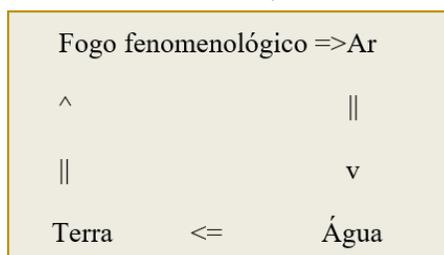
Quadro 2 – Os 4 Graus de tonicidade do *pneuma* cósmico

- Estrutura física dos seres inanimados (*hexis*): maior densidade de todos, menor tensionamento de todos.
- Natureza dos vegetais (*physis*): menor densidade que *hexis*, maior tensionamento que *hexis*.
- Alma dos animais (*psyche*): menor densidade que *physis*, maior tensionamento que *physis*.
- Alma humana racional (*hegemonikon*): menor densidade que *psyche*, maior tensionamento que *psyche*.

Quadro 3 – Aspectos do *Logos* Estoico

- Inteligência Universal => Fogo Primordial (Artífice ou Demiúrgico) =>
- Divindade => Demiurgo => Providência =>
- Destino => Substância pneumática => Natureza => Zeus

Quadro 4 – Ciclos cósmicos de transformação entre os elementos.



κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται: Estobeu, *Ecl.* I, p. 184, 8 W. (*SVF* II, 527). Trad. Roberto Radice.

⁴¹ DINUCCI, Aldo, *Manual de Estoicismo: A visão estoica do mundo*, p. 43.

Referências

ARNIM, Hans Friedrich August von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Vol. 1,2,3,4.

AULO GÉLIO. *The Attic Nights of Aulus Gellius*. With An English Translation. John C. Rolfe. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, 1927.

BOECHAT, Eduardo. *Manilius and Posidonius Worldview*, 2010. Tese (Doutorado em Classics), Royal Holloway, University of London. London, 2010.

BOECHAT, Eduardo. Posidonius's Cosmology. In: *Perspectiva Filosófica*, v. 47, n. 1, 2020.

BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Trad. Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Autentica: 2012.

CÍCERO. *De Natura Deorum; Academica*. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

D. BOERI, Marcelo, SALLES, Ricardo. *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física, y Ética*. Santiago do Chilo: Dimacof Negocios Avanzados S.A., 2014.

DIDYMUS, Ário. *Epitome of Stoic Ethics*. Edition and Translation of Arthur J. Pomeroy. Society of Bilical Literture, 1999.

DINUCCI. Apresentação e Tradução dos Fragmentos Menores de Caio Musônio Rufo. In: *Transformação*, v. 35, n. 3, 2012.

DINUCCI. *Manual de Estoicismo: a visão estoica do mundo*. Campinas: Auster, 2023.

DIOGENES L. *Lives of eminent philosophers*. Trad.by R. D. Hicks. Harvard: Loeb Classical Library, 1972.

HAGER, Paul. Chrysippus' Theory of Pneuma. In: *Prudentia*, v. 14, 1982.

LONG & SEDLEY. *Hellenistic Philosophers*. Vol I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a.

A construção do universo estoico

LONG & SEDLEY. *Hellenistic Philosophers*. Vol II. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a.

LONG, A. A. Soul and Body in Stoicism. In: *Phronesis*, v. 27, n. 1, 1982.

Uma breve introdução ao sobre as doutrinas de Hipócrates e Platão (*PHP*) de Galeno

Marcus de Aquino Resende¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.76.04>

Nascido em Pérgamo (hoje cidade de Bérghama, Turquia) no ano de 129 EC, Galeno foi educado na filosofia a partir dos catorze anos. Filho de um arquiteto rico teve os melhores professores e estudou com Platão e Aristóteles, o estoicismo e o epicurismo, aritmética, lógica e gramática. Dois anos depois de iniciar seus estudos filosóficos, seu pai Nicon teve um sonho que, segundo ele, revelou que Galeno deveria se tornar um médico. Em Pérgamo mesmo, que era um grande centro cultural, Galeno dá os seus primeiros passos na educação médica. A educação na filosofia e na medicina vai marcar sua vida e será refletida em seus escritos filosóficos ou médicos, e um dos exemplares mais significativos e melhor preservados é a obra *Sobre as Doutrinas de Hipócrates e Platão*, obra que doravante será aqui identificada como *PHP*.

A obra *PHP* foi escrita por Galeno no segundo século EC, quando este chega a Roma, convidado pelo Cônsul Flávio Boécio, um estudante da filosofia peripatética, para fazer uma demonstração de anatomia perante importantes autoridades romanas, médicos e filósofos. Um filósofo peripatético chamado Alexandre de Damasco fez oposição ao evento, que foi cancelado. Dissipada a contenda, o evento foi reorganizado, e Galeno apresenta um experimento de vivisseção relacionado à respiração para mostrar que essas funções são operadas por

¹ PHD em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: mresende@msn.com

certos nervos que se originam no cérebro. Ele defende que o cérebro é a parte governante da alma (ἡγεμονικόν) e rejeita a teoria dos peripatéticos e estoicos de que a parte governante do intelecto humano está na região do coração. A audiência ficou impressionada com sua exposição e logo depois ele foi apresentado pelo mesmo Flávio Boécio ao imperador Marcos Aurélio, tornando-se médico de gladiadores romanos e escrevendo o *PHP*².

O *PHP* é uma obra composta por nove livros. Os primeiros seis livros foram escritos por Galeno durante sua primeira estadia em Roma (162-166 EC). Os últimos três livros foram escritos entre 169 e 176. Mas existe uma discussão sobre as datas mencionadas, visto que os livros I-IV fazem referência a trabalhos escritos por Galeno depois de 166 e os livros VII-IX citam trabalhos escritos depois de 176.

A afirmação inicial de Galeno sobre o seu propósito em escrever o *PHP* foi perdida, mas Lacy afirma “que ele tinha a intenção de mostrar não somente que Platão e Hipócrates concordavam em seus pontos de vista sobre o poder que controla as atividades dos animais, mas também que suas opiniões estavam corretas e que suas provas eram ‘científicas’” (Lacy, 2005, p. 48). Tieleman acompanha Lacy quando afirma que “embora a declaração inicial de Galeno de seu propósito em escrever *PHP* tenha sido perdida, é claro que ele pretendia demonstrar que as principais doutrinas de Platão e de Hipócrates estavam corretas e em acordo substancial” (Tieleman, 1996, p. xxiii). Os primeiros dois testemunhos no Livro I suportam os pontos de vista de Lacy e Tieleman sobre o propósito de Galeno:

Não é meu propósito, neste trabalho, reunir todas as passagens desses homens ou interpretá-las, pois pretendo apresentar minhas interpretações separadamente em outros tratados. Meu propósito atual, como afirmei no início, é examinar e julgar suas opiniões apenas em

² Para mais informação sobre os episódios de dissecação e vivissecção em Roma, ver Hankinson, 2008, p. 1-33. Ver também Nutton, 2020, p. 31-46.

Uma breve introdução ao sobre as doutrinas
de Hipócrates e Platão (*PHP*) de Galeno

relação à questão de saber se eles concordam ou não um com o outro em cada ponto. Como meu propósito era examinar todos os pontos de concordância entre Hipócrates e Platão, e como já falei dos assuntos de maior importância para a medicina e a filosofia, agora é hora de nos voltarmos para os que restaram (*Galeno, PHP I, Testemunho I*).

O meu propósito no começo era indagar sobre os poderes que nos governam, se todos eles têm o coração como única fonte, como supõem Aristóteles e Teofrasto, ou se é melhor postular três fontes para eles, como Hipócrates e Platão acreditavam [...] (*Galeno, PHP I, Testemunho II*).

Como os fragmentos registram, Galeno escreve o *PHP* para defender os pontos de vista de Hipócrates e de Platão contra todos os que discordam deles. Para atingir esse objetivo, Galeno estrutura a obra da seguinte maneira³:

- Livros I – II: discussão da parte racional da alma, dividida em duas partes: primeira, a refutação daqueles que baseiam seus argumentos em falsas premissas e, segunda, a refutação daqueles cujo raciocínio é falho.

- Livro III: refutação ao estoicismo⁴ com uma crítica direta à obra *Sobre a alma*, de Crisipo.

- Livro IV: discussão sobre as virtudes. Galeno também estende sua crítica ao estoicismo visando a teoria das paixões de Crisipo e seu tratamento dos conflitos entre afeições e razão, especificamente no trabalho de Crisipo *Sobre as Paixões*.

- Livro V: conclusão da crítica, refutação de Crisipo e apresentação dos argumentos de Platão usados na *República IV* para diferenciar as três partes da alma.

³ Apresentamos a classificação de Lacy (2005, p. 48-50).

⁴ Lacy classifica como refutação ao estoicismo, mas Galeno faz uma refutação da teoria crisipiana relativa à sede da alma humana, não à escola estoica em sua totalidade. Veremos adiante que Galeno preserva aspectos do estoicismo em sua própria doutrina.

- Livro VI: a prova de que as três partes dos argumentos de Platão ocupam diferentes posições no corpo: a racional na cabeça, a emocional no coração e a desiderativa no fígado.

- Livro VII: retomada dos argumentos contra o estoicismo, reabrindo uma curta discussão sobre as virtudes e, finalmente, descrevendo o cérebro, os nervos, os órgãos sensoriais e apresentando uma longa passagem sobre a visão.

- Livro VIII: sumário dos livros I – VI e apresentação de um relato dos quatro elementos como mais um exemplo de concordância entre Hipócrates e Platão.

- Livro IX: descrição do correto método de distinção entre a similaridade das coisas, o que é outro ponto de convergência entre Hipócrates e Platão.

Galeno escreve o *PHP* para fazer uma crítica à concepção de médicos, peripatéticos e estoicos crisipianos sobre os poderes que governam o ser humano. Ele considera que sua crítica é justificável porque estes chegaram a conclusões equivocadas em função da errada aplicação da lógica. Para contrapor-los, Galeno propõe uma classificação de premissas. Em que consiste essa classificação? Galeno apresenta quatro tipos de premissas (λήμματα): a) premissa científica (ἐπιστημονική); b) premissa dialética (διαλεκτική); c) premissa retórica (ῥητορική); e d) premissa sofística (σοφιστική).

Antes, porém, de apresentar sua classificação, o que só acontece a partir do *PHP II*, Galeno se ocupa, no *PHP I*, de trazer à tona a discussão existente em torno do centro de comando da alma (ἡγεμονικόν). Quais são os poderes que nos governam? Segundo Galeno, para Aristóteles e Teofrasto⁵, o coração é a única fonte de poder, enquanto para Hipócrates

⁵ Por que Galeno inicia seu tratado mencionando Aristóteles e Teofrasto? Porque, segundo ele, “as melhores considerações de demonstração científica foram escritas pelos antigos filósofos Teofrasto e Aristóteles em seus *Analíticos Posteriores*” (Galeno, *PHP II 4*).

Uma breve introdução ao sobre as doutrinas
de Hipócrates e Platão (*PHP*) de Galeno

e Platão existem três fontes. Crisipo fala de poderes e suas fontes, mas abre mão da possibilidade de existência dos poderes das paixões e dos desejos (*PHP* I, Testemunho II). Galeno propõe que o cérebro, o coração e o fígado são as fontes de poder que nos governam.

A questão que Galeno aponta como importante a ser feita por todos os filósofos e médicos é: quantos poderes são em espécie, qual é a natureza específica de cada um e em que parte do animal reside cada poder? (*PHP* I, Testemunho II).

Para Galeno, examinar os estudos de Hipócrates e Platão foi importante para a medicina e para a filosofia definirem claramente se os poderes que governam o ser humano são um ou mais. Para ele, “parece evidente que existem certos poderes em nossas almas: um que naturalmente persegue o prazer e outro, o controle e vitória” (*PHP* I, Testemunho II).

A argumentação de Galeno parte do método usado para fundamentar seu conhecimento. Ele faz, pela primeira vez no *PHP*, no Testemunho III, a apresentação do que ele posteriormente irá denominar de premissa científica, mesmo sem pormenorizar ainda seu significado. Ele aponta para o método da investigação demonstrativa (ἀποδεικτικός⁶) como a escolha clara para aqueles que pretendem apresentar uma teoria sobre os poderes. Para defender sua abordagem metodológica, Galeno apresenta o problema da origem dos nervos: de onde parte, do coração ou do cérebro? Segundo ele, existe apenas um argumento que pode ser considerado válido, o do conhecimento científico:

No tratado *Sobre as Doutrinas de Hipócrates e Platão* foi demonstrado que a fonte de todos os nervos está no cérebro e na medula espinhal e que a fonte da própria medula espinhal é novamente o cérebro, a fonte

⁶ “παρεκάλουν τε διὰ τοῦ πρώτου τῶνδε τῶν ὑπομνημάτων ἐν ἐκείνῃ (sc. τῇ ἀποδεικτικῇ μεθόδῳ) γυμνάσασθαι πρότερον, ὅστις ὅτιοῦν ἀποδεικνύειν ἐπιχειρεῖ” (Galeno, *PHP* I, Testemunho III, O Método Apodítico). E ao longo do primeiro livro deste tratado eu exortei a todos que empreendem qualquer demonstração para primeiro treinar-se nesse método (científico).

de todas as artérias é o coração; de todas as veias, o fígado, e que os nervos recebem poder psíquico do cérebro; as artérias, o poder da pulsação do coração; e as veias, o poder do crescimento do fígado (Galeno, *PHP* I, Testemunho V, A Anatomia dos Nervos).

A afirmação de Galeno contraria a doutrina de muitos filósofos e médicos que defendiam a origem dos nervos no coração. Para Galeno, entretanto, não é possível demonstrar, por meio de investigação científica, que os nervos se originam no coração.

Um ponto relevante da discussão entre Galeno e seus interlocutores reside no fato de que eles, para Galeno, escreveram sobre o que não viram, porque não investigaram a anatomia do corpo, e usaram a lógica para defender posições cujas premissas parecem entrar em conflito. Para confrontar esse problema, Galeno, no Livro I do *PHP*, apresenta um resumo da anatomia dos nervos e artérias.

Em sua argumentação, Galeno faz a assertiva de que as artérias não são nervos e não têm uma estrutura semelhante aos nervos, já que alguns nervos crescem diretamente do cérebro e outros, da medula espinhal, e a própria medula espinhal, do cérebro. A fonte de todas as artérias é o coração, e a fonte de todas as veias é o fígado. Galeno identifica três poderes distintos: os nervos recebem poder psíquico do cérebro; as artérias, o poder do batimento cardíaco; e as veias, o poder de crescimento que vem do fígado (*PHP* I, Testemunho V, A anatomia dos nervos). Este argumento, para Galeno, expõe a falsidade das premissas dos estoicos crisipianos, quando afirmam que os animais irracionais não sentem desejo ou raiva e que os nervos se originam no coração.

Quando Galeno dirige sua crítica aos estoicos crisipianos — alvo principal da obra *PHP* — está também focando em todos aqueles que comungam da mesma doutrina de que o coração é o centro de comando da alma (ἡγεμονικόν)⁷. Crisipo se torna o alvo maior dentre os estoicos

⁷ “Galeno, assim, entrou na longa controvérsia sobre a sede da ‘parte dominante’ da alma, ou intelecto. Ele estava convencido de que suas experiências decidiram a questão em favor da

Uma breve introdução ao sobre as doutrinas
de Hipócrates e Platão (*PHP*) de Galeno

porque parece representar, no contexto de Galeno, o grande pensador da lógica estoica em sua época. Ele considera que Crisipo, ao defender suas ideias, contrária a si mesmo ou a sua própria lógica (*PHP* I, Testemunho VI, Refutação dos erros estoicos).

No entanto, antes de se ocupar com Crisipo, Galeno dirige sua crítica a médicos como Erasístrato⁸ e Praxágoras⁹, relevantes referências da anatomia praticada por muitos. Estes médicos, assim como Galeno, também praticaram a dissecação de corpos ou a vivissecação, mas concordavam com Crisipo que coração é a fonte dos nervos. Quanto a este último, Galeno afirma ser um “ignorante da anatomia” (*PHP* I 6.14), ou seja, trata-se de um filósofo sem experiência médica, cujas premissas não foram confrontadas com a verificação. Quanto aos outros, filósofos e médicos, entre os quais Aristóteles e Praxágoras, estes “afirmam o contrário à observação anatômica” (*PHP* I 6.15) e, por isso, merecem ser censurados. Muitos dos seus tratados são relevantes sobre muitos outros assuntos, e suas observações anatômicas muito educativas, “mas quando eles escreveram sobre a fonte dos nervos, ou eles eram completamente cegos ou se dirigiram a uma audiência de cegos” (*PHP* I 6.15).

Galeno persiste em sua crítica a Praxágoras e indica que Crisipo era um defensor de sua anatomia: “eu gostaria de discutir brevemente com Praxágoras, especialmente porque Crisipo também o mencionou, opondo-o àqueles que sustentam, entre os quais Hipócrates, que os nervos se originam na cabeça” (*PHP* I 7.1). Quanto a isso, cabe-nos indagar: temos aqui uma evidência de que o diálogo estabelecido por Galeno tem por propósito resolver uma questão médico/filosófica que remonta ao tempo de Hipócrates e que está equivocadamente sendo

teoria tripartite de Platão: a razão reside no cérebro, a raiva no coração e o desejo na barriga (especificado por Galeno como o fígado). Isso significava derrota (ou assim ele pensava) para aqueles que localizavam as principais funções psíquicas no coração — os peripatéticos, a maioria dos estoicos e vários outros médicos” (Tieleman, 1996, xiii).

⁸ 304-250 AEC, médico e anatomista fundador da escola de anatomia de Alexandria.

⁹ 340 AEC, médico e anatomista.

defendida por Crisipo com uma aplicação errônea da lógica estoica? Esta pergunta já recebe alguma atenção quando, ainda nesta introdução, apresento o contexto da discussão das escolas médicas no contexto de Galeno.

Subitamente, Galeno migra para a anatomia das artérias. Ora, tendo estabelecido uma vez que os nervos saem do cérebro, agora é o momento, para Galeno, de corrigir outra afirmação equivocada de Praxágoras de que as artérias, após serem reduzidas pelo processo de divisão, ao se espalharem pelo corpo, tornam-se nervos em suas terminações. Galeno, mais uma vez, recorre à observação e à demonstração (premissa científica) para fundamentar sua contraposição: “as artérias do pulso, que costumamos tocar para diagnosticar a febre, e aquelas entre o dedo indicador e o polegar, são muito pequenas, mas elas ainda não se transformaram em nervos, e, mesmo antes da dissecação, é claro que elas pulsam” (*PHP* I 7.15).

Para deixar claro que o *PHP* foi escrito para dialogar com médicos e filósofos, Galeno põe de lado Praxágoras, a quem ele acusa de defender falsificações (*ψεύσματα*) (*PHP* I 7.25), e de ser propositor de sofismas abomináveis (*ἀνάσχυντα σοφιζόμενον*) (*PHP* I 8.1), e se volta para Aristóteles, a quem poupa dos adjetivos mais agressivos e diz que “ele falou duas vezes sobre a origem dos nervos de maneira confusa e imprecisa” (*PHP* I 8.1), mas, como Praxágoras, também disse que os nervos se originam no coração. Galeno transcreve uma citação de Aristóteles tirada de uma de suas obras chamada *Sobre as Partes dos Animais*: “o coração também tem um grande número de nervos, e é razoável que os movimentos comecem com ele e sejam realizados puxando e afrouxando; portanto, precisa de serviço e força desse tipo” (*PHP* I 8.3). Chama a atenção que, neste momento, Galeno inicia sua crítica a Aristóteles fazendo duas afirmações em *PHP* I 8.4: a) Aristóteles falhou em demonstrar (*ἀποδείκνυμι*) que o coração é o órgão de onde saem os nervos; b) seu argumento não é nem sequer persuasivo

Uma breve introdução ao sobre as doutrinas
de Hipócrates e Platão (*PHP*) de Galeno

(πιθανόν). Podemos levantar dois problemas e duas perguntas em relação à crítica dirigida a Aristóteles: primeiro, quando Galeno aponta a ausência da demonstração (ἀποδείκνυμι) na afirmação de Aristóteles, ele está denunciando que este não usou do método científico demonstrativo e que sua afirmação não se sustenta diante de uma investigação da anatomia animal. Isso tira de Aristóteles o privilégio do uso daquilo que mais à frente Galeno irá denominar de ‘premissa científica’?; segundo, a afirmação de Galeno de que o postulado de Aristóteles não é sequer persuasivo o coloca também na situação de propositor de premissas que não são científicas, dialéticas ou retóricas. Está Galeno qualificando Aristóteles, neste caso dos nervos, como propositor de premissas sofisticadas, assim como acabara de fazer com Praxágoras? Mais adiante, Galeno (*PHP* I 10-7-8) afirma:

Em minha opinião, Aristóteles usou aqui duas premissas corretas, a primeira, que força considerável é necessária para ações voluntárias, e a segunda, que o cérebro não possui tal força. Mas quando ele acrescenta a isso uma terceira, tirada da percepção sensorial, o grande número de ligamentos parecidos com nervos no coração, ele não tinha mais a paciência de se preocupar com as particularidades da anatomia e de indagar como um nervo procede do coração para cada parte do corpo; ele afirma isso como se estivesse diretamente envolvido na passagem que eu citei. De fato, também nas obras dos médicos, podem-se encontrar muitas dessas especulações anatômicas, declaradas incorretamente, porque eles não estavam dispostos a esperar pela evidência da dissecação, mas a anteciparam por alguma inferência, como se a tivessem visto.

Galeno ataca seus oponentes sustentando duas linhas de acusação: de não terem conhecimento médico de anatomia e de aplicação filosófica equivocada de premissas para defender pressupostos que não foram verificados. Em *PHP* I ele ataca médicos e filósofos que influenciaram Crisipo, mas seu objetivo é chegar ao estoicismo de Crisipo.

A chegada ao estoicismo é um movimento de retorno à filosofia, na perspectiva de Galeno, pois foi na filosofia que ele encontrou a premissa científica, o método, que agora é a construção de sua epistemologia e, conseqüentemente, de sua teoria das paixões.

O *PHP* é um registro desse movimento entre filosofia e ciência, ciência e filosofia. O título da obra, *Sobre as Doutrinas de Hipócrates e Platão* (περί τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων), já indica a busca de Galeno em se identificar com aqueles que ele considera os maiores nomes da medicina e da filosofia.

De um lado, Hipócrates¹⁰, a quem Galeno diz ser a fundamentação de sua metodologia científica, de sua terapêutica e abordagem fisiológica¹¹, acerca de quem Nutton informa que Galeno escreveu uma série de comentários, durante vinte anos (170-190 AEC), sobre dezessete tratados de Hipócrates (cf. Nutton, 2013, p. 225). Galeno se via como o representante e sucessor de Hipócrates e achava que os médicos, seus contemporâneos não entendiam Hipócrates porque também não entendiam o grego de seus tratados, e ele tinha a missão de interpretar Hipócrates da maneira adequada para estes médicos. Ele chega a criar um tipo de glossário de vocábulos gregos usados no tempo de Hipócrates com o objetivo de alcançar a melhor interpretação dos tratados médicos hipocráticos (cf. Nutton, 2013, p. 227).

Mas quem são os médicos a quem Galeno se dirige? No mundo de Galeno, a medicina estava dividida em três escolas: os empíricos, os racionalistas, também chamados de dogmatistas ou de escola lógica, e os metódicos¹². No V século AEC, o estudo da medicina era visto como parte dos estudos filosóficos. Aristóteles afirma que discutir princípios da

¹⁰ Hipócrates (460-370 AEC) é considerado por muitos como o pai da medicina grega e certamente o maior nome da medicina grega que antecedeu Galeno.

¹¹ Cf. Hankinson em sua introdução à tradução do texto *MM* de Galeno (Galen, 1991, xxvi-xxxii)

¹² Cf. mais sobre o contexto médico de Galeno em Hankinson (Galen, 1991, xxvi-xxxiii); Frede (Galen, 1985, p. ix-xxxiv); e Nutton (2013, p. 236-253).

Uma breve introdução ao sobre as doutrinas
de Hipócrates e Platão (*PHP*) de Galeno

saúde ou da doença era uma tarefa natural do filósofo¹³. O *Timeu* de Platão é também uma importante referência. Cooper (1997, p. 1225) diz que o *Timeu*:

[...] lança os fundamentos das ciências da astronomia, física, química e fisiologia, incluindo a fisiologia e a psicologia da percepção, terminando com uma classificação das doenças do corpo e da alma e disposições para o seu tratamento.

Nos séculos IV e III AEC, muitas teorias médicas foram desenvolvidas, e, nesse período, temos nomes de médicos ligados à escola racionalista que se destacaram, tais como Diocles de Caristo¹⁴, Herófilo¹⁵, Erasítrato¹⁶ e Praxágoras¹⁷. Estes dois últimos são mencionados por Galeno no *PHP*. Mas foi no século III AEC que surgiram os médicos empíricos para fazerem oposição às várias teorias dos médicos racionalistas.

Os empíricos defendem que o conhecimento do médico competente depende exclusivamente da experiência, não da teoria ou da razão. Os empíricos atacam as escolas racionalistas já estabelecidas por estas colocarem o conhecimento médico sob o poder da razão. Influenciados pelo ceticismo pirrônico, os médicos empíricos rejeitam as teorias fundamentadas em entidades não observáveis, como os átomos

¹³ *De sensu* 436^a 17-22

¹⁴ Viveu entre 375-296 AEC. Apontado como o segundo mais importante médico depois de Hipócrates, é considerado como o primeiro médico racionalista. Ele foi o primeiro a escrever um tratado médico em Grego Ático (Hipócrates escreveu em Grego Iônico), e escreveu sobre anatomia animal, entre outras coisas.

¹⁵ Viveu entre 335-280 AEC. Visto como pai da anatomia foi o primeiro médico cientista a dissecar corpos humanos e registrar seus estudos em nove livros, todos perdidos. É dito que chegou a dissecar cerca de seis mil corpos de prisioneiros em seus estudos de anatomia.

¹⁶ Viveu entre 304-250 AEC. Contemporâneo de Herófilo, também era anatomista. Juntos fundaram a Escola Metódica de Medicina, em Alexandria, para fazer oposição às tradicionais teorias dos humores de Hipócrates. Dissecou corpos humanos e fez experiências de vivificação em prisioneiros. Foi um dos primeiros a diferenciar veias de artérias.

¹⁷ Nasceu em 340 AEC. Visto por Galeno como um importante médico membro da escola racionalista, escreveu sobre ciências naturais, anatomia, causas e tratamentos de doenças e doenças agudas. Era o professor de Herófilo e muito influente na Escola de Alexandria. Seus escritos não foram preservados.

ou poros invisíveis, cujas existências eram questionáveis e as afirmações sobre elas não passavam de especulação. A expertise médica só é possível através da observação (autópsia)¹⁸.

Os racionalistas, que não tinham unanimidade em muitos pontos, se unem para defender que somente a experiência não é suficiente para exercer a arte da medicina. Influenciados pelos filósofos Platão, Aristóteles e pelas escolas estoicas e epicuristas, entendiam que o poder da razão era suficiente para se chegar à verdade e que o exercício da lógica cumpria um papel importante na construção do conhecimento¹⁹.

Os metódicos²⁰, segundo alguns, surgiram no primeiro século EC com Tessalo de Tralles²¹. Nutton, porém, afirma que a origem dos metódicos continua controversa, visto que a linha de sucessão aponta para Themison de Laodicéia²², aluno de Asclepiades de Bitínia²³, com quem rompeu em virtude da abordagem da medicina na prática clínica e na parte teórica (Nutton, 2013, p. 193). Para Themison, a boa medicina não podia ser praticada apenas através da observação empírica e da investigação teórica das causas obscuras da doença. Ele desenvolveu a teoria das “semelhanças”, segundo a qual todas as doenças compartilham características e que, se estas são identificadas, então o tratamento correto pode ser aplicado facilmente. Isso elimina a observação repetida, a teoria lógica e a necessidade de conhecimento anatômico.

¹⁸ Cf. Frede em Galen (1985, p. xxii).

¹⁹ Cf. Frede em Galen (1985, p. xxii).

²⁰ Cf. o capítulo *The Rise of Methodism* em Nutton (2013, p. 191-206).

²¹ Nasceu em Tralles, na Lídia, entre 70-95 EC. Dizia poder ensinar a arte da cura em seis meses e foi médico da corte do imperador Nero.

²² Nasceu em Laodicéia, na Síria, no primeiro século AEC. Nenhum dos seus textos sobreviveu ao tempo, exceto poucos fragmentos que nos chegaram.

²³ Nasceu em Bitínia, Anatólia, na Ásia Menor. Viveu entre 129/124-40 AEC. Crítico de Hipócrates e sua teoria dos humores e dos médicos empíricos ou racionais propôs uma nova teoria da doença que se fundamentava no fluxo dos átomos através dos poros do corpo, sendo a doença resultado do movimento desequilibrado dos corpúsculos. Sua terapia consistia em dietas, em exercícios e em banhos.

Uma breve introdução ao sobre as doutrinas
de Hipócrates e Platão (*PHP*) de Galeno

Galeno não se identifica como seguidor de nenhuma dessas escolas. Podemos entender essa postura a partir de dois aspectos: a) Galeno tinha a declarada intenção de se apresentar como o real e legítimo representante de Hipócrates, como aquele que verdadeiramente conhecia e entendia cada palavra usada por este em seu grego jônico. Dessa maneira, Galeno se apresenta como maior do que todos os médicos empíricos que também seguiam Hipócrates²⁴, maior do que os teóricos racionalistas que não dominavam a arte da teoria lógica filosófica, e maior do que os metódicos, muito confusos e influenciados demasiadamente pelo ceticismo pirrônico. Os médicos destas três escolas não alcançaram o verdadeiro conhecimento²⁵. Galeno ataca diretamente os metódicos por proporem o ensino da medicina em apenas seis meses e por ignorarem a importância da geometria, astronomia, lógica, ou qualquer outra arte considerada nobre para a formação de um bom médico²⁶; b) Galeno assumiu o papel do conciliador, aquele que olhou para as duas primeiras escolas e delas tirou o que era importante, de acordo com seu ponto de vista, para a construção de sua epistemologia. Dos empíricos, valorizou a observação e o conhecimento

²⁴ Em sua obra *O Melhor Médico é Também um Filósofo* (*Opt. Med* 2.56) Galeno afirma: “Então eu decidi tentar encontrar a razão pela qual essa admiração universal pelo homem (Hipócrates) não é correspondida pela leitura dos seus textos. (Ou, se alguém certamente não os lê, não pode entendê-los; ou, se por muita sorte ele faz ambos, ele, na verdade, hesita em estudar os preceitos teóricos seriamente e trazê-los para sua prática costumeira”).

²⁵ Hankinson afirma que, “na medicina, Galeno proclama a si mesmo como um seguidor da metodologia, se não, necessariamente, de toda a abordagem terapêutica e pronunciamentos fisiológicos do grande Hipócrates” (Galen, 1991, p. xxvi). Podemos entender que Galeno se apresenta aos outros médicos como o maior representante de Hipócrates.

²⁶ Em *MM* I.I.5 (*MM – Sobre o Método Terapêutico*) Galeno escreve: “Tessalos não somente cultivou a riqueza em Roma, mas também prometeu ensinar a arte em seis meses e prontamente atraiu muitos alunos. Pois se aqueles que desejam ser médicos não precisam de geometria, astronomia, lógica, música, ou quaisquer outras disciplinas nobres, como nosso bom amigo Tessalos prometeu, e se eles nem sequer exigem longa experiência e familiaridade com o assunto da arte em questão, então o caminho é livre para qualquer um que queira se tornar um médico sem fazer qualquer esforço. É por essa razão que sapateiros, carpinteiros, tintureiros, e trabalhadores do bronze embarcaram na carreira médica e abandonaram seus primeiros negócios. Ex-comerciantes, na verdade, disputam quem é o melhor”.

da anatomia. Dos racionalistas valorizou a aplicação da lógica nas teorias médicas. Como diz o próprio Galeno²⁷:

Mas de onde alguém pode chegar ao conhecimento destas coisas²⁸ não é mais universalmente aceito. Alguns dizem que somente a experiência é suficiente para a arte, enquanto outros entendem que a razão também oferece uma grande contribuição. Aqueles que se apoiam somente na experiência [*empeiria*] são acertadamente chamados de empíricos. Semelhantemente, aqueles que se apoiam na razão são chamados racionalistas. E estas são as duas principais escolas de medicina.

No campo filosófico, são inúmeras as influências na formação de Galeno e em sua elaboração epistemológica. Como vimos anteriormente, Galeno teve uma formação filosófica a partir dos quatorze anos de idade e estudou as quatro principais escolas de filosofia do mundo grego: Platão, Aristóteles, o estoicismo e o epicurismo. Nutton aponta que, de Aristóteles ele foi influenciado pela sua teoria dos elementos, qualidades e misturas dentro de um cosmos ordenado. Da física de Aristóteles, também recebeu o entendimento das faculdades e as capacidades do corpo para realizarem suas funções normais, cada uma delas derivando-se de uma combinação específica de elementos. De Platão, assimilou a linguagem e o entendimento do corpo, viu no *Timeu* doutrinas médicas que eram pertinentes e semelhantes às doutrinas de Hipócrates (Nutton, 2013, p. 228-229). Mas a influência de Platão e de Aristóteles não se resume aos aspectos apontados por Nutton. Sobre Platão, devemos registrar também a importante influência da *República* e do *Timeu* acerca da teoria da tripartição da alma, sem a qual Galeno não teria elaborado

²⁷ Galeno, *Sobre as Escolas [de medicina] Para os iniciantes* I. 1. O livro de Galeno, *Sobre as Escolas [de medicina] Para os Iniciantes (SI – On the Sects for Beginners)*, está em Galen, 1985, p. 3-20. A opção da tradução do título para o português vem do livro de Brito e Matsui (2022).

²⁸ “Destas coisas” se refere à saúde e à doença mencionadas por ele no parágrafo anterior do primeiro capítulo de seu livro *Sobre as Escolas [de medicina] Para os Iniciantes*.

sua teoria das paixões. Podemos também identificar a importância da lógica peripatética em Galeno desde a classificação das premissas até o seu uso nas proposições que defendem sua argumentação contra aquilo que ele considera equívoco lógico de seus adversários. Galeno se apropria da premissa científica peripatética para apresentar o seu método demonstrativo, mas a sua argumentação lógica é dependente também da lógica proposicional estoica. Então, além de Platão e Aristóteles, o estoicismo também tem uma grande influência na formação filosófica de Galeno, desde a lógica proposicional até a concepção de alma como uma dimensão corporal, que Galeno traz do estoicismo, rejeitando assim a ideia de Platão de uma alma suprassensível.

Wilkie, um dos tradutores de quatro²⁹ tratados de Galeno, afirma que, em três destas obras, especialmente em *Se o Sangue está Naturalmente Contido nas Artérias* (*An in arteriis natura sanguis contineatur*), há uma abundante evidência da aplicação das formas lógicas, e a lógica usada é inteiramente estoica, segundo a qual o conjunto de argumentos indemonstrados consistia de cinco formas fundamentais. Aldo Dinucci (Dinucci, 2016, p. 65-69) apresenta os cinco argumentos indemonstráveis, distinguidos por Crisipo e descritos por Diógenes Laércio da seguinte maneira:

1. Aquele no qual o argumento como um todo consiste de uma condicional e de seu antecedente, iniciando com a condicional e se encerrando com a consequente, como, por exemplo: Se o primeiro, o segundo; o primeiro; logo, o segundo. Esse argumento é chamado *Ponendo Ponens*.

2. Aquele que conclui a contraditória da antecedente a partir da condicional e da contraditória da consequente, como, por exemplo: Se é

²⁹ Wilkie e Furley traduziram *De usu respirationis* (Sobre o Uso da Respiração), *An in Arteriis natura sanguis contineatur* (Sobre Se o Sangue Está Naturalmente Contido nas Artérias), *De usu pulsuum* (Sobre o Uso do Pulso) e *De causis respirationis* (Sobre as Causas da Respiração) (cf. Galen, 1984).

dia, há luz; não há luz; logo, não é dia. Esse argumento é chamado de *Tollendo Tollens*.

3. O que, a partir de uma conjunção negada e um dos conjungidos na conjunção, asserere como conclusão a contraditória do asserível restante, como, por exemplo: não é o caso que Platão morreu e Platão está vivo; Platão morreu; Logo, não é o caso que Platão está vivo. Esse argumento é chamado de *Ponendo Tollens*.

4. O que, a partir de um asserível disjuntivo exclusivo e um dos seus disjuntivos, conclui a contraditória do asserível restante, como, por exemplo: ou o primeiro ou o segundo; o primeiro; logo, não o segundo. Esse é chamado de *Ponendo Tollens*.

5. Aquele no qual o argumento como um todo é composto de um asserível disjuntivo exclusivo e de uma das contraditórias de um dos seus disjuntivos e asserere como conclusão o asserível restante, como em: ou é dia ou é noite; não é noite; logo é dia. Esse é chamado de *Tollendo Ponens*.

Wilkie ressalta que “o segundo tipo (*modus tollendo tollens*) pode ser considerado como a forma mais clássica de argumentos em experimentação, já que é desta forma que apresentamos a negação de uma hipótese”³⁰. Em *Sobre Se o Sangue Está Naturalmente Contido nas Artérias VI (An in arteriis natura sanguis contineatur VI)*, Galeno está argumentando contra o médico Erasístrato, o qual defende a tese de que: (i) as artérias estão cheias de πνεῦμα, não de sangue, porque a natureza não teria feito dois tipos de vasos para conter o mesmo fluido; (ii) se as artérias estão cheias de sangue, como pode o organismo transportar o πνεῦμα por todo o corpo?; (iii) se o πνεῦμα não é carregado, como são possíveis os movimentos voluntários?; (iv) como se pode explicar a regularidade do pulso se as artérias estão cheias de sangue e πνεῦμα?³¹

³⁰ Cf. introdução de Galen (1984, p. 53).

³¹ Para Erasístrato, a pneuma é aquilo que possibilita o movimento, as sensações e pensamentos. A pneuma ou *espíritos* são, para Erasístrato, sutis partes da matéria ou átomos

Uma breve introdução ao sobre as doutrinas
de Hipócrates e Platão (*PHP*) de Galeno

Galeno dá sua resposta através do experimento de fazer duas ligaduras em uma artéria e depois cortar esta mesma artéria entre as duas ligaduras. O resultado observado do experimento é que a artéria continuou pulsando normalmente enquanto estava cheia de sangue. Com a aplicação da lógica depois do experimento, o argumento de Erasístrato deveria ser visto desta forma: se (a) as artérias contêm sangue, e (b) elas estão cheias de πνεῦμα do coração, então (c) a regularidade do pulso não será mantida. Tendo admitido (a) e negado (c), então deve rejeitar (b) (cf. Galen, 1984, p. 141). Quanto a isso Galeno (*An in arteriis* VI.7, cf. Galen, 1984, 171-173) diz:

Erasístrato, aceitando as duas premissas e a condicional e a contraditória da consequente nele, incompreensivelmente falha em aceitar a conclusão, talvez por ignorância, do que mesmo o homem na rua sabe [...] que da, condicional e da contraditória de sua consequente, a contraditória da antecedente segue. Bem, a antecedente do argumento não é apenas que as artérias contêm sangue, mas também (como foi mostrado anteriormente) que elas são expandidas por serem preenchidas a partir do coração; então a conclusão será a negação desta proposição conjuntiva. Pois quando, em toda a proposição condicional, a antecedente é uma proposição conjuntiva, e a consequente é uma proposição simples, quando a contraditória da consequente é também colocada, a contraditória da proposição conjuntiva segue por necessidade.

O argumento de Galeno citado acima corresponde ao segundo tipo dos argumentos indemonstrados: se o primeiro, então o segundo; não o segundo; portanto, não o primeiro.

Hankinson atribui a Platão a maior influência sobre Galeno, especialmente em sua psicologia filosófica, que é o principal tópico do *PHP* e do livro IV de *Que as características da alma dependem da mistura*

invisíveis aos olhos presentes no ar, que desempenham um importante papel na fisiologia. Ele falou de *pneuma vital* e *pneuma psíquica*. A *pneuma vital* é resultado da conversão do ar respirado pelos pulmões misturado com o sangue levado através das artérias ao ventrículo esquerdo do coração. No cérebro, a *pneuma vital* é transformada em *pneuma psíquica* (cf. Castro, 2009, p. 42-68).

do corpo (QAM), outra importante obra galênica. Mas, sem dúvida, a concepção de ciência é peripatética³². Em seu livro *Institutio Logica*, uma introdução à lógica, Galeno apresenta doutrinas lógicas que são peripatéticas, estoicas e outra que não pertence a estas escolas. Sobre o *Institutio Logica*, Kieffer diz:

A *Institutio* apresenta um esboço tanto dos modos quanto das figuras do silogismo categórico, essencialmente como eles estão descritos nos *Analíticos Anteriores* de Aristóteles, e dos cinco indemonstráveis do silogismo hipotético, expressamente atribuído a Crisipo, uma atribuição que é repetida em Sexto Empírico (*Cont. Mat.*, VIII, 223f) e em Diógenes de Laércio (VII, 80-81) (Galenus, 1964, p. 7).

Mas a *Institutio Logica* também traz capítulos sobre silogismos relacionais, e, no capítulo XVIII, Galeno (1964, p. 53) relaciona o estudo desse modelo de silogismo com Possidônio:

Todos estes silogismos, na verdade, devem ser ditos pertencer, primeiro, ao gênero dos silogismos relacionais, mas, segundo, em espécies eles são construídos de acordo com a força de um *axioma*; como Possidônio também disse, eles são chamados 'conclusivos pela força do *axioma*.

Segundo Kieffer, os silogismos relacionais não são uma criação de Galeno, mas o resultado da racionalização dos matemáticos que levantaram problemas sobre o ensino da lógica tradicional, e que é razoável aceitar que a abordagem em Galeno dos argumentos relacionais e matemáticos tem sua origem, em grande parte, em Possidônio, e que "é uma hipótese possível que Possidônio se interessou pelo trabalho de matemáticos profissionais e tentou inserir o método deles em uma forma puramente lógica" (Galenus, 1964, p. 14).

Galeno dialogou com todas as escolas de medicina de sua época e com a maioria das escolas filosóficas, mas não podemos afirmar que ele

³² Cf. introdução em Galen, 1991, xxiv.

fez uma opção de filiação a qualquer uma delas. Identificá-lo como eclético pode deixar margem para vê-lo como um simpatizante do pirronismo, de que ele primeiro simpatizou, mas do qual logo se afastou. No entanto, era conciliador no sentido de que foi hábil para conjugar doutrinas conflitantes. Ele se apresenta como o maior intérprete e representante da tradição de Hipócrates, mas sua medicina sofre uma influência significativa dos empiristas (com influências pirrônicas) e dos racionalistas (que não davam importância à experimentação). A partir dessa combinação de extremos, ele propõe uma medicina de demonstração científica e de uso da lógica filosófica para evidenciar as provas.

No campo da filosofia ele se apresenta também como o intérprete coerente de Platão, mas em momento algum se identifica como platonista. Não se precisa de muito esforço para ver em seus textos também a presença da influência peripatética através de sua lógica e sua física, assim como do estoicismo através de suas lógicas proposicional, ética e física.

O *PHP* também evidencia que Galeno está dialogando com diferentes interlocutores da medicina e da filosofia com o objetivo de definir a sede do comando da alma, mas agora com um novo elemento, uma interpretação particular daquilo que deve ser considerado o caminho seguro para a construção da epistemologia fisiológica e psicológica do homem: o método científico.

Referências

ARISTOTLE. *Posterior Analytics and Topica*. Trad. E. S. Forster. Londres: St. Edmundsbury Press, 1997.

COOPER, John Madison (Ed.). *Plato, Complete Works*. Indianapolis: Hackett, 1997.

COOPER, John Madison (Ed.). *Reason and Emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

DINUCCI, Aldo; DUARTE, Valter. *Introdução à lógica proposicional estoica*. São Cristóvão: UFS, 2016.

FREDE, Michael. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

FREDE, Michael. The Empiricist Attitude Towards Reason and Theory. In: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, v. 21, n. 2, 1988.

GALEN. *Galen's Institutio Logica*. Translated by John Spangler Kieffer. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1964.

GALEN. *On Respiration and The Arteries*. Translated by David J. Furley and James S. Wilkie. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

GALEN. *Three Treatises On The Nature Science: On the Sects for Beginners; An Outline of Empiricism; On Medical Experience*. Translated by Richard Walzer and Michael Frede. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985.

GALEN. *Galen On the Therapeutic Method: books and I and II*. Translated by R. J. Hankinson. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GALEN. *Selected Works*. Translated by P. N. Singer. Oxford, New York: Oxford University Press, 1997.

GALEN. *Sobre as escolas de medicina para os iniciantes*. Trad. Rodrigo Pinto de Brito e Sussumo Matsui. São Paulo: Unesp, 2022.

HANKINSON, Robert J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HANKINSON, Robert J. (Ed.). Galen on the limitations of knowledge. In: GILL, Christopher; WHITMARSH, Tim; WILKINS, John (Ed.). *Galen and the world of knowledge*. Londres: Cambridge University Press, 2009.

LACY, Phillip de. *On the doctrines of Hippocrates and Plato*. Trad. Phillip De Lacy. 3. ed. Berlin: Akademie Verlag, 2005.

NUTTON, Vivian. *Ancient Medicine*. New York: Routledge, 2013.

Uma breve introdução ao sobre as doutrinas
de Hipócrates e Platão (*PHP*) de Galeno

NUTTON, Vivian. *A Thinking Doctor in Imperial Rome*. London: Routledge, 2020.

TIELEMAN, Teun. *Galen and Chrysippus on the Soul: argument and refutation in De Placitis, Books II-III*. New York: Brill, 1996.

TIELEMAN, Teun. *Chrysippus' On Affections*. Boston: Brill, 2003.

TIELEMAN, Teun. Galen and the stoics, or: the art of naming. In: WITMARSH, Tim; GILL, Christopher; WILKINS, John (Ed.). *Galen and the world of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Sêneca e a ortodoxia estoica: forma literária e *suasio*

Marcos Vinícios Pereira de Almeida¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.76.05>

1 Introdução

A princípio o ecletismo surgiu com uma conotação depreciativa no mundo antigo bem como na modernidade. O ecletismo é uma tendência filosófica que despontou a partir do século II a.C. e se fortaleceu nos séculos posteriores. O termo “ecletismo” provém do verbo grego *ekleghein*, que significa *selecionar e reunir*. Diógenes Laércio, por exemplo, fala de uma Escola Eclética fundada por Potamo de Alexandria, o qual fez uma seleção e reuniu os princípios de todas as escolas que lhe agradaram (*cf.* D.L., I. 21). Pierluigi Donini ressalta a importância das interpretações sobre ecletismo no mundo moderno e contemporâneo, pois os filósofos que se caracterizavam como ecléticos no mundo antigo o fizeram com uma conotação positiva, enquanto que, no mundo contemporâneo, o termo acabou por tomar uma conotação negativa — visto como uma reunião confusa de várias doutrinas. Modernos como Diderot, teceram elogios à atitude eclética por ela ter superado preconceitos e se oposto ao dogmatismo². Em posição contrária, outros

¹ Mestre em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Goiás.

E-mail: marcosufg1@gmail.com

² Diderot em sua *Encyclopédie* no artigo *Eclectisme*, afirma: “o eclético é um filósofo que, pisoteando preconceitos, tradição, antiguidade, acordo geral, autoridade — em uma palavra, tudo o que controla a mente do rebanho comum — ousa pensar por si mesmo, volta aos princípios gerais mais claros, examina-os, discute-os, não admite nada que não seja baseado no testemunho de sua experiência e razão; e de todas as filosofias que ele analisou sem respeito

historiadores da filosofia moderna não enxergaram o fenômeno do ecletismo como algo positivo: Eduard Zeller, por exemplo, em sua obra prima *Philosophie der Griechen*, foi responsável pela visão moderna da tendência eclética que abalou as escolas filosóficas na antiguidade helênica.

De acordo com Donini, Zeller foi responsável por influenciar profundamente os estudos sobre ecletismo antigo nos dias de hoje, inclusive a visão negativa do fenômeno³; para o importante filósofo alemão, o ecletismo era resultado final do (i) desenvolvimento intrínseco da filosofia grega e da (ii) situação história geral. A razão intrínseca foi o prolongado debate entre as escolas filosóficas helenísticas (estoicismo, epicurismo e ceticismo acadêmico), e a situação histórica é a consequência disso tudo: o esgotamento desse debate entre as escolas que no final acarretou no surgimento do ecletismo. O *nem isso, nem aquilo* dos cétricos teve como consequência o *tanto isso quanto este* dos ecléticos (*Ibid.*, p. 22-23). Essa interpretação influenciou profundamente Giovanni Reale, que compreendia o fato eclético como fruto de uma polarização das escolas filosóficas da época, o esgotamento gerado entre elas e uma revalorização do senso comum⁴. Ademais, Reale identifica também que o foco maior na *ataraxia* reduziu a *lógica* e a *física*, trazendo assim a crise científica nas escolas, e o ecletismo é o resultado final desse

e preconceito, ele cria para si uma particular que lhe pertence [...] Não há líder de uma seita que não tenha sido mais ou menos eclética. estão entre os filósofos que são os reis da face da terra, os únicos que permaneceram no estado da natureza, onde tudo pertencia a todos” (Dillon; Long, 1988, p. 19, trad. nossa).

³ “No final do século, a opinião negativa sobre a antiga filosofia eclética, que já havia sido sancionada pela Era do Iluminismo, foi assim conciliada com a recente depreciação do próprio conceito de ecletismo: um nome desacreditado agora poderia ser dado sem dificuldade a uma filosofia ruim. Essa situação durou ao longo do século XIX, quase sem exceções. Em particular, é pressuposto pelo *Philosophie der Griechen*, de E. Zeller, o trabalho que deveria influenciar mais intensamente toda a tendência dos estudos subsequentes do pensamento antigo” (Donini, 1988, p. 22, trad. nossa).

⁴ Giovanni Reale observa que o fenômeno eclético penetrou marginalmente no epicurismo, acentadamente no estoicismo (com Cícero, Plutarco, Sêneca e entre outros) e profundamente na Academia com o ceticismo, e em alguma medida na escola peripatética (Reale, 2015, p. 183).

processo na medida em que a filosofia cética enraizou uma incerteza em relação à discursão sobre a verdade; em que todas as posições teóricas são igualmente não-verdadeiras.

E as fontes para alcançar essa paz, todas as escolas encontravam-nas, não em princípios e valores transcendentais, nem nas coisas ou no mundo externo, mas unicamente no sujeito, numa particular atitude do espírito, que, de modo idêntico, levava Epicuro, o estoico e o cético a dizerem que o sábio pode ser feliz mesmo entre as chamas. E foi justamente essa polarização ética da problemática filosófica um dos fatores que contribuiu para tornar sempre menos notáveis as posições tipicamente teóricas entre partes adversárias, favorecendo os acomodamentos ecléticos [...]. Mas, nesse momento, como observou perfeitamente Zeller, o ceticismo, para o qual *nem isso, nem aquilo* valia, pois era impossível encontrar a verdade, seja de um, seja de outro, podia ser exatamente invertido e entendido como justificação, *seja disso, seja daquilo*: de fato, se todas as posições teóricas são igualmente rejeitadas, ou acolhidas, justamente pela falta da verdade absoluta como critério (Reale, 2015, p. 184-185).

Vemos que Reale compartilha uma visão comum com Zeller a respeito das razões e características do movimento eclético. Enquanto que Donini vê o argumento desfavorável de Zeller a respeito do ecletismo como um descuido. De fato, Zeller não apresenta uma definição de “ecletismo”, nem mesmo recorre ao movimento que se autodenominava eclético, no caso o movimento fundado por Potamo de Alexandria. Ele apenas resume em duas principais características o fenômeno histórico do ecletismo, a saber, o esgotamento do embate entre as escolas, e a consequência histórica desse debate (Donini, 1988, p. 23-24). Portanto, Donini considera a explicação de Zeller insuficiente, pois o fenômeno do ecletismo é anterior à era helenística⁵.

⁵ “Se o ecletismo até essa data se tornou uma noção relativamente técnica, suas origens [...] são pelo menos tão antigas quanto Xenofonte. Ele faz Sócrates falar de leituras das obras de sábios antigos, “que selecionamos [*eklegometha*] com base no que quer que percebamos bem” nelas; e há outros exemplos desse uso do termo. Mas até o período romano, nem essa ideia nem o termo *eklegein* podem ter estabelecido um lugar regular na filosofia” (*Ibid.*, p. 22, trad. nossa).

Pierluigi Donini em *The history of the concept of eclecticism*, ensaio que faz parte de um livro editado e organizado por J. M. Dillon e A. A. Long sobre *The Questions of "Eclecticism": studies in later greek philosophy*, faz um pequeno resumo das interpretações e atitudes “eccléticas” na história da filosofia. A primeira interpretação de ecletismo foi feita por Zeller, o ecletismo como reunião acrítica de elementos heterogêneos, como mostramos anteriormente; a segunda noção foi empregada pelo filólogo clássico Karl Praechter (o ecclético como aberto a influências externas e o ortodoxo como aquele que é ligado ao núcleo original), que envolvia uma distinção entre ecletismo e ortodoxia que não gerou um consenso entre estudiosos, pois, assim como a interpretação anterior, traz uma conotação negativa para o termo; em terceiro vem ao uso sem conotações negativas ou positivas do termo ecletismo, apenas a declaração de elementos de uma escola estar no pensamento de um autor de outra escola; em quarto tem a atitude ecclética de autores que usam ideias filosóficas de outras escolas para defender sua própria doutrina. E em quinto tem o ecletismo de Potamo de Alexandria, que é declarado pelo autor e pode sim ser descrita como atitude ecclética. Essa quinta atitude ecclética é diferente do ecletismo, com algumas ressalvas, de Cláudio Galeno, e essa diferença consiste no fato que a atitude de Galeno é completamente antidogmática e anti-sectária. A última atitude ecclética que o autor menciona é a de postura de Antíoco de Ascalão, que tentou unir platonismo, aristotelismo e estoicismo, porém, a atitude dele não pode ser comparada com as outras posturas porque era *sui generis*; nenhum outro autor depois dele tentou provar o acordo básico entre aristotelismo, platonismo e estoicismo (*Ibid.*, p. 32-33).

Como bem observou Benoît Castelnérac, em *The Method of Eclecticism in Plutarch and Seneca*, é difícil encontrar, no período entre Xenofonte e Aristóteles, uma crítica bem elaborada e clara do ecletismo tal como encontramos na modernidade, isto é, na modernidade, diferente do período antigo pré-helenístico, encontramos elaborações

críticas da história da filosofia onde o ecletismo é colocado ora como positivo e ora como negativo, tal como encontramos nas obras de Zeller, Reale e Donini e de tantos outros historiadores da filosofia antiga (Castelnérac, 2007, p. 137). Isso não quer dizer, claro, que o fenômeno do ecletismo não existia no mundo antigo.

Por outro lado, a quarta atitude eclética colocada por Donini que descrevemos nos parágrafos anteriores, isto é, a ação de autores que usam ideias de outras escolas para defender as conclusões de sua própria doutrina, pode ser identificada no Sócrates de Xenofonte; esta passagem, que mencionamos antes nas palavras de Donini, é importante porque vai nos ajudar a entender o fenômeno do ecletismo no pensamento estoico do Sêneca: “e quanto aos tesouros dos homens sábios de outrora, que eles deixaram escritos nos livros, leio-os e desenrolo-os juntamente com os meus amigos e selecionamos (*eklegein*) o que encontrarmos de bom” (Memoráveis I, 6.14). Mas, afinal, por que essa passagem é importante para começar a compreender o fenômeno do ecletismo no pensamento senequiano? Ora, por duas razões: i) Sêneca é um filósofo da escola estoica, e os estoicos se viam como seguidores e herdeiros do pensamento socrático; 2) na epístola LXXXIV, a partir do passo 2, Sêneca descreve, em forma de metáfora, a sua atitude de leitor como uma abelha que anda de folha em folha: “devemos imitar as abelhas que deambulam pelas flores, escolhendo (*carpunt*) as mais apropriadas (*idoneos*) ao fabrico do mel” (*debemus imitari, quae vagantur et flores ad mel faciendum idoneos carpunt, deinde quidquid attulere disponunt ac per favos digerunt et*) (Ep. LXXXIV. 2-5). Ou seja, Sêneca, assim como o Sócrates de Xenofonte, vê a atitude do filósofo ou do sábio como aquele que escolhe ou apanha (*carpo*), andando de folha em folha, ou de leitura em leitura, aquilo que é apropriado (*idoneus*). Embora nem Sócrates nem Sêneca tenham postulado uma ideia sistemática de ecletismo, podemos afirmar uma atitude eclética de Sêneca no sentido que empregamos acima? Ou: podemos afirmar que essa atitude de tramitar outras escolas para chegar

a conclusões estoicas seja o verdadeiro significado do ecletismo senequino, tal como significa a quarta definição de ecletismo do Donini? Por ora, nos parece suficiente colocar que esse tema apresentará alguns caminhos diferentes na hora de afirmar que Sêneca é eclético ou não.

2 Sêneca e o ecletismo

Nos propomos entender em que medida há um pensamento fortemente eclético no estoicismo do Sêneca; em que medida esse representante do Pórtico romano é eclético ou apenas um estoico com inovações. Por isso, faz-se necessário entender primeiro onde se situa o fenômeno do ecletismo na antiguidade greco-romana e seus desdobramentos. Sabemos que há um amplo debate acerca do ecletismo no pensamento de Sêneca. Donini acredita que Sêneca é um pensador eclético porque ele era tolerante a influências externas⁶. De fato, a história de Sêneca representa muito bem essa abertura para outras escolas. Demétrio, o Cínico, era um pensador que Sêneca via como mestre⁷, e Lucílio era seu interlocutor epicurista em uma de suas obras mais importantes, *Epistulae Morales ad Lucilium*. Outros interpretes concordam com Donini (1988), como Christopher Gill (2006), que

⁶ Donini ressalta que se fomos partir da distinção entre ecléticos e ortodoxos de Karl Praechter: “de acordo com esse ponto de vista, os filósofos que poderiam ser considerados ortodoxos, que se esforçavam para permanecer leais a um núcleo original de doutrinas consideradas essenciais e típicas da escola da qual eles tiravam seu nome e que, em muitos casos, eram hostis a influência de doutrinas alienígenas. Aqueles que não tinham essa preocupação e estavam abertos a influências estranhas [então] eram ecléticos. Uma vantagem considerável dessa distinção era sua aplicabilidade a todas as escolas filosóficas [...] entre os estoicos, Epicteto era ortodoxo, enquanto Sêneca era absolutamente eclético [...]” (Donini, 1988, p. 28, trad. nossa).

⁷ “Demétrio, que parece ter sido colocado pela natureza em nossos tempos, para provar que não poderíamos corrompê-lo nem ser corrigidos por ele; um homem de sabedoria consumada, embora ele próprio a negasse, constante aos princípios que professava, de uma eloquência digna de lidar com os assuntos mais poderosos, desprezando meras belezas e sutilezas verbais, mas expressando com espírito infinito as ideias que a inspiravam. Não duvido que ele tenha sido dotado pela providência divina de uma vida tão pura e de um poder de expressão tão grande que a nossa era não pode ter um modelo nem uma reprovação” (*Ben.*, VII. 8, trad. nossa).

também enxerga essa tolerância no pensamento de Sêneca, evidente nas *Epistulae* de Sêneca e em suas referências a Epicuro — este caso é o mais ilustrativo e claro. Sêneca, em uma das *Epistulae* que fora enviada para seu interlocutor epicurista, diz: “talvez me queiras perguntar por que razão te cito eu tantas belas máximas de Epicuro, em vez de as extrair dos nossos autores. Por que motivo, porém, devemos considerá-las de Epicuro, e não propriedade de todos?” (*Potest fieri ut me interrogas quare ab Epicuro tam multa bene dicta referam potius quam nostrorum: quid est tamen quare tu istas Epicuri voces putes esse, non publicas?*) (*Ep.* VIII. 8-9). Nessa passagem, Sêneca mostra sua tolerância às influências externas, tal como foi apontado por Donini nos parágrafos anteriores. Além disso, essa passagem de Sêneca, mais uma vez, corrobora com o sentido de “ecletismo” (*eklegein*) que é dado pelo Sócrates de Xenofonte e também pelo próprio Sêneca em outra epístola (LXXXIV. 2-5) que já citamos antes: a atitude de leitura senequiana é a mesma da abelha, ir de folha de folha e apanhar (*carpo*) aquilo que é apropriado (*idoneus*). Aquilo que é *idoneus* é também bom, por essa razão Sêneca entende que as máximas de um pensador como Epicuro não são frutos privados de uma só pessoa, ou seja, no passo 8-9 da Epístola VIII, Sêneca questiona por que consideramos ou pensamos (*putes esse*) que as boas máximas de Epicuro são propriedades dele, e não propriedade de todos (*non publicas*), tendo em vista que Sêneca considera que o bom pensamento de todos os pensadores deve ser um bem público, ou seja, para todos terem acesso⁸.

Não obstante, devemos considerar que Sêneca está tentando convencer o seu interlocutor epicurista a se converter ao estoicismo e, para isso, Sêneca faz o movimento de colocar-se na posição dele, ao passo que o seu interlocutor se sentirá mais confortável para aceitar as posições estoicas do Sêneca conforme o andar do diálogo, ou seja, gradualmente.

⁸ É importante ressaltar que na tradição estoica não é só o Sêneca que estava dialogando abertamente com todos, mas também os estoicos anteriores.

Esse expediente pedagógico usado por Sêneca, de partir da posição do interlocutor para depois leva-lo gradualmente para o estoicismo, é observado em boa parte das Epístolas e diálogos do Sêneca. No *De Ira*, por exemplo, a partir do livro I, onde o interlocutor aparece com posições semelhantes a dos peripatéticos acerca da ira, a saber, a possibilidade de moderação ou utilização da mesma, já que o interlocutor, seu irmão Novato, está convencido que a ira é importante para a vida pública romana. Sêneca, ao invés de rebater o interlocutor com argumentos agressivos, vai, gradualmente, trazer o interlocutor para sua posição mostrando pontos de convergência entre eles, como a taxonomia da ira: “a definição de Aristóteles não se afasta muito da nossa. Pois ele afirma que a ira é o desejo de devolver uma dor. Encontrar a diferença entre essa definição e a nossa exigiria longa explanação” (*Aristotelis finitio non multum a nostra abest; ait enim iram esse cupiditatem doloris responendi. Quid inter nostram et hanc finitionem intersit, exequi longum est*) (*Ir.*, I, 1-3). Isto é, Sêneca vai partir de uma posição comum com o seu interlocutor, a descrição da ira dos estoicos⁹ que é semelhante à de Aristóteles¹⁰, para depois fazer o movimento de levá-lo gradualmente para posições estoicas sobre o caráter normativo da ira. Esse princípio pedagógico está em toda a obra senequiana e faz parte do seu objetivo enquanto filósofo, da filosofia como “modo de vida” ou “*cultura animi*”. Dito isto, a atitude tolerante do Sêneca com pensamentos externos, como aponta Donini (1988), é apenas uma atitude desinteressada ou um princípio pedagógico integrante da filosofia estoica de Sêneca?

De uma forma diferente, Brad Inwood aborda o tema do ecletismo no pensamento de Sêneca por outros caminhos; concordando com o trabalho histórico-filosófico feito por Pierluigi Donini sobre o

⁹ “a ira é a concupiscência da vingança contra quem se pensa ser o autor de um mal imerecido” (D.L., VII. 113).

¹⁰ “um desejo acompanhado de dor que nos incita a exercer vingança explícita devido a algum desprezo manifestado contra nós, ou contra pessoas da nossa convivência, sem haver razão para isso” (Ari. *Ret.*, 1378a42-45).

termo eclétismo e a tolerância filosófica de Sêneca, ele ressalta, por outro lado, que se Sêneca é um eclético isso não o coloca como menos importante ou não interessante. As opiniões ou posições ecléticas ou heterodoxas de Sêneca são, antes de tudo, para aprimorar as posições estoicas¹¹. Para Sêneca, antes de tudo, é importante seguir uma posição reflexiva e crítica em que os fatos vem sempre em primeiro lugar, como mostra essa passagem do *De Otio* citada por Inwood (2005, p. 24). Portanto, nesse sentido, Inwood é crítico da noção de ortodoxia, visto como um termo confuso e sem coesão. Algumas das perguntas decisivas levantadas por ele acerca da ortodoxia de Sêneca são: i) em qual ponto ela se dissocia dos outros estoicos; ou ii) se Sêneca era tão rigoroso quanto os outros estoicos. Assim, Inwood vai partir do *De Ira* de Sêneca para responder a essas questões e entender se há ou não essa inovação dentro da filosofia do Pórtico, conforme seus interlocutores do problema apontaram — Fillion-Lahille em *De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, por exemplo —, com um eixo específico: a) a forma literária de Sêneca; e b) o problema do dualismo. Vamos nos deter aqui apenas ao primeiro problema do eixo colocado por Inwood, a saber, a forma literária.

Com algumas exceções, muitas obras de filósofos estoicos não chegaram até nós (Zenão, Crisipo, p. Ex.) e, por este motivo, é difícil fazer um trabalho sobre as formas literárias desses autores. Sêneca, ao contrário deles, nos deixou suas obras que chegaram até nós. Inwood levanta a seguinte tese: é importante ter cautela na compreensão da ligação entre forma literária e filosofia do autor, principalmente no caso de Sêneca em que vários gêneros [literários] são usados (Inwood, 2005, p. 32). Portanto, a posição do Inwood é que o aparente eclétismo de Sêneca se deve em grande medida ao seu estilo literário, o uso de

¹¹ Todavia, é importante frisar que os estoicos anteriores à Sêneca também tinham necessidade de inovar, essa intenção não era única e exclusivamente do pensamento senequiano (cf. Inwood, 2005, p. 24).

metáforas, símiles e analogias para convencer o interlocutor. É recorrente na obra de Sêneca o uso de conceitos de outras escolas para chegar a conclusões estoicas, como explicamos nas páginas anteriores. Por exemplo, é recorrente dizer que na epístola XCII, passo 1¹², Sêneca toma uma posição dualista de inspiração platônica em relação à alma. Mas ele parte dessa posição como um “acordo” para a discussão, uma base comum para chegar a conclusões estoicas. É um movimento dialético e didático (*Ibid.*, p. 39).

Ou seja, Inwood entende que o movimento senequiano de persuadir o interlocutor é meramente uma “forma literária”, e esse recurso estilístico, por sua vez, é parte do eixo das tensões entre ortodoxia e heterodoxia no pensamento do Sêneca. Contudo, em que medida esse recurso literário é apenas um recurso mesmo? Ou, esse recurso — “forma literária” — é parte constituinte da filosofia do Sêneca? A este respeito, podemos tecer algumas considerações a discussão que John M. Cooper, em *Moral Theory and Moral improvement: Seneca*, trava com a metodologia utilizada por Sêneca nas *Epistulae*. Essa discussão joga luz as questões que colocamos a propósito da filosofia senequiana e seu método.

¹² “Creio que estaremos ambos de acordo em que é para proveito do corpo que procuramos os bens exteriores; em que apenas cuidamos do corpo para benefício da alma, e em que na alma há uma parte meramente auxiliar — a que nos assegura a locomoção e a alimentação — da qual dispomos tão somente para serviço do elemento essencial. No elemento essencial da alma há uma parte irracional e outra racional; a primeira está ao serviço da segunda; esta não tem qualquer ponto de referência além de si própria, pelo contrário, serve ela de ponto de referência a tudo” (*Puto, inter me teque conveniet externa corpori adquiri, corpus in honorem animi coli, in animo esse partes ministras, per quas movemur alimurque, propter ipsum principale nobis datas. In hoc principali est aliquid irrationale, est et rationale; illud huic servit, hoc unum est quod alio non refertur sed omnia ad se refert*) (*Ep.* XCII. 1).

3 As críticas de Cooper ao método filosófico de Sêneca

O problema do método de Sêneca, colocado em outros termos como problema da “forma literária” por Brad Inwood, vai nos ajudar a compreender o significado da filosofia para o Sêneca e suas implicações com a chamada “ortodoxia” estoica. Importa-nos fazer uma exposição do artigo apresentado pelo Cooper, *Moral Theory and Moral Improvement: Seneca*, em que ele expõe algumas críticas ao método senequiano e, depois, expor a breve resposta do Juan C. Betancur Gómez aos argumentos do Cooper, em *Filosofía y ejercicio del alma en las Cartas a Lucilio de Séneca*. Compete-nos delinear o que há de mais relevante na discussão entre os dois autores e as epístolas para, assim, nos ajudar a esclarecer o sentido da filosofia estoica que Sêneca empreendeu.

Cooper, logo no início do seu artigo, diz que se interessa em escrever sobre as diferenças entre os escritos de Sêneca e os primeiros filósofos “ortodoxos” da escola estoica, em especial Zenão de Cítio e Crisipo, tendo em vista que eles foram os primeiros a estabelecer as bases para os estoicos debaterem seus princípios (Cooper, 2006, p. 57). Para Cooper, Sêneca é muito claro a respeito dos seus objetivos com as epístolas e outras obras direcionadas aos seus interlocutores, a saber, ele se coloca como um “*progrediens*”, que na definição estoica significa aquele que está em desenvolvimento rumo à sabedoria; na luta cotidiana para melhorar a si mesmo e também ajudar, por meio dos conselhos, outras pessoas a terem acesso as verdades filosóficas¹³. Sêneca

¹³ Cooper tem razão, Sêneca não se considera um *sapiens*, colocando-se sempre como um *progrediens* ou *proficiens*: “Isto só prova como aquele modo de agir que eu considero digno e louvável ainda se não fixou de modo definitivo e inabalável no meu espírito. Ora, quem se envergonha de uma modesta carroça envaidecer-se-á de uma carruagem de luxo. Portanto, até agora ainda pouco progredi: ainda não ousou praticar a frugalidade em público, ainda me preocupa a opinião dos outros viajantes!” (*Quod argumentum est ista quae probo, quae laudo, nondum habere certam sedem et immobilem. Qui sordido vehiculo erubescit pretioso gloriabitur. Parum adhuc profeci: nondum audeo frugalitatem palam ferre; etiamnunc curo opiniones viatorum. Contra totius generis humani opiniones mittenda vox erat: 'ins anitis, erratis, stupetis ad supervacua, neminem aestimatis suo*) (Ep. LXXXVII. 5).

não era o único nesse sentido, o imperador Marco Aurélio e Epicteto também estavam nessa linha de conhecimento de si por meio das “verdades filosóficas”. Portanto, as “curas espirituais” nesse caminho dependiam do conhecimento das verdades filosóficas (Cooper, 2006, p. 57).

Cooper tem razão quando diz que, para os estoicos, a compreensão racional das verdades filosóficas, isto é, os seus julgamentos a respeito da realidade, a compreensão exata, é o que garante a *tranquilitas anima* e a boa ação moral. A mudança de comportamento sem a compreensão das verdades filosóficas, não garante um bom direcionamento moral. Desse modo, Cooper entende que Sêneca não se compromete com a estrutura intelectualista da filosofia estoica “ortodoxa”, porque ele acredita que as obras de Sêneca, enquanto “diretor espiritual”, o colocam em uma situação delicada com a matriz intelectualista estoica, pois os escritos de Sêneca são repletos de figuras retóricas, como exortações e consolações¹⁴, para conquistar o seu interlocutor e incutir neles a *decreta* estoica, e que isso compromete o primeiro estágio que é a compreensão das verdades filosóficas proposta pelo estoicismo ortodoxo (*Ibid.*, p. 57). Portanto, Cooper acredita que Sêneca não deu a mesma importância à argumentação filosófica que deu Zenão e Crisipo.

Sêneca se afasta da matriz intelectualista estoica quando, segundo Cooper, desdenha da argumentação dialética (*dialectici*) e silogística, a saber, quando Sêneca faz duras críticas aos silogismos e aos dialéticos nas epístolas XLV, XLVIII, XLIX, LXXXII, LXXXVII e CXI. Não é só um desdém, mas ele também vê todos esses silogismos como *inutilis*.

¹⁴ “Há um perigo — e eu argumentarei que Sêneca é vítima disso — que, ao confiar tão fortemente nesses dispositivos de diretor espiritual, um escritor estoico tenderá a esquecer ou negligenciar o fato de que o objetivo final (para ele e também para aos seus destinatários) é melhorar a própria compreensão filosófica das razões pelas quais as verdades do estoicismo são realmente verdadeiras” (*Ibid.*, p. 57, trad. nossa).

A preocupação de Sêneca nas epístolas, e Cooper compreende isso, é que Lucílio deva se preocupar com problemas reais da vida, como as adversidades, os eventos externos que impactam a vida, em vez de se preocupar com jogos lógicos, que são inúteis para lidar com os problemas do dia-a-dia que agem diretamente sobre a alma (*Ibid.*, p. 62-63). Cooper tem razão quando aponta as críticas que Sêneca faz aos dialéticos e o tempo gasto com as sutilezas silogísticas¹⁵.

O que preocupa Cooper é a profundidade do desprezo que Sêneca tem pelos silogismos caros aos estoicos, pois chega a anular sua contribuição para a ética estoica¹⁶. Segundo ele, inferir erroneamente pode levar o agente a agir, também, erroneamente e esquecer de exercitar a própria razão (*Ibid.*, p. 64-65). Cooper acredita que Sêneca não consegue entender a função do silogismo de Zenão sobre a morte na epístola LXXXII, então ele automaticamente zomba quando diz que esse tipo de argumento é incapaz de persuadir uma tropa a lutar. A compreensão, por sua vez, deveria ser entender que o silogismo serve como uma reflexão que tem que ser repetida até ser interiorizada e, assim, o agente vai perceber as reais razões pelas quais o silogismo é importante na vida moral. Portanto, Cooper acredita que se você refletir sobre o silogismo de Zenão sobre a morte, você vai, em algum momento, ser persuadido por ele (*Ibid.*, p. 66).

¹⁵ “Dizia Cícero que nunca teria tempo para ler os poetas líricos ainda que a sua vida duplicasse; o mesmo direi eu dos dialéticos, cuja insensatez ainda é mais confrangedora, pois se aqueles são fúteis deliberadamente, estes estão convencidos de que fazem obra útil. Não nego que se deva dar uma olhadela ao estudo da dialética, mas uma olhadela apenas, uma saudação, por assim dizer, feita cá de longe e com este único propósito: o de não tomarmos o que não passa de palavreado como se fosse a expressão de algum grande e profundo pensamento” (*Negat Cicero, si duplicetur sibi aetas, habiturum se tempus quo legat lyrical: eodem loco <pono> dialectical: tristius inepti sunt. Illi ex professo lasciviunt, hi agere ipsos aliquid existimant. Nec ego nego prospicienda ista, sed prospicienda tantum et a limine salutanda, in hoc unum, ne verba nobis dentur et aliquid esse in illis magni ac secreti boni iudicemus*) (*Ep.* XLIX. 6).

¹⁶ De fato, os estoicos consideravam a dialética uma forma de excelência: “os estoicos dizem que a dialética é necessária e é uma forma de excelência (*areté*) que abrange outras formas de excelência especiais ou particulares” (D.L. VII. 46). Por outro lado, Sêneca não anula a dialética em absoluto, como ficou claro na epístola XLIX.

Partindo da referida descrição, a questão colocada por Cooper é que Sêneca, apesar de ser um estoico, não só menospreza como também considera prejudiciais alguns silogismos zenonianos. E, ao fazer isso, Sêneca despreza a própria estrutura racional que sustenta a ética estoica (*Ibid.*, p. 81-82). Portanto, para o Cooper, o desprezo que Sêneca tem pelos silogismos de Zenão — na epístola LXXXII, por exemplo — denota que ele prefere os apelos retóricos de persuasão (*suasio*) ao invés da base racional estoica “ortodoxa”.

Em resposta ao artigo do Cooper, Juan Camilo Betancur-Gómez escreve um breve artigo, *Filosofia y ejercicio del alma en las Cartas a Lucilio de Séneca*, como mencionamos no início desta seção, analisando e contestando os argumentos do Cooper. Segundo Betancur-Gómez, o primeiro problema das objeções de Cooper, é que ele parte de critérios externos às epístolas para julgar a filosofia do Sêneca, como por exemplo, usando um suposto estoicismo “ortodoxo” sem se questionar profundamente o significado dessa filosofia para os filósofos gregos e também para o próprio Sêneca. Nesse sentido, para entender a filosofia do Sêneca e suas epístolas, é importante notar, em primeiro lugar, que ele está falando para os imperfeitos, não para os sábios (Betancur-Gómez, 2012, p. 5). Podemos observar, como fora explicado nas seções anteriores, que a filosofia do Sêneca não é uma filosofia insular. Pelo contrário, a filosofia senequiana é direcionada para seu interlocutor, uma filosofia em diálogo e intersubjetiva.

Outra observação pertinente do Betancur-Gómez é a respeito dos sofismas dos dialéticos, que, segundo ele, são prejudiciais na visão senequiana porque fazem com que percamos tempo em entretenimentos dentro de uma *vita brevis* (*Ibid.*, p. 6). Essa característica temporal é muito presente nas obras de Sêneca, e Betancur-Gómez tem razão quando coloca ela como central para entender o papel do exercício filosófico proposto por Sêneca em suas obras. Na epístola I, Sêneca exorta Lucílio a apropriar-se do direito que ele tem (*vindica te tibi*) de usar o

tempo ao invés de deixa-lo escorrer e perdê-lo por descuido¹⁷. Além disso, Sêneca também discorre a respeito do tema do tempo em outra obra endereçada a outro interlocutor, em *De Brevitate Vitae*.

Em seguida, vale notar, que, se a filosofia perde seu tempo com sutilezas dialéticas, ela não vai conseguir entregar aquilo que promete, a sabedoria por meio da atualização da verdade na vida moral. A filosofia, como meio, não entrega a *vita beata* que promete no final. Além do mais, aponta Bentancur-Gómez, a filosofia precisa estar atenta à coerência da vida prática com a vida teórica, a saber, a filosofia precisa ser acessível para absorção e aplicação do agente moral. Isso, por sua vez, está em acordo com o princípio estoico de que a virtude pode ser ensinada e aprendida. Desse modo, a filosofia precisa estar configurada em atos e obras vivas, não em silogismos instrumentais apenas (*Ibid.*, 2012, p. 7). Nesse sentido, Bentancur-Gómez observa que o exercício da razão, salientado por Cooper, não se restringe ao campo da lógica formal, ele está um pouco além disso, isto é, está diretamente ligado a outros exercícios para “fortalecer internamente *anima*”. Se os exercícios da razão não estão limitados à estrutura intelectualista lógico-formal, então quais são os exercícios racionais que Sêneca propõe?

A propósito desses outros exercícios, Bentancur-Gómez explica quais são os exercícios racionais que Sêneca propõe, a saber, Sêneca coloca em suspensão as sutilezas dialéticas de difícil absorção para, sem seguida, colocar em pauta seus exercícios de razão em forma de persuasão (*suasio*). Desta forma, para Sêneca, a assimilação entre teoria e práxis ocorre quando os escritos filosóficos são de fácil absorção, quando há transparência e sensibilidade nos próprios escritos

¹⁷ “Procede deste modo, caro Lucílio: reclama o direito de dispores de ti, concentra e aproveita todo o tempo que até agora te era roubado, te era subtraído, que te fugia das mãos” (*Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi, et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat collige et serva*) (*Ep.* I. 1).

filosóficos¹⁸. Em outras palavras, se esses escritos filosóficos atendem as demandas morais com mais acessibilidade, então esses escritos consequentemente ajudam a assimilação dos princípios da *decreta* com a vida prática (*Ibid.*, p. 8).

Dito isso, de acordo com Bentancur-Gómez, Sêneca não despreza irracionalmente o uso da dialética, como pensa Cooper. Pelo contrário, Sêneca aponta as delimitações da dialética quando se refere aos dialéticos e aos silogismos zenonianos (*Ibid.*, p. 9). Pois, em seguida, Sêneca expõe sua forma argumentativa para atravessar os limites dos silogismos e sofismas, a saber, Sêneca explica, que a premissa menor do silogismo de Zenão, “a morte não é gloriosa”, carrega uma polissemia. Bentancur-Gómez tem razão, pois a morte, tal como a pobreza, é um indiferente (*adiaphora*)¹⁹; ela não causa nem maldade nem bondade, contudo, sem os indiferentes não há glória²⁰. Em resumo, as coisas indiferentes são gloriosas na forma como elas estão relacionadas com a virtude. Sêneca usa uma variedade de exemplos históricos, como a morte de Brutos e Catão, o Jovem (*cf. Ep. LXXXII. 12*), para explicar esses diferentes sentidos que a morte pode ganhar, assim como ele também faz analogias e usa

¹⁸ Na epístola LIX, passo 6, Sêneca enfatiza que a escrita filosófica é fundamental para lidarmos com nossas limitações e fraquezas no momento de compreender um conteúdo filosófico. Também, na epístola XLVIII, passo 12, Sêneca discorre a respeito da importância da transparência e simplicidade na formação do espírito filosófico.

¹⁹ Epicteto (*Ench.*, 5a), outro estoico do período imperial, tem uma bela passagem em seu *Encheiridion* que exemplifica e corrobora com o argumento do Sêneca: “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 afligimos, jamais consideremos outra coisa a causa, senão nós mesmos — isto é: as nossas próprias opiniões”.

²⁰ “Objecto de louvor não é a pobreza, mas sim o homem que se não deixa vencer nem abater pela pobreza; objecto de louvor não é o exílio, mas sim quem parte para o exílio com mais serenidade no rosto do que se exilasse alguém; objecto de louvor não é a dor, mas sim quem em nada cedeu à dor; ninguém louva a morte em si, mas sim o homem que a morte arrebatou sem previamente lhe perturbar o ânimo” (*Laudatur enim non paupertas, sed ille quem paupertas non summittit nec incurvat; laudatur non exilium, sed ille [Rutilius] qui fortiore vultu in exilium iit quam misisset; laudatur non dolor, sed ille quem nihil coegit dolor; nemo mortem laudat, sed eum cuius mors ante bstulit animum quam conturbavit*) (*Ep. LXXXII. 11*).

metáforas para explicar a ambivalência contida no uso que fazemos dos indiferentes (*adiaphora*)²¹. De acordo com Bentancur-Gómez, é por meio dessas analogias e imagens históricas que Sêneca busca persuadir o interlocutor a entender rigorosamente o verdadeiro significado da morte como indiferente, pois ele busca cumprir o dever da filosofia, que é o fortalecimento interno contra as adversidades.

Assim sendo, as colocações de Cooper, segundo a qual Sêneca se coloca em uma situação delicada porque se utiliza do expediente da persuasão ao invés do racionalismo estoico centrado na dialética lógico-formal, foram respondidas pelo Bentancur-Gómez, que considera que há em Sêneca um racionalismo que ultrapassa as barreiras dos silogismos para chegar à persuasão, a fim de proporcionar respostas filosóficas de rápida absorção para os seus interlocutores. Contudo, o que está implícito e explícito na tese do Cooper, é que se Sêneca não aceita, nas suas empreitadas filosóficas, que os silogismos são suficientes para convencer o interlocutor a aderir ao estoicismo, então Sêneca, ao se ancorar em exortações e consolações persuasivas, está fazendo um estoicismo de outra ordem. Logo, Cooper está colocando o racionalismo estoico, centrado no exercício da dialética e dos silogismos zenonianos, como critério que define se o estoicismo do Sêneca é fiel as suas raízes gregas “ortodoxas” ou não. Bentancur-Gómez, por sua vez, faz uma breve exposição da filosofia senequiana e do seu método persuasivo, contudo, ele não respondeu Cooper quanto a questão de o Sêneca estar ou não fazendo um estoicismo de outra ordem.

Em seu artigo, Cooper, como observou Bentancur-Gómez, não faz uma exposição do significado da filosofia para Sêneca. Por outro lado,

²¹ É importante notar que o entendimento dos indiferentes como ambivalentes, isto é, podem ser bons ou ruins dependendo do seu uso, segue a tradição heraclitiana que os estoicos se colocam como herdeiros. Heráclito tem um fragmento que ilustra bem essa ambiguidade: “mar, água mais pura e mais impura, para os peixes potável e saudável, para os homens impotável e mortal” (Hipólito, *Refutação*, IX, 9).

Cooper diz que Sêneca tinha um amplo conhecimento das matérias da escola estoica — lógica, física e ética —, embora seu interesse estivesse centralizado na ética. Em Diógenes Laércio, um dos principais doxógrafos das ideias estoicas, encontramos uma passagem interessante que explica as divisões internas da ética estoica estabelecidas pelos pioneiros do estoicismo:

Os estoicos dividem a parte ética da filosofia em doutrinas do impulso, do bem e do mal, das paixões, da excelência, do fim supremo, do valor mais alto, dos deveres, e da exortação e dissuasão em face da ação (*protropón te kaí apotropoón*). Essa é a divisão adotada pelos seguidores de Crisipo, de Arquedemos, de Zenão de Tarso, de Apolodoro, de Diógenes, de Antípatro e de Possidônio. Zenão de Cítio e Cleantes, como filósofos do estoicismo mais antigo, trataram do assunto de maneira menos elaborada, porém eles mesmos subdividiram tanto a lógica como a física (D.L. VII. 84).

Ou seja, a parte da ética na filosofia estoica é dividida em vários tópicos, desde o tópico do impulso, passando pelos deveres (*katekhonta*), até chegar à exortação e dissuasão (*protropón te kaí apotropoón*) para agir ou deixar de agir. Na tradução do livro VII de Diógenes Laércio para o italiano, M. Gigante traduz “*protropón te kaí apotropoón*” para “*esortazioni e dissuasioni*” (cf. D. L. VII; trad. M. Gigante), ou seja, próxima da tradução em língua portuguesa do Mário Gana Kury²². Essa mesma expressão, “*protropón te kaí apotropoón*”, é também encontrada em algumas seções da *Ars Rethorica* de Anaxímenes, da exortação e dissuasão como gêneros do discurso retórico²³. Ora, se a exortar alguém para fazer algo e dissuadir alguém de fazer algo constitui uma das divisões da ética estoica estabelecida pelos filósofos gregos, então Sêneca, ao se utilizar desse expediente persuasivo e retórico, não está fazendo, como

²² Diogenes L. Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres. Trad: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2014

²³ Anaximenes. Hist., Rhet., *Ars rhetorica* vulgo *Rhetorica ad Alexandrum*, Chapter 35, section 3, line 2; Chapter 36, section 29, line 6; section 47, line 2 (0547: 001), Ed. Fuhrmann, M. Leipzig: Teubner, 1966.

afirma Cooper, um estoicismo de outra ordem. O que se segue é que Sêneca está seguindo o receituário estoico “originário” ao se utilizar desses recursos em sua escrita filosófica. Em resumo, Sêneca, ao fazer uso da *suasio* para convencer seus interlocutores a aderir a filosofia estoica, não está fazendo um estoicismo “ecclético”, pelo contrário, está, como vimos na passagem citada, seguindo as divisões da ética estabelecidas pelos estoicos gregos.

4 Considerações finais

O problema filosófico da “forma literária” na filosofia senequiana trouxe desdobramentos importantes, a saber, a discussão a respeito do significado da filosofia para o Sêneca, os expedientes metodológicos e sua relação tanto com o ensino da filosofia quanto com a tradição estoica “ortodoxa”. Com efeito, essas aberturas filosóficas à outras escolas não significavam, ao mesmo tempo, um abandono dos princípios da escola estoica. Pelo contrário, significava, antes de tudo, um debate aberto e franco em busca de posições dialógicas comuns para chegar, ao fim e ao cabo, em um progresso filosófico rumo à *tranquilitas anima*. Ora, como mostramos, o estilo literário de Sêneca não significava um rompimento com a escola estoica, nem uma heterodoxia acrítica, mas, antes de tudo, significava um uso de expedientes clássicos da escola (D.L. VII. 84), a saber, o uso de dissuasão e *suasio* faziam parte do ferramental da ética estoica para convencer os interlocutores a aderir à escola. Sêneca, portanto, não estava fazendo um estoicismo de outra ordem, como concluímos no primeiro capítulo desta dissertação.

Referências

- AMIEL, E. *Un Publiciste Du Xvime Siècle. Juste-Lipse*. Nabu Press, 2010.
- ANAXIMENES. *Hist., Rhet., Ars rhetorica vulgo Rhetorica ad Alexandrum*, Chapter 35, (0547: 001), Ed. Fuhrmann, M. Leipzig: Teubner, 1966.
- ANNAS, Julia. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- ÁRIO DÍDIMO. *Epitome of Stoic Ethics. Greek/English*. Ed. e trad. Pomeroy, A.J. Georgia: Society of Biblical Literature, 1999.
- ÁRIO DÍDIMO. Ário Dídimo, epítome de ética estoica: 2.7.5A-2.7.5B. Trad. Brito, R.; Dinucci, A. In: *Trans/Form/Ação*. v. 39, n.2, 2016.
- ARISTÓTELES. *Obras Completas. Retórica*. Biblioteca de Autores Clássicos. Lisboa: Edição Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- ASMIS, Elizabeth: Seneca's Originality, In: Shadi Bartsch/Alessandro Shiesaro (Hg.). *The Cambridge companion to Seneca*. Cambridge, 2015.
- BARNES, Jonathan. *Logic and the imperial stoa*. Leiden: Brill, 1997.
- BETANCUR-GOMEZ, J. C. Filosofía y ejercicio del alma en las Cartas a Lucilio de Séneca. In: *Revista Pensamiento y Cultura*, v. 15, n. 2, 2012.
- BOECHAT, Eduardo Mutinho Braga. *Manilius and Posidonius' Worldview*. Thesis submitted for the degree of PhD, University of London, 2010.
- BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Autêntica, 2012.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Do sumo bem e do sumo mal*. Trad. Carlos Ancêde Nogue. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres (De Officiis)*. Editora 70, 2017.
- COOPER, John M; PROCOPÉ, J.F. *Seneca Moral and Political Essays*. Cambridge University Press, 1995.

- COOPER, John M; PROCOPÉ, J.F. *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- COOPER, John M; PROCOPÉ, J.F. Seneca On Moral Theory and Moral Improvement. In: VOLK & WILLIAMS. *Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*. Leiden: Brill, 2006.
- DELATTRE, D. *Philodème de Gadara: Sur la musique*. Paris: Les Belles Lettres, 2007.
- DIDERROT, D. *Diderot: obras VIII – Sêneca: 8*. Trad: Newton Cunha. Perspectiva, 2017
- DILLON, J.M., LONG, A. A. (Ed.). *The Question of “Eclecticism”: studies in Later Greek Philosophy*. University of California, 1988.
- DIOGENES L. *Vita dei filosofi*. Trad: M. Gigante. Laterza, 1962.
- DIOGENES L. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 2014.
- DONINI, Pierluigi. *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*. Rosenberg & Sellier, 1983.
- EPICTETO. *O Encheiridion de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.
- EPICTETO. *As Diatribes de Epicteto, Livro I*. Trad. Aldo Dinucci. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019.
- FILLION-LAHILLE, J. *Le De ira de Sénèque et La philisophie stoicienne des passions*. Paris: Librairie des Méridiens, 1984.
- FITCH, J. (Ed.). *Oxford readings in classical studies: Seneca*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GAZOLLA, RACHEL. *O ofício do filósofo estoico. O duplo registro da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.

- GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 1968.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: VRIN, 1989.
- GOURINAT, J. B.; BARNES, J. (Orgs.). *Les os Estoicos*. Loyola, 2013.
- GRAVER, M. *Stoicism and Emotion*. University of Chicago Press, 2007.
- GRIFFIN, M. *Seneca, a philosopher in politics*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- GRIMAL, Pierre. *Seneca*. Garzanti, 2011.
- HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. É Realizações, 2014.
- HATZIMICHALI, Myrto. *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism: in Late Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, 2011.
- HELMIG, Cristoph; BONAZZI, Mauro. *Platonic Stoicism – Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*. Leuven University Press, 2007.
- HOLLER, Ernst. *Seneca und die Seelenteilungslehre und Affektpsychologie der Mittelstoa*. Diss., Munich; Kallmünz: Lassleben, 1934.
- INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford, 1985.
- INWOOD, B. *Reading Seneca: stoic philosophy at Rome*. New York: Oxford University Press, 2005.
- INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odisseus, 2006.
- IOPPOLO, A. M. *Aristone di Chio e Lo Stoicismo Antico*. Roma: Bibliopolis, 1980.
- IOPPOLO, A. M. *Decreta e praecepta in Seneca*. In: IOPPOLO, A. M. (Org.). *La Filosofia In Età Imperiale: le scuole e le tradizioni filosofiche*. Roma: Bibliopolis, 2000.
- KEELIN, Thomas J. *The Reception of Cicero in the Early Roman Empire The Rhetorical Schoolroom and the Creation of a Cultural Legend*. Cambridge University Press, 2018. tora Unb, 1987.

- LONG, A.A. *et al. Problems in Stoicism*. London and Atlantic Highlands: The Athlone Press, 1996.
- LONG, A.A. *et al. Stoic Studies*. Cambridge, 1996.
- LONG, A.A.; SEDLEY, D.N. (Eds.). *The Hellenistic philosophers*. Vol. 1-2. Translations of the principal sources, with philosophical commentary. Greek and latin texts with notes. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- MOTTO, A. N.; CLARK, J.R. *Essays on Seneca*. Frankfurt: Peter Lang, 1993.
- NUSSBAUM, Martha. *The Therapy of Desire*. Princeton University Press, 1996.
- OLIVEIRA, L. *Sêneca, uma vida dedicada a filosofia*. São Paulo: Paulus, 2010.
- PLATÃO. *A República*. 3. ed. Edipro, 2019.
- POHLENZ, M. *La stoa: storia di un movimento spirituale*. Trad. Ottone de Gregorio. Firenze:
- POSIDÔNIO. *Posidonius*. Vol. 3. The Translation of the Fragments (Cambridge Classical Texts and Commentaries). Trad. I. G. Kidd. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- REALE, Giovanni. *Renascimento do Platonismo e do Pitagorismo*. Loyola, 2008.
- RIST, J. Seneca and the Stoic orthodoxy. In: *Man, Soul and body in Ancient Thought from Plato to Dyonisius*. Aldershot, Hants.: Variorum, 1996. Nuova Italia, 1967.
- RIST, John M. *Seneca and Stoic Orthodoxy*. ANRW 36.3:1993-2012. Edited by H. Temporini and W. Haase. Berlin: Gruyter, 1989.
- SEDLEY, D. Chrysippus on Psychophysical Causality. In: J. Brunschwig and M. Nussbaum (Eds.). *Passions & Perceptions*. Cambridge, 1993.
- SENECA. *Moral Essays*. With English translation by John W. Basore. In three volumes. Vols. II e III. London: Heinemann, 1932/1935.
- SENECA. *Ad Lucilium epistulae morales*. With English translation by Richard Gummere. Cambridge: Harvard University Press, 1989 (Vol. I), 1996 (Vol. II) e 1989 (Vol. III).

- SÊNECA. *A Vida Feliz*. Escala, 2009. (Col. Grandes Obras do Pensamento)
- SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.
- SÊNECA. *Tratado sobre a clemência*. Vozes de Bolso, 2013.
- SÊNECA. *Sobre a ira. Sobre a Tranquilidade da alma*. Trad. José Eduardo S. Lohner. São Paulo; Companhia das Letras, 2014.
- SENECA. *On Benefits*. Enhanced Media Publishing, 2016.
- SÊNECA. *Sobre a Brevidade da Vida*. Montecristo, 2018.
- SÊNECA. *Sobre os Benefícios*. Montecristo, 2019.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Against the Physicists. Against the Ethicists*. Trad. R. G. Bury. Cambridge, London: Harvard University Press, 1997.
- SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Trad: Millôr Fernandes. L&P, 2014.
- SIHVOLA, Juha. ENGBERG-PEDERSEN, Troels (Ed.). *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Springer, 1998.
- SORABJI, Richard. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford, 2000.
- TIELEMAN, T. *Chrysippus' On affections: reconstruction and interpretation*. Leiden: Brill, 2003.
- VEYNE, Paul. *Sêneca e o Estoicismo*. Três Estrelas, 2015.
- ZELLER, Eduard. *The Stoics, Epicureans and Sceptics*. New And Revised Edition. London, 1891.

Uma abordagem do sábio estoico a partir da leitura das *Diatribes* de Epicteto

André Capistrano Gama Santana¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.76.06>

1 Introdução

O sábio é um personagem central na filosofia estoica. Ele representa a concretização de uma vida pautada pela excelência moral, que é a própria finalidade dessa escola filosófica. Nesse sentido, a conquista da sabedoria não é um propósito que se encerra no âmbito do discurso, pelo contrário, ela deve ser expressa, necessariamente, como uma prática de vida. Isso significa que, para o estoico, o sábio é aquele que demonstra ser capaz de unificar plenamente as instâncias teórica e prática dessa tradição de pensamento.

A perspectiva estoica do sábio concebe esse personagem como uma criatura perfeita e que, por viver em harmonia com a natureza, permanece intocado por estados mentais e emocionais negativos alcançando, assim, a *eudaimonia*.

Tendo isso em mente, o presente texto apresentará uma análise a respeito do sábio estoico a partir das *Diatribes* de Epicteto. Nesse sentido, tentaremos evidenciar, ainda que brevemente, algumas das características constitutivas do sábio, o seu papel no mundo, a crítica ao

¹ Graduado em filosofia pela UnB, Mestre em Metafísica pela UnB e Doutorando em Metafísica pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica na Universidade de Brasília (PPGM-UnB).
E-mail: acgamasantana@gmail.com

modelo estoico de sabedoria e a visão do sábio difundida pelo estoicismo epictetiano.

2 Considerações preliminares

Conforme nos diz Ludwig Edelstein (2020, p. 1), a busca pela *eudaimonia* foi uma das principais questões discutidas pela filosofia na Antiguidade. Esse termo, comumente traduzido como felicidade, mas que engloba também as ideias de bem-estar, florescimento e prosperidade, representava a meta máxima a ser alcançada por várias escolas filosóficas desse período. No contexto da filosofia estoica, como aponta Edelstein, a *eudaimonia* coincide com o seu conceito de virtude e é demonstrada por meio da perfeição da ação moral. O compromisso com uma vida ética é, para os estoicos, o resultado de uma existência que encontra harmonia com a natureza divina do cosmos e atinge esse estado representa para eles a conquista da sabedoria, já que a vontade humana passa a ser um reflexo dos desígnios de Zeus. Por essa razão, os estoicos acreditavam que apenas o sábio poderia ser integralmente livre e feliz, pois, ao viver de acordo com a natureza, sua vontade não encontra impedimentos nem se torna escrava das paixões.

O estoicismo, como podemos perceber, exibe como um de seus aspectos mais marcantes a busca contínua pela perfeição moral e, conseqüentemente, pela sabedoria e pela felicidade. Com esse intuito, a doutrina estoica de Epicteto, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, entende que o filósofo deve se concentrar em eliminar as condições que contribuem para o surgimento das paixões que escravizam a razão e impedem exercício virtuoso *prohairesis*². Dessa forma, o estoicismo

² *Prohairesis* é um conceito que comporta diversos significados. Dentre algumas traduções possíveis podemos citar vontade ou volição (Long, 1890, p. 6), propósito moral (Oldfather, 1956, p. 13) e poder ou capacidade de escolha (Hard, 2014, p. 6) e (Dinucci, 2020, p. 53). Ainda que existam diferenças na tradução do termo, o princípio que perpassa a noção de *prohairesis* em Epicteto e o de que o ser humano é definido sua capacidade de efetuar escolhas.

epictetiano orienta-se no sentido de cultivar uma atitude interior, e individual, que tem como objetivo alcançar a liberdade das paixões (*apatheia*) para que, assim, o filósofo conquiste um estado mental sereno e propício ao desenvolvimento da virtude que leva à sabedoria e à felicidade.

De acordo com Long (2007, p. 27), o conceito de *apatheia*³ assume no pensamento de Epicteto a função de enfatizar como as paixões podem afetar a razão humana ao ponto de impedir que a nossa *prohairesis* seja exercida com a liberdade que lhe foi atribuída pela natureza. O filósofo inglês entende que a liberdade das paixões, no escopo do estoicismo epictetiano, reflete um estado de autonomia tanto psicológica quanto atitudinal que se manifesta na superação de qualquer constrangimento ou impedimento causado por circunstâncias externas ou reações emocionais. Essa autonomia exige a delimitação da vontade humana aos três campos que lhe competem — desejos e aversões, impulso para a ação e assentimento — e o constante treinamento para que a *prohairesis* seja exercida sem a influência das paixões e em harmonia com a natureza. Esse é o caminho, Long conclui, que deve ser trilhado pelo filósofo estoico para que ele tenha uma vida livre, serena e feliz.

A interpretação proposta por Long pode ser ilustrada pela passagem expressa em *Diss.* 3.2.1-5. Nessa passagem, Epicteto estabelece as disciplinas dos desejos e das aversões, do impulso e do assentimento como os três tópicos que estruturam o seu pensamento. Além disso, o filósofo grego ressalta a primazia do primeiro tópico sobre os demais em sua filosofia, já que, em seu entendimento, as paixões, responsáveis por

³ *Apatheia* ou liberdade das paixões é um conceito chave no estoicismo. O termo *apatheia* pode ser traduzido como “sem *pathe* [paixão ou emoção]”, tendo aí a origem da expressão liberdade das paixões. Aqui é fundamental esclarecer que a *apatheia* estoica não deve ser interpretada como ausência completa de emoções, mas apenas daquelas que geram estados mentais negativos. O sábio estoico, por ter conquistado a *apatheia*, desenvolve exclusivamente boas emoções (*eupatheia*) (Dinucci, 2020, p. 16) e (Long, 2007, p. 244).

prejudicar o livre exercício da *prohairesis*, surgem como decorrência da maneira como conduzimos nossos desejos e aversões.

A abordagem epictetiana sobre esse assunto é reproduzida das mais variadas formas nas *Diatribes* mantendo, contudo, sempre a mesma orientação presente em *Diss.* 3.2.1-5. É o caso, por exemplo, do texto presente em *Diss.* 1.4.18-19, quando Epicteto afirma que o progresso na filosofia pode ser definido como uma disposição para o afastamento em relação às coisas exteriores, já que não estão ao nosso encargo, e na busca pelo aprimoramento constante do exercício da *prohairesis*. Uma vez delimitado aquilo que está ou não ao encargo de sua capacidade de escolha, o filósofo não é acometido pelas paixões, pois deseja apenas o que pode ser alcançado e direciona sua aversão apenas ao que pode ser repellido. Dessa maneira, a *prohairesis* estará livre, desimpedida e em harmonia com a natureza.

Outro exemplo adequado a esse contexto pode ser visto em *Diss.* 2.23.23-27. Nesse trecho, Epicteto ressalta a importância da *prohairesis* em seu pensamento ao afirmar que a escolha é a faculdade mais poderosa que temos a nossa disposição, pois ela não só se sobrepõe às demais capacidades que possuímos como também não pode ser censurada por nada a não ser pela ação dela mesma. Diante da hegemonia da *prohairesis*, Epicteto entende que a inclinação para a virtude ou para o vício é uma consequência direta da maneira como lidamos com a nossa capacidade de escolha. Logo, o filósofo estoico deve se empenhar em compreender o que está de fato amparado pelo campo de atuação da *prohairesis* — desejos e aversões, impulsos e assentimentos — para evitar que ela seja obstruída por externalidades ou sucumba a paixões.

Em resumo, podemos perceber que a busca pela *eudaimonia* e a sua relação com o exercício virtuoso da *prohairesis* são alguns dos temas que irão se repetir ao longo de todo o pensamento de Epicteto. Levando em consideração que a sabedoria, sob a perspectiva estoica, pode ser

considerada como análoga a sua noção de *eudaimonia*, logo, o exercício virtuoso da *prohairesis* simboliza para Epicteto a maneira como o sábio estoico alcança a felicidade no mundo.

3 O sábio no estoicismo de Epicteto

A idealização do sábio não é uma inovação do pensamento epictetiano, sendo esse um tema comum à filosofia estoica. A existência desse personagem parece ser uma decorrência natural do caráter prático do estoicismo, cuja formação visava preparar os seus estudantes não só para resolverem problemas filosóficos no âmbito teórico, mas também para que pudessem empreender uma existência virtuosa.

Nesse sentido, Hadot comenta que o estoicismo, como outras escolas de pensamento da Antiguidade, não restringia a sua atividade à discussão teórica dos problemas filosóficos de sua época. Mais que isso, decidir seguir a filosofia estoica significava assumir um modo de vida específico que, entre outros aspectos, demandava do seu estudante ocupar-se com um conjunto de práticas que tinham por objetivo promover uma mudança radical em sua visão de mundo tendo como fim a busca por uma vida livre, serena e feliz. Nas palavras do filósofo francês:

Os estoicos, por exemplo, declaram-no explicitamente: para eles, a filosofia é um “exercício”. A seus olhos, a filosofia não consiste no ensino de uma teoria abstrata, ainda menos na exegese de textos, mas numa arte de viver, numa atitude concreta, num estilo de vida determinado, que engloba toda a existência. O ato filosófico não se situa somente na ordem do conhecimento, mas na ordem do “eu” e do ser: é um progresso que nos faz ser mais, que nos toma melhores. É uma conversão que subverte toda a vida, que muda o ser daquele que a realiza. Ela o faz passar de um estado de vida inautêntico, obscurecido pela inconsciência, corroído pela preocupação, para um estado de vida autêntico, no qual o homem atinge a consciência de si, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interiores (Hadot, 2014, p. 22).

A fala de Hadot, reproduzida acima, é importante para o tema em debate porque ela destaca o caráter transformador na vida daquele que se dedica ao estudo do estoicismo. Para Hadot, os estoicos almejavam modificar as condições típicas de uma existência inautêntica e ignorante para uma existência autêntica, que pode ser descrita pelo estado de plena harmonia com a natureza divina do cosmos, sendo essa uma condição necessária para a realização da sabedoria.

Contudo, ainda que a sabedoria seja um tema recorrente e um dos objetivos do pensamento estoico, é preciso estar atento às dificuldades inerentes a essa tarefa. Para o estoicismo, o sábio é livre e feliz porque vive em harmonia com a natureza e, nesse sentido, suas ações representam a própria vontade de Zeus. Em decorrência disso, precisamos destacar que a qualidade moral do sábio atende a critérios tão elevados que esse personagem é alçado a um patamar quase divino. Como observa Edelstein (2000, p.09), dadas as condições estabelecidas pelos estoicos para confirmar a conquista da sabedoria, o sábio é visto como uma entidade análoga ao próprio Zeus devido ao domínio de seus desejos e o exercício perfeito de sua vontade. A diferença entre o sábio e Zeus seria demarcada apenas por dois pontos: o sábio ainda é mortal e as suas ações beneficiam o cosmos em uma amplitude menor se comparadas aos atos de Zeus.

Em relação ao estoicismo epictetiano, o sábio representa aquele que absorve com excelência todos os elementos doutrinários do estoicismo e capaz de aplicá-los em sua vida sem falhas. Epicteto diz, em *Diss.* 3.6.7, que só o sábio é livre, porque ele concilia o exercício de sua escolha com a vontade divina e, assim, vive de acordo com a natureza. Logo, o sábio é considerado invencível, já que não é perturbado pelas paixões, e não pode ser frustrado ou constrangido por nenhuma condição que se coloque diante dele, a não ser por sua própria *prohairesis*. Stephens descreve a relação entre o estoico e a sabedoria na filosofia de Epicteto da seguinte maneira:

Uma abordagem do sábio estoico a partir da leitura das *Diatribes* de Epicteto

Querer ser um estoico é estar insatisfeito com as nossas próprias fraquezas e é querer ser sobre-humano. Esforçar-se para ser um estoico é trabalhar na autodeificação. No entanto, o desejo de ser sobre-humano não deve ser interpretado erroneamente como um sinal de misantropia. Epicteto vê a insatisfação com as falhas humanas e com a organização do cosmos como a causa de sentimentos como raiva e lamentação. A satisfação harmoniosa com o mundo como ele é, por outro lado, é o que Epicteto vê como o meio de libertação do descontentamento. O verdadeiro estoico tem um caráter invencível e um espírito incansável, não um corpo imune à degeneração e à morte (Stephens, 2007, p. 115, trad. nossa)⁴.

Levando em consideração os comentários de Edelstein (200) e de Stephens (2007) sobre as qualidades necessárias para a conquista da sabedoria e, somando-se a isso, o fato de que nenhum dos filósofos mais representativos para a escola estoica declarou ser um sábio podemos nos questionar sobre os objetivos da filosofia estoica. Se o estado de perfeição que define o sábio for uma condição inalcançável, então, por qual motivo o estoicismo se viabiliza como uma filosofia que se dispõe a ser uma arte da vida? Esse problema não escapou aos críticos do estoicismo, como veremos a seguir.

René Brouwer (2014) desenvolve um trabalho destinado a investigar o sábio na Antiguidade tendo como enfoque, principalmente, a primeira fase do estoicismo. Nesse sentido, ele apresenta ao seu leitor a crítica elaborada por Sexto Empírico (SVF 3.657) à ideia de sabedoria defendida pela filosofia estoica.

De acordo com Brouwer (2014, p. 94-96), o argumento do filósofo cético organiza-se da seguinte forma: em primeiro lugar, Sexto Empírico

⁴ *To want to be a Stoic is to be dissatisfied with one's own human weaknesses and to want to be superhuman. To strive to be a Stoic is to labor at self-deification. Yet a desire to be superhuman could easily be construed as an unsubde sign of misanthropy. Epictetus, however, sees dissatisfaction with others' human failings and with the world's arrangement as the cause of anger and fault-finding. Harmonious satisfaction with the world as it is, on the other hand, is what Epictetus sees as the means of liberation from malcontentment and petty blaming. The true Stoic has an invincible character and tireless spirit, not a body immune to degeneration and death* (Stephens, 2007, p. 115).

apresenta a clássica definição do sábio no estoicismo, sendo esse personagem posto em uma posição de superior em relação àqueles que não são sábios, uma vez que só o sábio pode estabelecer os critérios adequados para definir o que é o verdadeiro conhecimento. Em seguida, o cético afirma que o sábio ainda não foi encontrado e, em razão disso, não podemos assegurar qualquer instância de acesso a um conhecimento seguro. Depois, Sexto Empírico lança um ataque a Zenão, Crisipio e Cleantes, argumentando que se apenas o sábio pode distinguir com segurança o que é verdade, então, o que esses três estoicos dizem sobre o cosmos, o ser humano e o próprio conhecimento não pode ser considerados verdadeiros, pois se eles ainda não são sábios, então não poderiam estabelecer nenhum critério seguro para amparar os argumentos que fundamentam a filosofia estoica. Como vemos, os questionamentos de Sexto Empírico representam um risco para toda a tradição estoica e, mesmo que o ataque do cético não tenha sido direcionado a Epicteto, o filósofo de Hierápolis não se encontra imune a esse tipo de contestação.

Para responder a críticas desse calibre, a estratégia utilizada por Epicteto foi amparada pela referência a filósofos que demonstravam invejável virtude, ainda que não fossem vinculados à filosofia estoica. Dentre esses exemplos, Sócrates e Diógenes, o cínico, são as figuras mais recorrentes quando Epicteto tinha a intenção de ilustrar seus discursos tentando representar filósofos que, por compreenderem a real natureza do cosmos e se manterem impassíveis diante daquilo que não está sob o seu controle, aproximavam-se da perspectiva estoica de sabedoria.

Em relação a Sócrates, podemos citar a passagem *Diss.* 2.12, que trata da arte do argumento. Nesse discurso, Epicteto utiliza Sócrates para exemplificar a conduta adequada a ser adotada durante debates e discussões, isto é, argumentar com serenidade e sabedoria, sempre guiando-se em direção ao conhecimento, sem nunca utilizar ofensas nem agir de maneira arrogante. Em outra referência, agora em *Diss.* 4.5.33-35,

Uma abordagem do sábio estoico a partir
da leitura das *Diatribes* de Epicteto

Epicteto relata que Sócrates, apesar das ofensas proferidas por sua esposa e filho, sempre manteve um temperamento sereno e equilibrado já que era capaz de distinguir os ventos que estavam ou não sob o seu controle. Finalmente, em *Diss.* 3.5.14, Epicteto exalta a semelhança entre Sócrates e os deuses ao tratar o medo e o desejo desmedido como paixões decorrentes da ignorância humana sobre a sua própria natureza.

Quanto a Diógenes, e a filosofia cínica, vemos Epicteto, em *Diss.* 3.22, apresentar a filosofia cínica definindo o seguidor dessa escola como alguém que é capaz de suprimir completamente o seu desejo e de direcionar sua aversão apenas àquilo que está circunscrito pela sua capacidade de escolha. Dessa forma, o cínico não sente raiva, inveja ou pena nem vê beleza em nada que lhe é externo. Como resultado do desprendimento em relação ao que se situa fora do seu campo de escolha, Epicteto diz que o cínico não utiliza portas, muros ou a escuridão para se proteger, uma vez que ele tem no autorrespeito a sua única, entretanto a mais nobre, forma de proteção. Em *Diss.* 4.1.151-158, Epicteto afirma que Diógenes é verdadeiramente livre porque é capaz de se desprender de tudo aquilo que não lhe pertence, inclusive o seu próprio corpo, e se dedica exclusivamente a viver em harmonia com a natureza divina do cosmos. Além disso, em *Diss.* 1.24.6-8, Diógenes é descrito uma pessoa que não teme a morte, a desonra ou a má reputação e demonstra essa atitude por meio de sua coragem, equanimidade e liberdade, atributos que são aplicáveis ao sábio, de acordo com a visão epictetiana do estoicismo.

Como podemos perceber, Epicteto não outorga a si mesmo ou a qualquer outro estoico o título de sábio, ao invés disso, ele prefere apresentar Sócrates e Diógenes aos seus estudantes como modelos que exemplificam as características de uma vida virtuosa. Essa escolha nos revela, pelo menos, duas coisas: (i) a influência dos pensamentos socrático e cínico no estoicismo epictetiano e (ii) a dificuldade de se conquistar a finalidade derradeira da filosofia estoica. Contudo, devemos

observar que, embora o estoicismo epictetiano opte por utilizar a autoridade emanada por Sócrates e Diógenes no imaginário greco-romano, esses dois filósofos são apresentados por Epicteto munidos de qualidades tipicamente assentadas no pensamento estoico, como a liberdade da *prohairesis*, a percepção da natureza divina do cosmos e a busca pela serenidade mental a partir da imperturbabilidade das paixões.

Portanto, ainda que Epicteto faça referência a filósofos que não são parte da tradição estoica, os exemplos utilizados por ele passam por um processo de “*estoicização*” para que possam se adequar ao seu pensamento. Dessa forma, Epicteto pode assegurar tanto a sabedoria como um objetivo de constante busca para o estoicismo como também é capaz de propor uma representação do sábio que atenda aos critérios estabelecidos pela filosofia estoica.

4 O sábio e o mundo

Como já pontuamos, sábio estoico é descrito por Epicteto como detentor de tão vastos atributos que ele aparenta ser uma figura quase divina. Ainda assim, ele é empregado como um modelo a ser emulado pelos seguidores do estoicismo em todos os momentos de suas vidas. Por esse motivo, dedicaremos os próximos parágrafos a uma breve reflexão sobre o papel do sábio no mundo.

Um dos requisitos mais distintivos para a definição da sabedoria no pensamento estoico diz respeito a uma atitude mental e emocional que resulta na indiferença perante situações externas ao exercício da *prohairesis*. É essa atitude que torna possível ao sábio se ver livre das paixões que obstruem o uso virtuoso de sua razão.

Diante disso, poderíamos supor que o sábio estoico pode não se interessar pela vida em sociedade, por considerá-la insignificante, ou até mesmo demonstrar uma inclinação ao ascetismo. Contudo, como

Uma abordagem do sábio estoico a partir
da leitura das *Diatribes* de Epicteto

veremos adiante, Epicteto parece indicar exatamente o contrário, pois, para ele o sábio deve atuar positivamente na sociedade em prol do benefício coletivo como também deve evitar comportamentos incomuns, que são típicos de práticas ascéticas.

Ao pensar no papel social do sábio, devemos levar em conta, principalmente, o segundo tópico da filosofia epictetiana. A disciplina do impulso rege o comportamento ético do filósofo estoico, que é definido, em sua forma mais apurada, pelo desenvolvimento do senso de união com todo o cosmos, representando a última fase de desenvolvimento da *oikeiosis*.

Ricardo Salles (2012, p. 97) define a *oikeiosis* como um vínculo de afeto que os seres humanos e animais têm consigo mesmos. Nos humanos, essa afeição normalmente evolui durante a vida de cada pessoa e abrange um domínio cada vez mais amplo de coisas e pessoas além do eu, como: corpo, família, amigos, vizinhos, tribo, cidade, país e, no final, a humanidade universal. Esse processo é melhor compreendido como parte de um único movimento para fora do eu, pelo qual o filósofo estoico aumenta seu envolvimento com outras pessoas e com o mundo social e externo em geral.

Já Dinucci (2017, p. 77) nos diz que:

[...] a *oikeiosis* é o processo pelo qual o vivente sensível torna familiar e próprio primeiramente a si mesmo e depois seu entorno imediato. No caso do ser humano, essa “familiarização” ou “apropriação” pode chegar a abraçar a humanidade inteira, partindo da percepção de si no momento inicial de vida pós-parto.

Dessa forma, percebemos que os estoicos nunca buscaram se distanciar do mundo, pelo contrário, eles assumem seus papéis sociais ao compreenderem a importância de suas ações em um cosmos em que tudo o que existe está interligado.

Nas *Diatribes* podemos encontrar algumas orientações sobre como o estoico deve viver na sociedade. Em *Diss.* 2.10.7-11, por exemplo, Epicteto nos diz que o filósofo deve assumir os mais variados papéis sociais que se colocam diante dele, sejam eles o de filho, de irmão ou de conselheiro de uma determinada cidade. Em *Diss.* 4.12.16-17, vemos essa ideia se repetir quando Epicteto estabelece que aquele que alcançou ou que almeja a conquista da sabedoria deve desempenhar de forma adequada os papéis que foram atribuídos a ele pela providência divina. Contudo, ainda que Epicteto oriente seus estudantes a honrarem suas funções sociais, ele os alerta para terem cautela nessas ocasiões lembrando que o sábio não deixa de agir de acordo com a natureza independentemente das situações que se colocam diante dele.

Já sobre o ascetismo, encontramos em *Diss.* 3.12.1-4, capítulo que de destina a discutir o treinamento filosófico, a recomendação de Epicteto para que o estoico não se dedique a práticas extraordinárias nem adote comportamento excêntricos, como abraçar estátuas ou escalar palmeiras⁵. O dever do estoico, lembra Epicteto, consiste em garantir que a sua vida transcorra sem sofrer qualquer dificuldade ou impedimento causado pelos seus desejos e aversões. Diante disso, devemos entender que o sábio estoico nem mortifica o seu corpo por meio de práticas ascéticas nem se coloca em uma posição alheia aos seus deveres sociais.

Em resumo, o estoicismo epictetiano entende que a busca pela sabedoria não tem o objetivo de tornar o sábio imune à morte, doenças ou demais eventos externos que possam afetar a sua vida, como a escravidão ou a desonra pública, por exemplo. Para Epicteto, o sábio é perfeito porque age de acordo com a natureza, e, por isso, ele reconhece

⁵ De acordo com George Long (1901, p. 230) e Robin Hard (2014, p. 329-30), a prática de se escalar uma palmeira pode não ser tomada de forma literal, pois indica uma prática física genérica de escalada usando apenas os pés e as mãos. Já o ato de abraçar uma estátua parece se referir a Diógenes, o cínico, e consistia em uma prática de abraçar uma estátua durante o inverno a fim de testar a sua resistência física e, provavelmente, a sua estabilidade mental diante de uma situação adversa.

a importância de seu papel como mais um elemento na intrincada cadeia de eventos do cosmos. Assim, a diferença entre sabedoria e a ignorância, considerando a perspectiva defendida pelo estoicismo epictetiano, parece estar definida não pela atividade que o sábio realiza, mas sim *como ele a realiza*, ou seja, em acordo ou desacordo com os desígnios de Zeus.

5 Considerações finais

Concluimos esse texto acreditando que a realização da sabedoria é o objetivo da filosofia estoica e, portanto, do pensamento de Epicteto. Mesmo diante das dificuldades para se adequar a todos os critérios estabelecidos pelo estoicismo, o sábio é uma referência recorrente para os filósofos dessa escola.

No caso de Epicteto, conquistar a sabedoria significa viver em harmonia com a natureza divina do cosmos e, portanto, exercer a sua *prohairesis* sem falhas. Nesse sentido, nosso filósofo destaca a importância de se distinguir aquilo que se enquadra dentro ou fora de sua capacidade de escolha, afinal, o sábio só age nos casos em que compete a sua atuação, enquanto as demais situações são consideradas eventos externos indiferentes. Por meio dessa atitude, o sábio não deseja nem tem aversão por aquilo que não está sob o seu controle e, por isso, não torna a sua vontade escrava das paixões.

Ainda que Epicteto aponte as dificuldades para se viver plenamente em harmonia com a natureza, ele não coloca em dúvida a existência do sábio e nem o esforço contínuo para se alcançar a sabedoria. Assim, como observa Edelstein (2000, p. 11-12), o sábio desempenha o papel de um guia para as vidas dos estudantes de Epicteto cuja finalidade é a de lembrá-los de que a virtude deve sempre ser colocada à frente de qualquer ação.

Essa parece ser também a razão pela qual Epicteto não concebe o sábio como uma figura alheia ao mundo, ao contrário, o filósofo de Hierápolis defende a busca pelo bem moral de forma a beneficiar toda a humanidade. De fato, se Epicteto entende que o sábio representa, por meio de suas ações, a vontade de Zeus, então a sabedoria é uma qualidade que deve ser demonstrada pelo estoico em qualquer tipo de ocasião.

Referências

BROUWER, Renné. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. New York: Cambridge University Press, 2014.

DINUCCI, Aldo. Koinonia Cósmica e Antropológica em Epicteto. In: Deflim Leão, Gabriele Cornelli. (Org.). *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 2017.

DOBBIN, Robert. Προαίρεσις in Epictetus. In: *Ancient Philosophy II*. Pittsburgh: Mathesis Publications, 1991, p. 111-135.

EDELSTEIN, Ludwig. *The Meaning of Stoicism*. London: Oxford University Press, 1966.

EPICTETO. *The Discourses of Epictetus with the Encheiridion and Fragments*. Trad. George Long. London: George Bell & Sons, 1890.

EPICTETO. *Epictetus: The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*. 2 vols. Trad. W.A. Oldfather, London and Cambridge: 1925-1928.

EPICTETO. *Discourses, Fragments, Handbook*. Trad. Robin Hard. New York, Oxford University Press, 2014.

EPICTETO. *As Diatribes de Epicteto, Livro I*. Trad. Aldo Dinucci. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

Uma abordagem do sábio estoico a partir
da leitura das *Diatribes* de Epicteto

LONG, A.A. Epictetus. *A Stoic and Socratic Guide to Life*. New York: Oxford University Press, 2007.

SALLES, Ricardo. Oikeiosis in Epictetus. In: Alejandro G. Vigo (Ed.). *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag, 2012.

SANTANA, André Capistrano Gama. *Epicteto e Laozi: paralelos e diferenças na construção do arquétipo do sábio*. 2022. Dissertação (Mestrado em Metafísica) — Universidade de Brasília: Brasília, 2022.

SELLARS, John. *Stoicism*. Berkeley: University of California Press, 2010.

STEPHENS, William O. *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*. London: Continuum International Publishing Group, 2007.

Observações sobre a ideia de atenção em Epicteto

Danilo U. Patutti¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.76.07>

A atitude de atenção é considerada fundamental na tradição estoica e isso fica evidente no ensinamento de Epicteto de Hierápolis. Apresentaremos os traços gerais dessa importância fundamental no ensinamento de Epicteto e explicaremos, nesse contexto, a prática do exercício de atenção. Sem dúvida há na filosofia epictetiana uma educação da capacidade de atenção, isto é, uma razão formativa para a necessidade do desenvolvimento da atenção humana e uma prática formativa que viabiliza o desenvolvimento dessa capacidade, assim como o aprendizado do seu uso e do seu controle. Veremos que a teoria e a prática estão interligadas pelo objetivo último da filosofia estoica, a saber, ser e viver em harmonia com a Natureza universal.

Epicteto encerra a diatribe 4.12 *Sobre a atenção (Peri prosokhês)* afirmando que devemos iniciar a prática do exercício de atenção hoje e que não devemos adiá-la nem mais um dia. Se consideramos benéfico exercitar a capacidade de atenção amanhã, será muito mais benéfico exercitá-la agora para que amanhã possamos exercitá-la novamente, caso contrário, a razão pela qual adiamos hoje será também a razão pela qual adiaremos amanhã (4.12.19-21). Ainda nesse último trecho da diatribe, ele equipara o adiamento do esforço de atenção à negligência de si mesmo:

¹ Professor e pesquisador de educação e filosofia. Formado em Filosofia (USP), mestre em Educação (USP) e Doutorando em Metafísica (UnB-PPGμ) sobre a educação da atenção e Epicteto de Hierápolis. E-mail: patutti.danilo@gmail.com

[20] νῦν δ' ὅταν εἴπῃς 'ἀπαύριον προσέξω', ἴσθι ὅτι τοῦτο λέγεις 'σήμερον ἔσομαι ἀναίσχυντος, ἄκαιρος, ταπεινός· ἐπ' ἄλλοις ἔσται τὸ λυπεῖν με· ὀργισθήσομαι σήμερον, φθονήσω'. [21] βλέπε, ὅσα κακὰ σεαυτῷ ἐπιτρέπεις. ἀλλ' εἰ <οἱ> αὔριον καλῶς ἔχει, πόσῳ κρεῖττον σήμερον· εἰ αὔριον συμφέρει, πολὺ μᾶλλον σήμερον, ἵνα καὶ αὔριον δυνηθῆς καὶ μὴ πάλιν ἀναβάλλῃ εἰς τρίτην.

[20] Agora, quando dizes 'amanhã prestarei atenção' sabes que, <na verdade>, é isto o que dizes 'Hoje serei impudente, inoportuno, baixo! Em mais um momento me afligir! Hoje ficarei irado, invejarei'. [21] Veja quantos males permites a ti mesmo. Mas se amanhã é bom para ti, muito melhor hoje! Se te é vantajoso amanhã, muito mais hoje, de modo que amanhã poderás <manter a atenção> e não adiar de novo para o terceiro dia.

Não há prática filosófica se não há o exercício da atenção como é devido. E deve-se prestar atenção a si mesmo continuamente, se não, não será possível se conhecer, nem se governar. Como é possível conhecer algo sem observá-lo? Como é possível cuidar de si mesmo sem se olhar? Não é possível se governar sem atenção às próprias ações e intenções. Adiar o esforço de prestar atenção a si é o adiamento do esforço de aproximação ao mundo interior. Nesse sentido, nossa capacidade de atenção deve ser direcionada para dentro de si com a ajuda da regra de vida, ou seja, pela distinção do que está em nosso encargo e do que não está em nosso encargo (4.12.7). Os verdadeiros bens estão sob nosso encargo porque estão dentro de nós: eles são a qualidade das nossas ações, as excelências morais, o modo como usamos nossa capacidade de escolha (*prohairesis*).

De tudo o que existe na realidade somente as nossas ações dependem absolutamente de nós. Portanto, quem decide viver em harmonia com a Natureza é necessário estar atento ao campo de atuação da capacidade de escolha para não ultrapassar o seu limite natural e, assim, não prejudicar nem a si e nem aos outros. As paixões — ou emoções negativas; impulsos violentos e desordenados da *psykhé* — são provocadas pela extrapolação desse limite e mal uso da capacidade de escolha. Segundo Epicteto, a *prohairesis* possui três operações, três pares

de ações: juízo e suspensão do juízo, desejo e aversão, impulso para a ação e retenção desse impulso. Os movimentos corporais não entram na categoria “ação” porque não podem ser determinados e assegurados somente pela *prohaíresis*. Podemos e precisamos favorecer a saúde do corpo, mas jamais assegurá-la. Nesse sentido, a regra de vida existe para corrigir a nossa representação de mundo e as nossas representações dos acontecimentos que experimentamos na vida, pois as representações definem o modo como fazemos escolhas e atuamos no mundo.

A representação (*phantasia*) é constituída pela *psykhé* pelos juízos que formamos e pelos dados sensoriais que recebemos. Esse processo psicológico é automático, veloz, e as suas diversas facetas são simultâneas: os juízos que emitimos automaticamente seguem o roteiro do nosso sistema de crenças, isto é, conformam-se aos juízos enraizados (*dogmata*) na mente que adquirimos ao longo da vida. Quando julgamos algo como benéfico, naturalmente — automaticamente — o desejamos e nos impulsionamos para buscá-lo. Essas operações pertencem à *prohaíresis* e essa dinâmica pode ser boa ou ruim, racional ou irracional, que é o mesmo que dizer: em harmonia com a natureza ou em contradição com a natureza. Para vivermos segundo a nossa natureza racional e social e, também, segundo a Natureza universal, precisamos governar nossas escolhas obedecendo a regra de vida. Devemos nos apegar e cuidar somente do que está sob nosso encargo, pois pertence ao domínio de determinação de nossa escolha. Enquanto às coisas que estão fora da nossa escolha, como o corpo físico, os bens materiais, as ações e as opiniões alheias, pertencentes ao domínio das leis cósmicas, quer dizer, da vontade de Zeus, precisamos nos desapegar, confiar na regência divina e nos esforçar para compreender e aceitar.

O exame de si é o principal exercício: examinar cada representação que incide à nossa *psykhé* para verificar a sua conformidade ou inconformidade com a regra de vida. Aceitá-la se estiver de acordo, negá-la se em desacordo ou suspender o juízo se não tivermos

certeza. Segundo o filósofo, quando julgamos que as coisas materiais são boas e benéficas nós estamos ao mesmo tempo posicionando o nosso valor nelas: nosso valor como ser vivo passa a depender da presença ou da ausência dessas coisas materiais em nossa vida. No entanto, é impossível satisfazer o desejo de propriedade das coisas alheias à *prohaíresis* porque são impossíveis de assegurar. Quando não se as tem, deseja-se possuí-las e quando se as tem, teme-se perdê-las. Servos são as pessoas que concebem como seus verdadeiros bens as coisas alheias à *prohaíresis* e como males a ausência dessas mesmas coisas. Epicteto diz que a *prohaíresis* é livre por natureza, mas não o seu uso. O seu uso incorreto e contrário à natureza corresponde à servidão interior, pois o sujeito deseja e tem impulsos para a ação em busca de tentar adquirir ou proteger a posse das coisas exteriores, quaisquer que sejam. O sujeito irá se submeter à vontade alheia fazendo de tudo para tentar conduzir as circunstâncias sem jamais, no entanto, ser capaz de assegurá-las. Os únicos bens e males verdadeiros são as nossas ações porque são as únicas coisas que podem ser totalmente determinadas por nós mesmos, por nossa capacidade de escolha.

Epicteto afirma que o verdadeiro bem humano está dentro de nós: é a liberdade interior, a tranquilidade e a serenidade de quem harmoniza as suas ações à harmonia da Natureza. O seu ensinamento exige uma mudança radical na tendência habitual — e até natural — que temos de prestar atenção às coisas exteriores. Diariamente enquanto escrevemos, lemos, conversamos ou cozinhamos prestamos mais atenção à atividade exterior do que à interior e, no entanto, segundo a filosofia epictetiana, não deveríamos negligenciar o mundo interior pelo mundo exterior e muito menos se distrair do mundo exterior pelo mundo interior. O estoico é verdadeiramente uma pessoa ativa², preparada para a ação, isto é, alguém que tem o objetivo principal da sua vida como sendo

² Não confundir com a hiperatividade que é, na verdade, uma hiperpassividade: a incapacidade de resistir aos estímulos e impulsos.

o de se esforçar para que cada ação seja a mais excelente possível em vista do bem comum da comunidade onde vive. Embora a ação seja definida em termos de interioridade psíquica, as intenções subjacentes são sempre em vista do exterior: agir em conformidade com o todo, ser excelente no cumprimento do papel de cidadão do cosmos, viver como uma parte à serviço do todo que é a comunidade humana planetária. Contudo, a possibilidade desse modo de vida jaz no esforço de mudar drasticamente o hábito comum de prestar atenção à exterioridade e habituar-se a prestar atenção a si mesmo, mais especificamente, ao exame das próprias representações e ao modo como fazemos escolhas. Por isso, o filósofo não apenas compreende que a capacidade de atenção pode ser treinada e desenvolvida, mas que necessariamente precisamos exercitá-la:

[1] ὅταν ἀφῆς πρὸς ὀλίγον τὴν προσοχὴν, μὴ τοῦτο φαντάζου, ὅτι, ὀπόταν θέλῃς, ἀναλήψῃ αὐτήν, ἀλλ' ἐκεῖνο πρόχειρον ἔστω σοι, ὅτι παρὰ τὸ σήμερον ἀμαρτηθὲν εἰς τᾶλλα χεῖρον ἀνάγκη σοι τὰ πράγματα ἔχειν. [2] πρῶτον μὲν γὰρ τὸ πάντων χαλεπώτατον ἔθος τοῦ μὴ προσέχειν ἐγγίνεται, εἶτα ἔθος τοῦ ἀναβάλλεσθαι τὴν προσοχὴν· ἀ[1]εὶ δ' εἰς ἄλλον καὶ ἄλλον χρόνον εἴωθας ὑπερτίθεσθαι τὸ εὐροεῖν, τὸ εὐσχημονεῖν, τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν καὶ διεξάγειν. [3] εἰ μὲν οὖν λυσιτελὴς ἢ ὑπέρθεσίς ἐστιν, ἢ παντελὴς ἀπόστασις αὐτῆς ἐστὶ λυσιτελεστέρα: εἰ δ' οὐ λυσιτελεῖ, τί οὐχὶ διηνεκῆ τὴν προσοχὴν φυλάσσεις; [4] 'σήμερον παῖξαι θέλω.' τί οὖν κωλύει προσέχοντα; 'ἄσαι.' τί οὖν κωλύει προσέχοντα; μὴ γὰρ ἐξαιρεῖται τι μέρος τοῦ βίου, ἐφ' ὃ οὐ διατείνει τὸ προσέχειν; χεῖρον γὰρ αὐτὸ προσέχων ποιήσεις, βέλτιον δὲ μὴ προσέχων; [5] καὶ τί ἄλλο τῶν ἐν τῷ βίῳ κρεῖσσον ὑπὸ τῶν μὴ προσεχόντων γίνεται; ὁ τέκτων μὴ προσέχων.....; <ὁ κυβερνήτης μὴ προσέχων> κυβερνᾷ ἀσφαλέστερον; ἄλλο δέ τι τῶν μικροτέρων ἔργων ὑπὸ ἀπροσεξίας ἐπιτελεῖται κρεῖσσον; [6] οὐκ αἰσθάνῃ, ὅτι, ἐπειδὴν ἀφῆς τὴν γνώμην, οὐκ ἔτι ἐπὶ σοὶ ἐστὶν ἀνακαλέσασθαι αὐτήν, οὐκ ἐπὶ τὸ εὐσχημον, οὐκ ἐπὶ τὸ αἰδήμον, οὐκ ἐπὶ τὸ κατεσταλμένον; ἀλλὰ πᾶν τὸ ἐπελθὸν ποιεῖς, ταῖς προθυμίαις ἐπακολουθεῖς.

[1] Quando relaxares um pouco a atenção, não fantases que quando quiseres irás recuperá-la, mas isto tenha à mão: por causa desse erro de hoje, necessariamente os teus afazeres se tornarão piores. [2] Primeiramente, o pior dentre todos os hábitos, o de não prestar atenção,

vai nascer em ti. Em seguida, o hábito de adiar a atenção: assim, de tempos em tempos, habituando-te a adiar o bom fluxo de vida, com decoro e segundo a natureza. [3] Portanto, se a postergação é vantajosa, é mais vantajosa a sua completa postergação! Se não é vantajosa, por que não sustenta continuamente a atenção? [4] ‘Hoje quero jogar’. Então o que te impede de prestar atenção? ‘Cantar’. E o que te impede de prestar atenção? Há alguma parte da vida a excluir à qual não se tencione o ato de prestar atenção? O que pior tu farás prestando atenção e melhor não prestando atenção? [5] O que na vida se torna melhor não prestando atenção? O carpinteiro <trabalha melhor> não prestando atenção? O piloto de um navio pilota melhor sem prestar atenção? Por acaso, alguma das menores tarefas se realiza melhor com desatenção? [6] Tu não percebes que quando relaxas a inteligência não mais cabe a ti recuperá-la? Nem <recuperar> o comedimento, o autorrespeito e o ordenamento? Mas fazes tudo o que sobrevém <a ti> e obedeces às suas propensões.

O exercício de exame de si exige a conversão da atenção sobre si mesmo e nesse movimento o primeiro efeito é engendrado: o enfraquecimento da pulsão dos impulsos, isto é, a força de incidência das representações é enfraquecida diante do ato de prestar atenção a si mesmo, pois é a própria razão — a inteligência — que vê a si nessa relação, diante das representações. Nesse sentido, a presença da razão impõe naturalmente um limite à tendência automática de assentimento irrefletido às representações. Esse limite, essa “espera” (*anabolé*)³, possibilita a análise de cada representação segundo a distinção entre o que é nosso encargo e o que é alheio⁴. Essa espera “abre espaço” para a possibilidade de escolha de ação. A contínua e incessante incidência das representações exige igualmente um esforço de atenção ininterrupto sobre si mesmo, pois, ao contrário, seria impossível flagrá-las no instante em que ocorrem para serem examinadas. Epicteto condena o “relaxamento” da atenção, mas sabe ser inviável sustentarmos continuamente a atenção sobre nós mesmos, pois, nesse caso, seríamos

³ Cf. Epicteto, *Enquirídio de Epicteto*, §34.

⁴ Cf. Hijmans, B.L. ἄσκησις, notes on Epictetus' educational system, 1959, p. 80.

sábios. Embora não consigamos sustentar de modo ininterrupto um mesmo vigor e intensidade desse esforço de atenção, é possível sustentarmos a intenção de renovação desse esforço sempre que necessário. O filósofo condena o não-exercício da capacidade de atenção porque o equivale à negligência da prática filosófica em si e à entrega de si às próprias inclinações habituais de ser e de viver (cf. 4.12.20).

[15] Πρῶτον μὲν οὖν ταῦτα ἔχειν πρόχειρα καὶ μηδὲν δίχα τούτων ποιεῖν, ἀλλὰ τετάσθαι τὴν ψυχὴν ἐπὶ τοῦτον τὸν σκοπὸν, μηδὲν τῶν ἔξω διώκειν, μηδὲν τῶν ἀλλοτρίων, ἀλλ' ὡς διέταξεν ὁ δυνάμενος, τὰ προαιρετικὰ ἐξ ἅπαντος, τὰ δ' ἄλλα ὡς ἂν διδῶται. [16] ἐπὶ τούτοις δὲ μεμνησθαι, τίνας ἔσμεν καὶ τί ἡμῖν ὄνομα, καὶ πρὸς τὰς δυνάμεις τῶν σχέσεων πειρᾶσθαι τὰ καθήκοντα ἀπευθύνειν. [17] τίς καιρὸς ᾧδῆς, τίς καιρὸς παιδ[ε]ϊᾶς, τίνων παρόντων· τί ἔσται ἀπὸ τοῦ πράγματος· μή τι καταφρονήσωσιν ἡμῶν <οἱ> συνόντες, μή τι ἡμεῖς αὐτῶν· πότε σκῶψαι καὶ τίνας ποτὲ καταγελάσαι καὶ ἐπὶ τίνι ποτὲ συμπερινεχθῆναι καὶ τίνι, καὶ λοιπὸν ἐν τῇ συμπεριφορᾷ πῶς τηρῆσαι τὸ αὐτοῦ. [18] ὅπου δ' ἂν ἀπονεύσης ἀπὸ τίνος τούτων, εὐθὺς ζημία, οὐκ ἔξωθὲν ποθεν, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς τῆς ἐνεργ<ε>ίας. [19] Τί οὖν; δυνατὸν ἀναμάρτητον ἤδη εἶναι; ἀμήχανον, ἀλλ' ἐκεῖνο δυνατὸν πρὸς τὸ μὴ ἁμαρτάνειν τετάσθαι διηνεκῶς. ἀγαπητὸν γάρ, εἰ μηδέποτ' ἀνιέντες αὐτήν τὴν προσοχὴν ὀλίγων γε ἁμαρτημάτων ἐκτὸς ἐσόμεθα.

[15] Portanto, primeiro, tem à mão essas coisas e sem elas nada faça, mas tenciona a sua *psykhé* sobre todo o escopo. Nada buscar das coisas exteriores, nada <buscar> das outras <pessoas>, mas <buscar>, tal como dispôs o que tem esse poder, as coisas absolutamente elegíveis, mas das coisas alheias tal como foi dado. [16] Sobre esses assuntos, lembrar quem somos nós e qual é o nosso nome, e se esforçar para guiar as <nossas> capacidades segundo os atos adequados das relações: [17] Qual é o momento oportuno de cantar, qual é o momento oportuno de brincar, e na presença de quem? Fazer isso estará de acordo com a situação? Para que os companheiros se riam de nós, e para que nos riamos deles. Quando fazer piadas, de quem dar risadas, quando se relacionar e com qual propósito e, por fim, como conservar a si mesmo nos relacionamentos. [18] Quando desvias de algumas dessas <regras> imediatamente há prejuízo, não a partir do exterior, mas da própria ação <de se desviar>. [19] Então, e aí? Já é possível ser infalível? Não, impraticável. Mas isto é possível: continuamente esforçar-se para não

errar. Pois devemos nos contentar se, jamais relaxando essa atenção, nos livrarmos de pequenos erros.

Sobre o modo como usamos a capacidade de escolha é preciso “muita atenção” (*pollè prosokhè*⁵). Epicteto é preciso no seu vocabulário. Ele utiliza o termo *tensionar* (*teino*) a atenção porque se trata de realizar um esforço, de mobilizar uma força interior, psíquica⁶. A própria *psykhè* deve ser tencionada para sustentar esse esforço de atenção. O filósofo nos faz entender essa força como sendo algo fundamental da constituição psíquica humana, pois equivale o tensionamento da capacidade de atenção ao tensionamento da própria *psykhè*. Não é possível ser infalível nos erros que praticamos, mas podemos evitar alguns se continuamente nos esforçarmos para sustentar a atenção, isto é, realizarmos esse tensionamento interior que nos permite estar em prontidão diante do que nos acontece. Ele demonstra a importância da atenção a si mesmo para se poder governar racionalmente e, também, explicita que o uso correto da atenção jamais negligencia aquilo que está fora, que é alheio, quer dizer, as coisas com as quais nos relacionamos. As coisas exteriores com as quais nos relacionamos é a matéria própria da nossa capacidade de escolha. É o modo como usamos as coisas exteriores que evidencia se o fazemos de modo racional e segundo a natureza ou de modo irracional e contrário à natureza.

O esforço de atenção a si não nega o outro, não é uma negação da exterioridade em benefício de uma aproximação de si, de um recolhimento em si que ignoraria o mundo exterior. Ao contrário, Epicteto afirma ser preciso prestar atenção a si para melhor governar-se *em vista* das relações que temos com as coisas exteriores — acontecimentos, objetos materiais, pessoas, animais etc. Em vista dos papéis que cumprimos na comunidade humana e cósmica, devemos nos

⁵ Cf. Epicteto, *As diatribes de Epicteto*, 1.20.

⁶ Cf. Voelke, A-J. *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, 1973, p. 47.

esforçar para atuar com as ações corretas, racionais e adequadas, que só é possível estando muito atento para poder raciocinar e examinar as nossas representações. Em última instância esse é o significado de ser interiormente livre: livre das tendências habituais de comportamento para poder escolher qual a melhor ação realizar. Nesse sentido, relaxar a atenção é sinônimo de pôr a perder a capacidade de escolher livremente, pois, embora não tenhamos a possibilidade de sermos plenamente livres — somente os sábios o são —, temos a possibilidade de fazer algumas escolhas livremente. Assim, apesar de ser impossível se manter atento ininterruptamente é possível treinar a atenção se jamais a relaxarmos, isto é, se diariamente tensionarmos a capacidade de atenção ao menos algumas vezes. Epicteto afirma que o adiamento do esforço de atenção engendra o seu enfraquecimento. Portando, ao contrário, se exigimos esse esforço de atenção diariamente ela será fortalecida. Por isso faz mais sentido pensarmos a capacidade de atenção como sendo uma força da *psykhé* que pode ser treinada e fortalecida ou negligenciada e enfraquecida, ocupando um lugar fundamental no psiquismo humano.

Referências

EPICTETO DE HIRÁPOLIS. *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*. Editio Maior. Ed. Schenkl, H. Leipzig: B.G Teubner, 1916.

EPICTETO DE HIRÁPOLIS. *The Discourses, The Handbook and Fragments*. Trad. Hard, R. Londres: Everyman, 1995.

EPICTETO DE HIRÁPOLIS. *O Manual de Epicteto*. Trad. Dinucci, A. e Julien, A. Aracaju: UFS, 2017.

EPICTETO DE HIRÁPOLIS. *As Diatribes de Epicteto, livro I*. Trad. Dinucci, A. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

HIJMANS, B.L. *ἄσκησις, notes on Epictetus' educational system*. Assen: Van Gorcum, 1959.

Ensaio sobre Filosofia Antiga e Estoicismo

LONG, A. *Epictetus: A Stoic and Socratic guide to life*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

LIDDELL, H; SCOTT, R; JONES, H. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996

VOELKE, A-J. *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1973.

Por que Julian Assange é o maior arauto da *parrhesia* greco-romana da contemporaneidade?¹

Vanesa Cordeiro²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.76.o8>

1 Da ação *parrhesiasta* de Julian Assange

Assange criou o primeiro local virtual do mundo, munido da máxima segurança tecnológica e criptográfica, para o qual delatores de qualquer lugar do planeta podiam enviar documentos vazados — os *leaks* — de governos e empresas que comprovassem o cometimento de crimes de corrupção, crimes de guerra, crimes contra a humanidade e injustiças em geral com a garantia de que os documentos seriam publicados na íntegra e sem alterações e de que as identidades dos delatores permaneceriam preservadas, posto que se tratava de órgão jornalístico com o direito-dever de sigilo das fontes, o polêmico site Wikileaks.

Acerca da tecnologia por ele desenvolvida para o Wikileaks, diz Assange (2016, p. 11):

[...] a ideia era manter um canal totalmente seguro para o envio de documentos, com uma criptografia poderosa, que fosse não apenas

¹ Este texto é uma versão ampliada e aprofundada do artigo *Julian Assange: o arauto pós-moderno da parrhesia greco-romana* publicado originalmente em *Prometheus – Journal of Philosophy*, v. 13, n. 35, 2021.

² Bacharel em direito, advogada licenciada pela OAB/RS, especialista em direito tributário e mestra em filosofia pelo PPG Metafísica da UnB.

E-mail: vkcordeiro_rs@hotmail.com

inviolável a ataques, mas que erradicasse qualquer informação sobre a sua origem. A tecnologia, acreditava Assange, seria libertadora: permitiria que *whistleblowers* — fontes internas de organizações — denunciasses violações por parte de governos e empresas sem medo.

Tamanho era o anonimato das fontes dado pelo sistema do Wikileaks que nem sequer o próprio Assange conhecia as identidades dos delatores (Assange, 2016, p. 11-12), o que garantia que, nem mesmo se torturados, ele ou qualquer dos colaboradores do Wikileaks violaria o sigilo das fontes e informaria os nomes dos delatores.

Nesse ponto, importa esclarecer que Chelsea Manning³ não foi conectada ao vazamento por alguma quebra na segurança criptográfica do código do Wikileaks, mas por supostamente ter confessado em um chat ser a fonte dos documentos (Assange, 2016, p. 12).

Para proteger ainda mais suas identidades, Assange, um idealista e ativista político desde tenra idade, personificou na sua imagem as imagens de todos os incontáveis⁴ delatores do Wikileaks. Para salvá-los, deu ‘a cara para bater’, deu sua liberdade, sua saúde e sua vida em prol da causa político-humanitária de acabar com a injustiça no mundo.

Desta feita, por representar centenas ou milhares de delatores, é que consideramos Assange o maior *parrhesiastes* da atualidade. Afinal, ele encarna o conceito geral de *parrhesia* que expusemos no primeiro capítulo: ele fala a verdade, toda a verdade, aos poderosos sobre questões importantes para toda a sociedade, defendendo-as independentemente dos riscos que essa ação sócio-política possa lhe trazer — e trouxe, de fato, para ele, inúmeros riscos à sua liberdade, à sua saúde e à sua vida.

E, mais do que isso, consideramos que as ações de Assange e sua própria vida se encaixam no tipo mais alto de *parrhesia* que, conforme Foucault, é a *parrhesia* político-filosófica, aquela que exige que o

³ Anteriormente, Bradley Manning.

⁴ Eis que suas identidades e, até a quantidade de delatores, foi mantida em absoluto sigilo pelo Wikileaks.

Por que Julian Assange é o maior arauto da *parrhesia* greco-romana da contemporaneidade?

parrhesiastes não apenas pratique a *parrhesia*, mas viva uma vida *parrhesiasta*, a vida da verdade, a prática diária da filosofia.

Na antiguidade, de acordo com Foucault, os principais praticantes da *parrhesia* político-filosófica eram os cínicos, seguidos pelos cínico-estoicos e estoicos. E, na atualidade, o maior exemplo da *parrhesia* político-filosófica é Julian Assange, como esmiuçaremos a seguir.

2 Da filosofia de vida de Assange e da filosofia do Wikileaks

Desde a adolescência, um dos sonhos de Assange era o de fornecer *softwares* e materiais gratuitos para todos na internet, o que foi o embrião do movimento pelo *software* livre (ou de código aberto), ainda nos idos da última década do século XX: “seu desejo é que a internet ofereça material gratuito para as pessoas, e para isso ele próprio oferece seus serviços gratuitamente” (Leigh; Harding, 2011, p. 980-1005), disse ao juiz, profeticamente, seu advogado Galbally em processo de 1996.

Entre os diversos *softwares* gratuitos por ele criados em conjunto com seus colaboradores, importa citarmos o sistema de criptografia negável Rubberhose, cuja criação foi inspirada por histórias de abuso e tortura de ativistas dos direitos humanos por regimes governamentais opressivos contadas a Assange. A partir disso, lhe surgiu a ideia de um sistema de criptografia com múltiplas camadas misturadas em um disco rígido ou outro dispositivo de armazenamento dinâmico em que cada camada era escrita por sobre a outra, parecendo cada qual conter o espaço total de armazenamento do disco e tendo cada qual uma frase-senha diferente. Assim, caso um ativista fosse torturado para revelar a senha, ele poderia revelar uma senha para camadas criptografadas de conteúdo irrelevante e manter em segurança as informações sensíveis gravadas em outras camadas do dispositivo de tal forma que “nem a análise

matemática, nem o teste de disco físico poderão revelar quantos aspectos realmente existem”⁵. Nas palavras do próprio Assange no site do Rubberhose:⁶ “esperamos que o Rubberhose proteja seus dados e ofereça um tipo mais amplo de proteção para pessoas que correm riscos por causas justas [...]. Nosso lema é: ‘Vamos dar um pouco de trabalho.’” (Leigh; Harding, 2011, p. 980-1005).

Em um blog por ele criado, Assange publicou sua teoria para acabar com a injustiça no mundo:

Quanto mais secreta ou injusta é uma organização, mais os vazamentos estimulam o medo e a paranoia na liderança e no círculo de planejamento. Isso deve resultar na minimização da eficiência de mecanismos de comunicação internos (um aumento na ‘taxa de sigilo’ cognitiva) e no conseqüente declínio cognitivo em todo o sistema, o que resulta na diminuição da habilidade de se manter no poder [...]. *Como sistemas injustos, por natureza, atraem adversários, e em muitos lugares mal exercem o controle, o vazamento em massa os deixa perfeitamente vulneráveis àqueles que procuram substituí-los com formas mais abertas de governança. Apenas a injustiça revelada pode ser enfrentada; para o homem fazer algo inteligente, ele tem de saber o que realmente está acontecendo* (Leigh; Harding, 2011, p. 980-1005, grifo nosso).

Assange finaliza com um trecho que nos faz supor que ele já sabia qual era o seu papel neste mundo desde a adolescência — conforme processo de 1996 supra citado, qual seja:

Se vivemos apenas uma vez, então que seja uma aventura ousada, que reúna todas as nossas forças. [...] O universo inteiro[...] é um adversário digno, mas, por mais que eu tente, não posso deixar de ouvir o sofrimento [...]. Os homens, no auge, quando têm convicções, são chamados a agir de acordo com elas (Leigh; Harding, 2011, p. 980-1005).

⁵ RUBBERHOSE (SOFTWARE). In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2019. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Rubberhose_\(software\)&oldid=55374760](https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Rubberhose_(software)&oldid=55374760). Acesso em: 13 jun. 2023.

⁶ Que não mais existe.

Por que Julian Assange é o maior arauto da *parrhesia* greco-romana da contemporaneidade?

E a filosofia do Wikileaks funde a máxima *cypherpunk*⁷ privacidade para os fracos, transparência para os poderosos com o princípio basilar da filosofia hacker a informação quer ser livre (Assange *et al*, 2016, p. 11).

3 Do direito de privacidade e do dever de transparência de acordo com Julian Assange

Questão sensível nos nossos dias é a que define os limites entre o direito de privacidade dos cidadãos e o dever de publicidade/transparência dos poderes públicos e de seus representantes eleitos democraticamente. O lema *cypherpunk* que foi usado como fundamento do Wikileaks por Julian Assange é o de dar privacidade máxima aos cidadãos e publicidade máxima aos governos, governantes e grandes empresas e empresários, de forma similar ao princípio da equidade, assegurando mais direitos aos hipossuficientes e mais deveres aos demais, em especial aos detentores do poder.

O princípio da equidade é definido na antiguidade inserido no conceito de justiça definido por Aristóteles em *Ética a Nicômaco*. Para ele, a justiça é uma virtude moral, aquela que estabelece a justa medida, o meio, entre extremos ruins. E a equidade proporcional define a posição intermediária entre alguém recebendo injustamente menos do que merece e, outro, recebendo injustamente mais do que lhe cabe às custas dos outros. A justa medida da justiça situa-se no meio entre os vícios, os extremos, de obter muito ou pouco relativamente ao que se merece, sendo estes dois tipos opostos da justiça, um de excesso desproporcional,

⁷ *Cypherpunk*: indivíduo que defende o uso de criptografia forte e tecnologias de privacidade como via para mudanças sociais e políticas.

o outro de deficiência desproporcional (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1129a-1132b, 1134a)⁸.

Na atualidade, com o desenvolvimento das novas tecnologias da informação e com a sua popularização, essa questão se tornou ainda mais relevante. No livro *Cypherpunks* (2016), Julian Assange discute com três ativistas do mundo digital — Jérémie Zimmermann, Jacob Appelbaum e Andy Müller-Maguhn — “os perigos de um mundo onde os dados privados dos cidadãos são sistematicamente coletados e requisitados para vigilância governamental, colocando em grave risco as liberdades civis e políticas” (Assange *et al*, 2016, p. 3).

Nossos dados pessoais, hábitos e preferências são a valiosa moeda de troca com que pagamos as facilidades que a internet nos proporciona de forma aparentemente gratuita, porém, em verdade, caríssima, a saber:

Empresas como Google e Facebook monitoram todas as atividades dos seus usuários — páginas visitadas, padrões de relacionamentos sociais, palavras-chaves de buscas e muito mais — para melhorar a eficácia da publicidade dirigida. O crescimento desse mercado criou bancos de dados muito amplos e precisos que têm sido requisitados regularmente pelos governos, para combater o crime, mas também para controlar a dissidência política. O barateamento das tecnologias de armazenamento de dados também tem estimulado órgãos de inteligência a fazer monitoramento massivo das comunicações dos cidadãos, algumas vezes com expressa autorização do legislativo e do judiciário (Assange, 2016, p. 3).

Tais bancos de dados são de aceitação obrigatória via políticas de privacidade e cookies dos sites, redes sociais e aplicativos, eis que, se não aceitos, não se tem acesso ao site em si. Ou abrimos mão integralmente de nossa privacidade e dos nossos dados ou não podemos navegar na internet simplesmente, trata-se de coação para poder participar do mundo contemporâneo.

⁸ WESTERN THEORIES OF JUSTICE. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://iep.utm.edu/justwest/>. Acesso em: 08 ago. 2023.

Por que Julian Assange é o maior arauto da *parrhesia* greco-romana da contemporaneidade?

Conforme afirma Assange, vivemos uma guerra furiosa pelo futuro da sociedade. Essa guerra é invisível para a grande maioria das pessoas. Há, de um lado uma coalisão entre governos e corporações que espionam tudo o que fazemos. E, de outro lado, estão os *cypherpunks*, ativistas e *geeks* virtuosos que desenvolvem códigos e influenciam políticas públicas. Foi esse movimento que gerou e embasou o Wikileaks e sua filosofia (Assange *et al*, 2016, p. 9).

Na sequência, ele nos fala sobre a militarização da internet, conceito que criou para demonstrar que:

Quando nos comunicamos por internet ou telefonia celular, que agora está imbuída na internet, nossas comunicações são interceptadas por organizações militares de inteligência. É como ter um tanque de guerra dentro do quarto. [...] Nesse sentido, *a internet, que deveria ser um espaço civil, se transformou em um espaço militarizado*. Mas ela é um espaço nosso, porque todos nós a utilizamos para nos comunicar uns com os outros, com nossa família, com o núcleo mais íntimo de nossa vida privada. Então, *na prática, nossa vida privada entrou em uma zona militarizada*. É como ter um soldado embaixo da cama (Assange, 2016, p. 10).

Para combater esse processo, Julian Assange e os três *experts* em tecnologia em cuja conversa o livro *Cypherpunks* foi baseado, propõem “o esclarecimento da população, um maior controle público das instituições de vigilância e estratégias técnicas, baseadas em criptografia, para contornar a espionagem de empresas e governos” (Assange *et al*, 2016, p. 3). Ademais, exigem eles que seja dada maior publicidade às atividades governamentais com completa transparência para as atividades estatais (*Ibid.*) e para os atos dos governantes que, por serem eleitos para representar e realizar a vontade do povo, e não as suas vontades individuais, têm o dever de disponibilizar todos os seus atos e dados, dando-lhes total publicidade e transparência, posto que abdicaram de sua privacidade ao se tornarem agentes públicos eleitos.

Para além de Assange, outros vazamentos de documentos governamentais secretos vêm ocorrendo, como os de Edward Snowden, ex-agente da NSA — a Agência Nacional de Segurança norte-americana — que vazou milhares de documentos com gravações ilegais — grampos — de conversas de cidadãos americanos e de governos e pessoas ao redor do mundo, bem como o roubo de dados privados destes via internet.

Tais vazamentos provocaram inquietação e revolta, eis que comprovaram o que já se temia, o contínuo enfraquecimento, senão a abolição, das proteções concedidas às esferas privadas dos indivíduos nas democracias contemporâneas. Cada vez mais, os Estados têm instalado sistemas de vigilância e de coleta de dados que operam internacionalmente; e não se trata mais da vigilância de indivíduos suspeitos de envolvimento em atividades criminosas ou terroristas — como apregoam os Estados —, trata-se da vigilância de todos a todo tempo (Lagasnerie, 2017, p. 14). Como alerta Lagasnerie, *qualquer pessoa, em todo o mundo, está agora exposta ao olhar atento do poder: e-mails, telefonemas e trocas em redes sociais podem ser — ou têm sido há muito — arquivados, coletados e examinados por serviços de inteligência, agências policiais, e outros* (Lagasnerie, 2017, p. 13).

A partir das informações de tais vazamentos, podemos perceber que as conquistas do liberalismo político do século XIX estão sendo esvaziadas mais e mais. Em verdade,

[...] uma das glórias do liberalismo é ter inventado um Estado que se impõe limites e incorpora a capacidade de autocontradição ao instituir um certo número de direitos: as noções de “privacidade”, pessoal ou não, e de “domicílio” constituem medidas legais e teóricas destinadas a garantir a integridade das esferas sociais das quais o Estado se exclui — ou, mais precisamente, esferas nas quais o Estado não pode entrar exceto em condições limitadas, estritamente definidas por lei (Lagasnerie, 2017, p. 13).

Por que Julian Assange é o maior arauto da *parrhesia*
greco-romana da contemporaneidade?

Contudo, um novo tipo de racionalidade política está surgindo, aquele em que o Estado ultrapassa as barreiras que impediam sua lógica intrusiva, ele não aceita mais tais restrições, quer esticar seus tentáculos por sobre tudo e todos sem limite. O Estado vem alargando seu campo de intervenção e destruindo os direitos e garantias individuais fundamentais, sem nenhum pudor (Lagasnerie, 2017, p. 13).

A ameaça do terrorismo é usada como subterfúgio para justificar o abuso de poder com o fito de monitorar e intervir na vida dos indivíduos, nas vidas privadas de todos nós. Os Estados — principalmente os Estados Unidos da América — consideram tudo de seu domínio, nada pode estar fora de seu alcance e controle, nem mesmo dentro da esfera de soberania de outros Estados, eis que, para eles, ela sequer existe, tudo é da sua conta — ainda que não seja. As novíssimas tecnologias de vigilância da era da internet e da inteligência artificial visam à supremacia absoluta do Estado, na qual não haverá mais nada fora dele. Com isso, farão esvanecer no ar a noção de privacidade, que está prestes a se tornar obsoleta — se é que isto já não ocorreu e só nós, indivíduos, não o sabemos. Estaríamos vivendo uma ilusão de privacidade? (Lagasnerie, 2017, p. 14).

Nesses tempos de vigilância estatal em massa que está em todo lugar e de tudo sabe, é nosso dever de cidadãos criar espaços privados que escapem à supervisão e ao controle do Estado se quisermos retomar nosso direito à privacidade (*Ibid.*). Mas como poderemos fazer isto?

Dentre os principais objetivos dos grupos que atuam nessa matéria — principalmente o Wikileaks de Julian Assange, mas também o *Anonymous* — está o de informar os cidadãos sobre os métodos de criptografia, eis que, para eles, todos devem ser capazes de ocultar comunicações privadas e ocultar sua identidade na internet de forma a escaparem, assim, à vigilância estatal. Vez que a lei não mais impede a intrusão do Estado nas vidas privadas dos indivíduos — eis que o Estado

não mais cumpre as próprias leis —, cabe a estes utilizar os meios tecnológicos existentes — e disponibilizados gratuitamente por tais ativistas — para reconstituir uma esfera autônoma e inviolável de privacidade na qual o Estado não possa transpor (*Ibid.*).

O que é intrigante aqui é que esse movimento contrário às violações de privacidade ocorridas por meio da internet não levou a um abandono das tecnologias de informação, mas levou à busca de novas tecnologias capazes de garantir a inviolabilidade da privacidade dos indivíduos nas suas comunicações via internet. Nas palavras de Lagasnerie (2017, p. 14):

A vontade de reconstituir, contra a intrusão do Estado, uma esfera “íntima” — uma esfera da “vida privada” — não levou ao discurso antitecnológico; não cedeu à tentação reacionária de retroceder, de se retirar do mundo tecnológico. Muito pelo contrário: deu origem a um discurso e a uma práxis que exigem ainda mais tecnologia, maior domínio técnico.

Ao final, após tão profícuo debate, o que prevalecerá desse embate de princípios somente as próximas gerações poderão responder:

Será que a era digital vai marcar o início da liberação individual e da liberdade política que só a internet é capaz de proporcionar? Ou ela vai criar um sistema de monitoramento e controle onipresentes, que nem os maiores tiranos do passado foram capazes de conceber? *Hoje, os dois caminhos são possíveis. São as nossas ações que irão determinar nosso destino* (Greenwald, 2014, p. 7).

Essa exigência de total publicidade e transparência aos atos e à vida pessoal dos governantes os colocaria, *mutatis mutandi*, na posição dos cínicos, cuja vida de cão se dava em público, em plena ágora, onde provocavam o escândalo cínico. A analogia não é tão esdrúxula quanto parece, se lembrarmos que, hoje, com os jornais, tabloides, computadores, *notebooks*, *smartphones* e com o uso disseminado da IA — inteligência artificial — se tornou fácil ter acesso aos dados privados

Por que Julian Assange é o maior arauto da *parrhesia*
greco-romana da contemporaneidade?

dos governantes e expô-los em ‘praça pública’, ou seja, por todas as mídias.

Por entendermos que o direito à privacidade, ainda que restrito ao mínimo essencial, é um direito constitucional no Brasil⁹ e direito internacional público¹⁰ garantido a todos os humanos, não podemos concordar com a sua supressão para os governantes eleitos e, nem mesmo, para todos os atos dos governos propriamente ditos, visto que é necessário manter uma esfera de sigilo no âmbito da defesa militar de cada Estado, e.g. dos códigos nucleares.

De outro lado, o direito à privacidade dos cidadãos também não pode ser ilimitado, eis que daria vazão ao cometimento dos mais diversos atos criminosos sem que desses se pudesse ter qualquer prova, impedindo a defesa das vítimas e de toda a sociedade. Necessário se faz que tenhamos o dever de dar publicidade, ainda que restrita aos órgãos públicos, por exemplo, dos nossos rendimentos para que se possa calcular e cobrar os tributos que devemos ao Estado — uma contribuição necessária à comunidade em que vivemos — e das vacinas que tomamos ou não de forma a proteger a saúde e a vida da sociedade como um todo pela imunização coletiva contra doenças infecciosas, bem como nossas atividades online precisam deixar — e deixam — um rastro que as ligue até cada um de nós para que se possa responsabilizar aqueles que cometem os mais diversos atos ilícitos e crimes no ambiente digital.

E, para fechar este ponto, consideramos necessário citar, na íntegra, as palavras de Edward Snowden:

Muitos irão me maldizer por não ter praticado o relativismo nacional, por não ter desviado os olhos dos problemas da [minha] sociedade em direção a males distantes, externos, sobre os quais não temos autoridade e pelos quais não somos responsáveis, mas a cidadania traz consigo um dever de policiar primeiro o próprio governo antes de tentar corrigir

⁹ Cf. Art. 5º, incisos X, XII e XXXIII da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

¹⁰ Cf. Art. 12 da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU.

outros. Aqui, hoje, em nosso país, estamos sujeitos a um governo que só permite uma supervisão limitada e que se recusa a prestar contas quando crimes são cometidos. Quando jovens marginalizados cometem pequenas infrações, nós, como sociedade, olhamos para o outro lado enquanto eles sofrem consequências atroz no maior sistema prisional do mundo, mas quando os provedores de telecomunicações mais ricos e poderosos do país cometem, conscientemente, dezenas de milhões de crimes, o Congresso aprova a primeira lei de nossa nação que proporciona a seus amigos da elite uma imunidade retroativa total — cível e penal — para crimes que teriam merecido as mais longas sentenças de prisão da história

Essas empresas têm os melhores advogados do país em seus quadros, e não enfrentam sequer a menor das consequências. Quando é revelado que funcionários no mais alto nível do poder, incluindo especificamente o vice-presidente, conduziram pessoalmente esses atos criminosos, o que deveria acontecer? Se você acredita que essa investigação deve ser interrompida, que seus resultados devem ser classificados como mais do que ultrassecretos em um compartimento especial de “Informações Excepcionalmente Controladas” chamado STW (STELLARWIND), que quaisquer investigações futuras sejam impedidas segundo o princípio de que obrigar aqueles que abusam do poder a prestar contas vai contra os interesses nacionais, que nós devemos “olhar para a frente, não para trás”, e em vez de acabar com o programa ilegal você o expandiria para incluir ainda mais autoridades, então será bem-vindo nos salões do poder dos Estados Unidos, pois foi nisso que eles se transformaram, e eu estou divulgando os documentos que provam isso. Entendo que serei obrigado a responder pelos meus atos, e que a revelação dessas informações ao público assinala o meu fim. Ficarei satisfeito se o conluio de leis secretas, perdão desigual e poderes executivos ilimitados que governa o mundo que amo for desmascarado, nem que seja por um único instante. Se você quiser ajudar, faça parte da comunidade open source e lute para manter o espírito do jornalismo vivo e a internet gratuita. Eu estive nos cantos mais sombrios do governo, e o que eles mais temem é a luz (Greenwald, 2014, p. 30-31).

Snowden, como Assange, se mostra *parrhesiasta* político-filosófico, que vive a vida da verdade. Conhecia seu destino e ainda assim não pôde deixar de delatar as informações governamentais secretas ou classificadas a que teve acesso, por amor ao mundo.

Por que Julian Assange é o maior arauto da *parrhesia* greco-romana da contemporaneidade?

4 Filosofias e filósofos afeitos à ética do Wikileaks de Julian Assange

Para além dos citados filósofos antigos Epicteto, Musônio Rufo e Sêneca, e do contemporâneo Foucault, há outras filosofias e filósofos que ou fundamentam ou se afiliam à ética proposta por Assange no Wikileaks, qual seja: privacidade para os fracos, publicidade para os poderosos.

De início, citamos Giorgio Agamben que, logo após o atentado terrorista de 11 de setembro de 2001, deixou sua cátedra na Universidade de Nova York e deixou de ir aos EUA por discordar da política instituída pelo governo de George W. Bush que, face à luta contra o terror, justificava abusos e excessos injustificáveis na guerra do Afeganistão e, posteriormente, na guerra do Iraque. Em seu artigo publicado pelo jornal *Le Monde* em 10 de janeiro de 2004, ele assevera que estávamos sendo compelidos a aceitar como normais práticas de controle estatal que sempre foram consideradas desumanas e excepcionais e que, desta forma, estávamos entrando em uma nova era bio-política, indo um passo além do já criticado por Foucault na progressiva animalização do ser humano estabelecida pelas mais sofisticadas técnicas (Agamben, 2008, p. 201-202).

De forma que, com as novas tecnologias, os Estados fizessem da pessoa, de qualquer pessoa, a suspeita ideal, chegando ao ponto extremo de que a humanidade em si mesma tenha se tornado a classe perigosa (Agamben, 2008), numa inversão de valores culminando na hipervigilância estatal e no fim da privacidade e das liberdades individuais.

Agamben, ainda, lembrou que anos antes já havia escrito que o paradigma político ocidental deixará de ser a cidade-estado e se tornara o campo de concentração, passando de Atenas para Auschwitz e alertou que:

[...] a tatuagem bio-política exigida pelos Estados Unidos para adentrar em seu território podia muito bem ser a precursora do que nós seríamos obrigados a aceitar posteriormente como o registro de identificação normal de um bom cidadão nas engrenagens e mecanismos estatais. É por isso que devemos nos opor a tais práticas estatais” (Agamben, 2008, p. 201-202).

Predizendo o futuro das próximas décadas do recém iniciado, à época, século XXI, no qual passa a imperar a normalização da invasão de privacidade estatal sobre os cidadãos com base no “pretexto antiterrorista”.

Apoiando diretamente Julian Assange e o Wikileaks temos Slavoj Žižek, filósofo e analista cultural esloveno, e Noam Chomsky, filósofo, sociólogo, linguista, cientista cognitivo e ativista político.

Žižek participou de um importante debate com Assange tendo como intermediadora a jornalista Amy Goodman do programa de notícias *Democracy Now!* em 02 de julho de 2011, do qual passamos a citar relevantes trechos:

Amy Goodman: Slavoj Žižek, qual é a importância do Wikileaks hoje no mundo?

Slavoj Žižek: Deixe-me começar com o significado do vídeo *Collateral Murder* divulgado pelo Wikileaks na primavera de 2010. Você sabe por que isso é importante? Por causa do modo como a ideologia funciona hoje. Não é tanto que as pessoas não saibam disso, mas a maneira como os que estão no poder manipulam (a informação). Nós todos sabemos que coisas sujas estão sendo feitas, mas você está sendo informado sobre isso obliquamente, de tal forma que basicamente você é capaz de ignorar (a notícia) — notícias que são tantas e tão frequentes que banalizam os males da política atual.

Claro que todos nós sabemos que eles não estão dizendo toda a verdade, mas esse é o truque da ideologia. Mesmo que não mintam diretamente, as implicações que fazem e as coisas que não dizem são uma mentira. E você (Assange) traz isso à tona. Você não está pegando tanto eles, como eles dizem, com as calças abaixadas, mentindo em nome do que eles dizem explicitamente, mas precisamente em nome do que implicam ao

Por que Julian Assange é o maior arauto da *parrhesia*
greco-romana da contemporaneidade?

dizê-las. E acho que esse é um mecanismo absolutamente crucial na ideologia. não só importa o que você diz; importa o que você quer dizer.

A imprensa burguesa hoje tem seu jeito próprio de ser transgressora. Isto é, a ideologia não apenas controla o que se diz, mas também como se pode violar o que é permitido dizer. Então você (Assange) não está apenas violando as regras. Você está mudando as próprias regras de como fomos autorizados a violar as regras. Essa é talvez a coisa mais importante que você pode fazer — numa forma de subversão eficaz.

Agora, (deixe-me) levantar um ponto mais importante sobre a acusação de terrorismo contra você (Assange). Você é um terrorista no sentido de que Gandhi era um terrorista. ele efetivamente tentou parar, interromper o funcionamento normal do estado britânico na Índia. E, claro, você está tentando interromper o normal, opressivo, funcionamento da circulação da informação. Qual é o seu, entre aspas, “terrorismo” comparado ao terrorismo (estatal) que simplesmente aceitamos, que tem que continuar dia a dia para que apenas as coisas continuem como estão? É aí que a ideologia nos ajuda. Quando falamos de terrorismo violento, sempre pensamos em atos que interrompem o curso normal das coisas. Mas e a violência que tem que estar aqui para que as coisas continuem como estão? Então eu acho que o termo “terrorismo” é estritamente uma reação a um terrorismo muito mais forte que está aqui. Se você é um terrorista, meu Deus, quem são eles que o acusam de terrorismo? — o que remete ao que citamos supra da filosofia de Giorgio Agamben quanto ao terrorismo estatal praticado com o pretexto antiterrorista.

Amy Goodman: Vamos falar sobre o início do Wikileaks. Nos diga sobre como você fundou, nomeou e quais eram suas esperanças para o futuro dele, e se neste ponto você ficou desapontado com o que você foi capaz de realizar ou se surpreendeu com isso.

Julian Assange: Estou maravilhado com isso, é claro. É um momento extraordinário que vivi e vi muitos de meus *sonhos e ideais* entrarem em prática — como já dito, os *parrhesiastes* são idealistas visionários, buscam utopias e sonhos para o bem de toda a humanidade.

Dito isso, acho que estamos a apenas um centésimo do caminho, em termos do que temos para liberar e descobrir e coletar e colocar as ideias na cabeça das pessoas e as solidificar no registro histórico. E uma vez que nós começarmos a obter esse tipo de volume e concretizarmos e protegermos os direitos de todos de se comunicarem uns com os outros,

o que, para mim, é o ingrediente básico da vida civilizada — não é o direito de falar. O que significa ter o direito de falar se você está na lua e não há ninguém por perto? Isso não significa nada. Em vez disso, o *direito de falar vem do nosso direito de saber. E (por exemplo) nós dois juntos, alguém tem o direito de falar e o outro tem o direito de saber, produzindo o direito de comunicar, e essa é a estrutura de base para tudo o que valorizamos sobre a vida civilizada. E por “civilizada” não quero dizer industrializada. Quero dizer pessoas colaborando para não fazerem besteira, ao invés disso, aprenderem com as experiências anteriores e aprenderem uns com os outros para incentivarem uns aos outros juntos a fim de passar pela vida que vivemos de uma forma menos adversa* — uma utopia comunitarista como a da República de Zenão de Cítio, fundador do estoicismo (D.L. 7.1-34).

Então, isso significa proteger as pessoas que contribuem para nosso registro intelectual compartilhado e também significa proteger os editores e encorajar a distribuição de registros históricos para todos que precisam saber sobre isso.

E acho que a distorção da história pela mídia, de todas as coisas que devemos saber para que possamos colaborar juntos como uma civilização, é a pior coisa. É o nosso maior impedimento para o progresso. Mas está mudando. Estamos próximos da mídia que está tão vinculada ao poder de todas as formas. O que torna este momento tão interessante é que podemos dominar a internet e podemos dominar as várias formas de comunicação que temos uns com os outros nos valores da nova geração que foi educada pela internet, fora da distorção da mídia tradicional. E todos aqueles jovens estão se tornando importantes dentro das instituições.

Eu quero falar sobre o que significará quando as instituições mais poderosas, da CIA à News Corporation, serão todas organizadas usando programadores de computador, usando administradores de sistema, usando técnicos jovens. O que isso significará quando todos aqueles jovens técnicos adotarem um determinado sistema de valores e, trabalhando em instituições onde eles não concordam com o sistema de valores, mas, na verdade, serão suas as mãos que estarão nas máquinas? E são esses jovens técnicos que são os mais educados pela internet e têm a maior capacidade de receber os novos valores que estão sendo divulgados e as novas informações e fatos sobre a realidade que estão sendo divulgados fora das distorções da grande mídia — aqui temos a utopia de Assange, uma revolução feita por dentro das grandes empresas e do governo pelos técnicos e especialistas em tecnologia da informação

Por que Julian Assange é o maior arauto da *parrhesia*
greco-romana da contemporaneidade?

implantando sua ética em todos os sistemas de forma a virar o jogo do poder e devolvê-lo ao povo.

Slavoj Žižek: Então eu estou dizendo que se há algo realmente para defender do chamado legado judaico-cristão¹¹, (é) esta ideia de democracia não apenas como esse direito [...] de votar totalmente isolado, mas como espaço público de debate (e) comunicação. Essa deve ser a nossa resposta a todos aqueles políticos populistas e anti-imigrantes.

Só mais uma coisa. Este não é um ponto crítico para você, mas um ponto para esclarecer o que o Wikileaks pode fazer. Não devemos fetichizar a verdade como tal. Vivemos tempos de incríveis investimentos ideológicos, tempos em que a ideologia é muito forte justamente porque nem sequer é vivida como ideologia.

O que estou tentando dizer é que discordo não de você, mas, por exemplo, com outra pessoa por quem tenho respeito: Noam Chomsky. Um amigo meu me disse que Chomsky disse a ele recentemente que hoje todas as obscenidades são tão claras que não precisamos de nenhuma crítica da ideologia, nós só precisamos dizer às pessoas a verdade. Não, *a verdade deve ser contextualizada no sentido do que justifica, do que diz, do que nega.*

Então, para concluir, este é meu ponto sobre o Wikileaks: você não está simplesmente dizendo a verdade. Você está dizendo a verdade de uma forma muito precisa de confrontar linhas explícitas de justificação e racionalização — o discurso público com seus pressupostos implícitos. Não é apenas sobre dizer a verdade.

Julian Assange: Por outro lado, isso também gerou uma situação em que o primeiro-ministro sueco e o ministro da justiça sueco me atacaram pessoalmente e disseram que (eu) tinha sido acusado, perante o público sueco, quando não tinha (não havia qualquer denúncia formal no judiciário sueco contra mim).

Slavoj Žižek: É um paradoxo kafkiano ser extraditado sem sequer ter sido acusado.

¹¹ Aqui há equívoco de Žižek. Em verdade, a democracia a que Žižek se refere não é judaico-cristã, mas ateniense, dos áureos tempos de Sócrates e tantos filósofos antigos, quando a democracia direta ocorria com debates em praça pública, na ágora de Atenas.

Eu acho importante que eles não possam mais negar isto. Estamos numa situação em que todos sabemos, mas ainda podemos jogar o jogo cínico “Vamos agir como se não soubéssemos”. A função do Wikileaks, afirmo, em situações ideológicas e políticas concretas, é nos empurrar para esse ponto onde você não pode mais fingir que não sabe — o ponto de onde não há mais retorno, o ponto de virada.

Mesmo que você ignore o Wikileaks, ele mudou todo o campo jornalístico. E, novamente, mesmo a nível de publicação, divulgação de informações, você empurrou coisas de uma maneira muito formal a um ponto de inegabilidade. *Ninguém pode fingir que o Wikileaks não aconteceu. A questão é não permitirmos (que suas conquistas) seja(m) renormalizada(s), (mas) permanecermos fiéis a elas* — o que só acontecerá se nos manifestarmos publicamente e lembrarmos a tantos quanto possível das revelações feitas pelo Wikileaks e de sua defesa das liberdades de expressão e de imprensa e do direito de sabermos o que os nossos governantes fazem em nossos nomes sem a nossa autorização, posto que a mídia tradicional não está cobrindo o caso de Assange adequadamente.

Julian Assange: Bem, aí está o grande futuro que se pode desejar. Para que seja um futuro onde todos possamos comunicar livremente nossas esperanças e sonhos, informações factuais sobre o mundo uns com os outros, e o registro histórico seja um item completamente ‘sacrossanto’, que nunca poderá ser alterado, nunca será modificado, nunca será excluído, e que nos desviará do dito de Orwell de “aquele que controla o presente controla o passado”. *Então isso é algo que ao longo de toda minha vida busquei fazer. E disso flui a justiça, porque a maioria de nós tem um instinto de justiça, e a maioria de nós é razoavelmente inteligente, e se pudermos nos comunicar uns com os outros, sem sermos oprimidos e todos soubermos o que está acontecendo, então praticamente (todo) o resto cai. Então, essa é a minha grande esperança*¹².

Noam Chomsky, por sua vez, participa com frequência das campanhas em prol da libertação de Assange, de cujos eventos online destacamos sua visão sobre o jogo de poder em que todos estamos

¹² WIKILEAKS' JULIAN ASSANGE & PHILOSOPHER SLAVOJ ŽIŽEK IN CONVERSATION WITH AMY GOODMAN. Disponível em: <https://www.youtube.com/playlist?list=PL83C859A68424465C>. Acesso em: 13 ago. 2023.

Por que Julian Assange é o maior arauto da *parrhesia*
greco-romana da contemporaneidade?

envolvidos e do presente que Assange nos deu sobre as entranhas dos governos e sobre como podemos virar esse jogo de poder a nosso favor, a favor do povo¹³.

Ele afirma que o principal objetivo dos governos em manter certos documentos como secretos não é para salvaguardar nenhum segredo estatal, mas, pelo contrário, é para salvaguardar o poder nas mãos dos governantes, como qualquer um que teve acesso aos documentos vazados pode comprovar facilmente, é a forma mais eficaz de garantir que o poder se mantenha nas mãos dos mesmos poucos de sempre¹⁴ — o que independe de ideologia ou partido político.

Isso porque esses poderosos que mandam e desmandam no mundo sabem muito bem que estão seguros apenas por um fino véu de legalidade e estrutura estatal¹⁵ — os três poderes e sua separação, bem como seu dever de controlar os demais poderes no antigo sistema de pesos e contrapesos — que, se retirado, os destronará de imediato. O público, o povo é o grande inimigo do(s) Estado(s) e deve ser mantido na ignorância para que governos e governantes subsistam¹⁶.

O crime de Julian Assange é violar os princípios não-escritos de qualquer governo ao levantar o véu de sigilo que protege o poder do escrutínio popular, pois é bem compreendido pelos poderosos que levantar o véu pode se tornar a força para evaporá-lo por completo e pode, até, levar à autêntica liberdade e democracia se um povo despertado vier a entender que a força está do lado dos governados e, se eles verdadeiramente entenderem que possuem tal força por seus números, se eles se unirem, poderão controlar seu próprio destino¹⁷. O que pode,

¹³ NOAM CHOMSKY ON SUPPORT OF JULIAN ASSANGE. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gxLa6jtFoig&list=PLvjgztX_Uo3Yu7DldLb17_7CTSzhjfcL1&index=5. Acesso em: 05 ago. 2023.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

se bem realizado, nos levar a reinstaurar a democracia direta ateniense, perdida há cerca de dois milênios, por meio das novas tecnologias, em pleno século XXI. E idealmente, esse governo do povo pelo povo, além de democrático, ocorrerá de forma cooperativa e comunitária, se alcançarmos juntos a *oikeiosis hairesis* — a apropriação por escolha racional dos bens, por meio da qual, o ser humano busca as ações apropriadas e os bens morais (as excelências) (Dinucci, 2016, p. 80) —, tornando-nos sociáveis, comunitários e cidadãos do Cosmos, exercendo nele o nosso papel individual para o bem de todos (Dinucci, 2016, p. 85-86).

Temos muito a agradecer a Julian Assange por sua coragem e integridade em nos fornecer este presente precioso, o direito de saber a verdade sobre o que os governantes fazem em nossos nomes e sem a nossa anuência, o que custou — e ainda custa — muito para si mesmo, concretizando o vaticínio dos *parrhesiastes*, que correm grandes riscos por falar a verdade aos poderosos. No caso de Assange, tais riscos se tornaram fatos com a campanha difamatória sofrida, o asilo político na Embaixada do Equador, na sua prisão na penitenciária de segurança máxima de Belmarsh em regime de solitária, na tortura psicológica e física sofrida, no fato de não ter condições mínimas de saúde durante este longo período; e, ainda, correndo o risco de ser extraditado para os EUA, de ser ainda mais torturado, de cumprir pena perpétua e, até, de ser morto ou morrer no cárcere.

Conforme o relator especial das Nações Unidas sobre tortura Nils Melzer afirma em seu livro *The Trial of Julian Assange*, não podemos nos omitir no caso de Assange: “[...] porque o meu silêncio ou inércia equivaleria à cumplicidade no acobertamento de crimes graves, tanto os denunciados por Assange quanto os cometidos contra ele e, portanto, contra todos nós” (Melzer, 2022, p. 3).

Por fim, consideramos que a defesa das liberdades de expressão e de imprensa e do direito de saber o que os governantes fazem em nossos

Por que Julian Assange é o maior arauto da *parrhesia*
greco-romana da contemporaneidade?

nomes sem a nossa anuência, bem como a defesa dos direitos daquele que lutou por tais direitos e mudou o modo de se fazer política no mundo contemporâneo é nosso dever de reciprocidade comunitária para com Julian Assange até que ele seja libertado e possa desfrutar minimamente de sua vida e colher os merecidos louros por seus atos parrhesiásticos.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. No to biopolitical tattooing. Trad. Stuart J. Murray. In: *Communication and Critical/Cultural Studies*, v. 5, n. 2, 2008.

ASSANGE, Julian; MÜLLER-MAGUHN, Andy; ZIMMERMANN, Jérémie; APPELBAUM, Jacob. *Cypherpunks: Freedom and the Future of the Internet*. Londres: QR Books, 2016.

DINUCCI, Aldo. Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto. In: CORNELLI, G.; FIALHO, M. C.; LEÃO, D. (Coords.). *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*. Coimbra: Imprensa de Coimbra; Annablume, 2016, p. 75-86.

KIEWEL CORDEIRO, V. (2020). Julian Assange: o arauto pós-moderno da parrhesia greco-romana. In: *Prometheus – Journal of Philosophy*, v. 13, n. 35, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.52052/issn.2176-5960.pro.v13i35.14823>.

LAGASNERIE, G. *The Art of Revolt: Snowden, Assange, Manning*. Stanford: Stanford University Press, 2017.

LEIGH, David; HARDING, Luke. *WikiLeaks: a guerra de Julian Assange contra os Segredos de Estado*. Kindle. Campinas: Verus, 2011.

MELZER, Nils (with Oliver Kobold). *The trial of Julian Assange: a story of persecution*. E-book. New York; London: Verso books: 2022.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 13 ago. 2023.

Diatribes III – Que as mulheres também devem filosofar & Diatribes IV – Se se deve educar as filhas semelhantemente aos filhos

Musônio Rufo (Trad. Aldo Dinucci¹ & Luís Márcio Fontes²)

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.76.09>

1 Sobre Musônio Rufo e sua obra

Caio Musônio Rufo, estoico do primeiro século e mestre de Epicteto, era tirreno (etrusco), natural de Volsinii, na Etrúria³ e, segundo a *Suda*⁴, filho de um romano da classe equestre de nome Capito. Teria sido aluno de Hermógenes de Tarso⁵. Segundo as cronologias comumente aceitas⁶, nasceu no fim do reinado de Augusto ou no princípio do de Tibério (por volta do ano 30) e viveu até o reinado dos Flavianos (entre os anos 90 e 100)⁷.

¹ Doutor em Filosofia pela PUC Rio, professor titular do Departamento de Filosofia da UFES, Pesquisador honorário da Universidade de Kent (UK). Atua em pesquisas e traduções de fontes primárias nas áreas de História da Filosofia Helenística e Tardo-Antiga, notadamente Estoicismo. E-mail: aldodinucci@gmail.com

² Professor do Instituto Federal de Piranhas e Mestre em Filosofia pela UNICAMP. E-mail: lmfontes@hotmail.com

³ SUIDAS, *Suda*, M, 1305. Etrúria, chamada comumente de *Tyrrhenia* nos textos gregos e latinos: situava-se na região central da Itália, cobrindo parcialmente as áreas das atuais províncias italianas de Toscana, Lácio, Emília Romana e Úmbria.

⁴ Suidas, *Suda*, M, 1305.

⁵ Suidas, *Suda*, E, 3046.

⁶ Cf. King, 2011, p. 13.

⁷ Para uma biografia de Musônio, cf. nosso artigo: Dinucci, A. Apresentação e Tradução dos Fragmentos Menores de Caio Musônio Rufo. In: *Trans/Form/Ação*, v. 35, 2012.

Suidas menciona suas obras e as cartas supostamente trocadas entre Musônio e Apolônio de Tiana, consideradas espúrias⁸. Musônio nada escreveu, mas dois alunos seus incumbiram-se disso: Lúcio (do qual nos chegaram 21 *diatribes*, preservadas por Estobeu⁹) e Pólio, cuja obra chegou-nos em fragmentos¹⁰.

Grande parte do que resta sobre o pensamento de Musônio foi preservado por Estobeu, eclesiástico do século V, que organizou o material transmitido por Lúcio através de seleções. A edição crítica de Musônio é de autoria de Hense¹¹, obra que deve ser complementada por um papiro incluído na edição de Lutz¹². Tal edição crítica contém: 21 seleções longas (*Diatribes*), preservadas por Estobeu; 19 ditos, também preservados por Estobeu; 6 ditos nas *Diatribes de Epicteto* de Flávio Arriano; 2 ditos nas *Moralia* de Plutarco; 4 ditos nas *Noites Áticas* de Aulo Gélio; 1 dito em Aélio Aristides. A edição de Lutz acima mencionada é a primeira com tradução para o inglês. A segunda é aquela de Cynthia King¹³. Há ainda a edição de Jagu, com tradução em francês¹⁴, bem como a de Festugière¹⁵. Digna de menção, também, é a tradução, para o espanhol, de Paloma Ortiz¹⁶.

⁸ Filóstrato, *Vida de Apolônio de Tiana*, iv, 46.

⁹ Estobeu, *Florilégio*, xxix, 78; lvi, 18.

¹⁰ Por exemplo: Aulo Gélio, v. 1; ix.2; xvi.1.

¹¹ Hense. *Musonii Rufi Reliquiae*. Leipzig 1905. Outros trabalhos importantes e recentes que tratam de Musônio são: Laurenti. *Musonio, maestro di Epitteto*. In: *Anrw* 2.36.3, 1989; Francis, J. A. *Subversive virtue: asceticism and authority in the second-century pagan world*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press. 1995.

¹² Lutz, C. *Musonius Rufus: The Roman Socrates*. In: *Yale Classical Studies*, Volume X. A. R. Bellinger (Ed.). Yale: Yale University Press, 1947.

¹³ King, C. *Musonius Rufus: Lectures and Sayings*. William B. Irvine (ed.). Seattle: CreateSpace, 2011.

¹⁴ Jagú, A. *Musonius Rufus. Entretien et Fragments. Introduction, Traduction et Commentaire*. In: *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, Kleine Reihe, Band I, Olms, 1979.

¹⁵ Festugière, A. J. *Téles et Musonius: Predications*. Paris: Vrin, 1978.

¹⁶ Ortiz, P. *Tabla de Ceres, dissertationes, fragmentos menores, manual, fragmentos*. Madrid: Gredos: 1995.

2 *Diatribes III – Que as mulheres também devem filosofar*¹⁷

(Trad. Aldo Dinucci¹⁸)

[3.1] Quando alguém indagou se também as mulheres devem filosofar, [Musônio] começou a ensinar que elas devem filosofar mais ou menos assim:

“As mulheres receberam <da parte> dos Deuses a mesma razão que os homens, razão que usamos uns com os outros e segundo a qual julgamos, acerca de cada coisa, [3.5] se é boa ou má, e <se> é certa ou errada.

Semelhantemente também o feminino possui os mesmos sentidos que o masculino: visão, audição, olfato e os demais. Semelhantemente também pertencem a cada um as mesmas partes do corpo, e nada em maior número possuem um mais que o outro.

Ainda, o desejo natural pela virtude¹⁹ não corre somente nos homens, mas também nas mulheres²⁰. [3.10] Pois elas não menos que os homens são naturalmente dispostas para se satisfazer com ações corretas e justas e rejeitar as contrárias dessas.

Assim sendo, por que, então, caberia aos homens buscar e investigar como viverão corretamente, que é o filosofar, mas às mulheres não?

[3.15] Será que é porque cabe aos homens ser bons, mas às mulheres não?

Investiguemos também cada uma das coisas apropriadas à mulher para se tornar boa. Pois é evidente que cada uma dessas resultaria

¹⁷ Esta *Diatribes* se encontra em Estobeu 2.31.123. Cf. Lactância *Inst. Div.* III 25. Clemens Al. *Strom.* IV 8.

¹⁸ Tradução baseada no texto de Hense. Divergências serão notadas (exceto as de pontuação, se cosméticas).

¹⁹ Literalmente: o desejo e a apropriação por natureza para a virtude. Quanto à doutrina estoica da apropriação (*oikeiosis*), cf. Dinucci, *Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto* (2016).

²⁰ Cf. *Diss.* 4.1.63; Sêneca, *Ad Marciam* 16.

para ela sobretudo pela filosofia. Por exemplo, é preciso administrar a casa, ser hábil em avaliar as coisas vantajosas para a casa e comandar os criados.

[3.20] Eu digo que essas coisas pertencem sobretudo àquela que filosofa. Já que cada uma dessas coisas é parte da vida, e já que a filosofia não é outra coisa senão ciência sobre a vida, então o filósofo, como dizia Sócrates²¹, segue investigando isto: “que bem e que mal entram em sua casa”²². [3.25] Mas é preciso também que a mulher tenha autocontrole, que também <precisa> estar livre de desejos sexuais ilícitos, estar livre de incontinência quanto aos demais prazeres, não ser escrava de desejos, nem ser briguenta, nem perdulária, nem coquete.

[3.30] Essas são ações do <humano> com autocontrole. E ainda, além dessas coisas, as seguintes ações: dominar a ira, não ser dominado pela dor, ser superior a toda paixão.

Essas coisas o discurso filosófico promete. Para mim, quem aprende e pratica essas coisas parece tornar-se mais ordenado, seja homem, seja mulher. E então? Sendo as coisas assim, não seria justa a mulher que filosofa? Não seria parceira irrepreensível na vida²³? Não seria boa ajudante da concórdia? [3.35] Não seria cuidadosa guardiã do homem e das crianças? Não seria totalmente livre de ganância e cupidez? E quem, mais que tal filósofa, tornar-se-ia tal de modo absolutamente necessário, já que seria por total necessidade filósofa²⁴ de verdade; julgaria pior ser injusta que sofrer injustiça²⁵, assim como mais vergonhoso; suporia melhor tomar a menor parte que a maior ao partilhar; [3.40] e ainda amar os filhos mais que a própria vida? Sendo ela assim, quem seria uma mulher mais justa que ela?

²¹ D.L. II 21. Cf. S.E. *Math.* XI 74.

²² Homero, *Odisseia*, 4.382.

²³ Cf. Clem. Al. *Protr.* VI 61.

²⁴ O termo grego não forma feminina.

²⁵ Plat. *Gorg.* 509 c; Sen. *Ep.* 95 52; Musônio, *Diatribes* IV.

E certamente também cabe ser mulher mais corajosa a educada que a ignorante, e a filósofa que a sem instrução. Como nem por medo da morte nem por hesitação diante da dor suportar algo vergonhoso, [3.45] nem se curvar a ninguém porque é de nobre estirpe, ou porque é poderoso, ou porque é mais rico, ou porque, por Zeus, é tirano.

Pois é assim por ter praticado ter pensamentos elevados e crer a morte não ser um mal, a vida não ser um bem. Igualmente também não se desviar do trabalho árduo, de modo algum buscar a inatividade²⁶, donde ser plausível que a mesma mulher seja tanto industriosa quanto laboriosa, [3.50] e que alimentaria aqueles que ela gerou os filhos com seu próprio seio, serviria o homem com suas próprias mãos, e as coisas que alguns julgam servis, estas ela faria prontamente. [3.55] Então não seria tal mulher uma grande vantagem para o cônjuge, ornamento para os parentes consanguíneos e útil exemplo para as que a conhecem?

Mas, por Zeus, dizem alguns que as mulheres que se acercam dos filósofos são necessariamente arrogantes e, na maior parte das vezes, impudentes, quando, ao abandonarem os cuidados da casa, permanecem em meio aos homens, praticam argumentos, estudam sofismas, analisam silogismos, quando é preciso que permaneçam em casa e fiem a lã.

[3.60] Mas eu não julgaria desse modo as mulheres que filosofam, não mais que os homens que evitam as ações apropriadas para somente se ocupar de argumentos. Eu digo que os quantos que manuseiam argumentos devem manuseá-los em vista das ações. Assim como não há nenhum benefício no discurso médico se não levar à saúde do corpo humano, [3.65] do mesmo modo, se o filósofo tem ou ensina algum argumento, não há nenhum benefício nela, se não levar à virtude da alma humana.

Antes de tudo, é preciso investigar o argumento que julgamos que as que filosofam seguem. Se pode torná-las arrogantes o argumento que

²⁶ *ponos* / *aponia* poderiam ser traduzidos como 'dor' / 'ausência de dor'.

mostra que o maior bem é o decoro²⁷. Se pode habituar a viver com mais impudência o argumento que indica o caminho para uma maior modéstia. [3.70] Se não ensina a ter autocontrole o argumento que mostra ser mal extremo a licenciosidade. Se não exorta à administração da casa o argumento que estabeleceu que a administração da casa é uma excelência²⁸. O argumento dos filósofos encoraja a mulher a ser industriosa e autossuficiente”²⁹.

3 *Diatribes* IV – Se se deve educar as filhas semelhantemente aos filhos

(Trad. Luís Márcio Fontes³⁰)

[4.1] Certa feita, quando surgiu o debate de se os filhos e as filhas deviam ser educados com a mesma educação, ele disse: “os treinadores de cavalos e os adestradores de cães educam os cavalos e os cães machos junto com as fêmeas, sem fazer diferença alguma. Já as cadelas — ou seja, as fêmeas — são ensinadas a caçar como os machos. [4.5] E se alguém quiser que as éguas cumpram bem as tarefas dos cavalos, verá que as éguas ensinadas não diferem dos machos quanto ao treinamento. Mas será preciso que os homens, mais que as mulheres, tenham algo de excepcional em sua educação e formação, como se não fosse necessário que as mesmas virtudes surgissem igualmente para ambos (homens e mulheres), [4.10] ou como se fosse possível chegarem às mesmas virtudes, não pelos mesmos meios de educação, mas por meios distintos?”³¹

²⁷ Aidos.

²⁸ Cf. Plat. *Men.* 73 a-b.

²⁹ Há uma lacuna no texto aqui, que, porém, não impede de captar o sentido da frase.

³⁰ Tradução baseada no texto de Hense. Divergências serão notadas (exceto as de pontuação, se cosméticas). Agradeço a Aldo Dinucci, pela leitura cuidadosa e pelas valiosas sugestões.

³¹ Pontuação com interrogação. Hense usa o ponto final.

Diatribes III – Que as mulheres também devem filosofar &
Diatribes IV – Se se deve educar as filhas semelhantemente aos filhos

Porém, que não são umas as virtudes dos homens e outras as das mulheres, é fácil notar. Por exemplo, o homem deve ser sensato, mas a mulher também deve ser — ou qual seria o valor de um homem ou de uma mulher sem juízo?

Além disso, nenhum dos dois deve conduzir a vida menos justamente que o outro. [4.15] Ora, nem o homem seria um bom cidadão se fosse injusto, nem a mulher administraria bem a casa se não o fizesse de modo justo. Aliás, se fosse injusta, faria mal ao próprio esposo, como dizem de Erifila³².

Novamente, é acertado para a mulher ter autocontrole, e é igualmente acertado para o homem. [4.20] As leis, ao menos, punem o cometer adultério na mesma medida em que o ser tomada em adultério³³. Comer demais, beber demais e outros vícios semelhantes — atos de licenciosidade que envergonham enormemente quem está sujeito a eles — mostram que o autocontrole é da maior necessidade para todo ser humano: para as mulheres e para os homens. Afinal, é apenas pelo autocontrole, e de nenhum outro modo, que escapamos da licenciosidade.

[4.25] Talvez alguém dissesse que a virilidade cabe aos homens apenas³⁴. Isso não é assim. Pois a mulher também deve ser viril, e a

³² Erifila teria aceitado de Polinices o colar de Harmonia como suborno para convencer seu marido, Anfiarau, a ir à guerra contra Tebas. Cf. Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca* 3.6.2; Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica* IV.65.5-6; Pausânias, *Descrição da Grécia* 9.41.2. Cp. Arriano, *As diatribes de Epicteto* II, 22.32-33.

³³ Isto é, o adultério masculino (“o cometer adultério”) e o feminino (“o ser tomada em adultério”) são punidos igualmente.

³⁴ Minha tradução talvez obscureça o fato de que as virtudes que Musônio discute são as quatro virtudes cardinais: φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη e ἀνδρεία. Em latim, essas virtudes foram conhecidas como *prudentia*, *iustitia*, *temperantia* e *fortitudo*, o que certamente influenciou traduções modernas para línguas latinas (e mesmo não latinas). Ou seja, uma tradução mais conservadora talvez optasse por ‘prudência’, ‘justiça’, ‘temperança’ e ‘coragem’. Dessa lista, mantive apenas ‘justiça’. No caso de ἀνδρεία (e cognatos), preferi ‘virilidade’ (e cognatos) porque a ideia de que a ἀνδρεία é uma virtude exclusivamente masculina parece ganhar suporte da conexão entre ἀνδρεία e ἀνήρ (‘homem’). Foi para manter essa conexão em nossa língua, que optei por ‘virilidade’, por sua conexão com *vir* (‘homem’, em latim) e pela leve estranheza que pode causar falarmos ‘mulheres viris’; a mesma estranheza não estaria presente

melhor mulher deve estar livre de covardia, de modo a não se a submeter à dor ou ao medo. Caso contrário, como exercerá sequer o autocontrole quando alguém — amedrontando ou trazendo dores — for capaz de forçá-la a suportar algo vergonhoso? [4.30] De fato, é preciso que também as mulheres estejam prontas para repelir um ataque, se não querem — por Zeus! — parecer mais covardes do que galinhas ou outras aves fêmeas que, por seus filhotes, lutam contra animais muito maiores. Como, então, as mulheres não precisariam de virilidade? Que elas também têm força devido às armas, a tribo das amazonas o provou, [4.35] por ter, pelas armas, subjugado muitos povos. Tanto que, se falta às outras mulheres algo nesse sentido, a falta de prática, mais do que o não serem naturalmente aptas, [...]³⁵.

[...]³⁶ virtudes do homem e da mulher, é absolutamente necessário que a mesma formação e educação convenha a ambos. [4.40] Pois o cuidado corretamente dedicado a cada animal ou planta é necessário para produzir, em cada um, a virtude adequada a si. Ora, se fosse preciso que o homem e a mulher fossem igualmente capazes de tocar aulo — isto é, se fosse necessário a cada um dos dois para sua subsistência —, nós ensinaríamos ambos a tocar aulo na mesma medida; igualmente, se cada um precisasse tocar cítara³⁷. [4.45] Mas se é preciso que ambos sejam bons no que tange a virtude adequada ao ser humano

se traduzisse ‘mulheres corajosas’. (Outra opção, mais *recherché*, seria ‘varonilidade’.) Preferi ‘autocontrole’ à ‘temperança’ porque aquele me parece mais atual; imagino que pessoas com inclinações distintas se valeriam do mesmo motivo para preferir ‘temperança’. Já φρόνησις é, de fato, de tradução problemática; creio ser justo falar que é consenso que ‘prudência’ — considerando o que o vocábulo veio a significar em línguas modernas — não é uma tradução adequada do termo grego. A dificuldade, porém, é encontrar um termo que seja; ‘sabedoria prática’, ‘razão prática’ foram propostas em certos contextos. Aqui, optei por ‘sensatez’, especialmente tendo em vista seu oposto, que parece mais claramente ser a falta de juízo.

³⁵ Há uma lacuna no texto aqui. A ideia suprimida parece ser a de que a falta de prática é a explicação ou causa de as mulheres, em geral, não serem viris.

³⁶ A lacuna anteriormente apontada continua. É fácil imaginar o que teria sido dito: “como são as mesmas as virtudes do homem e da mulher, é necessário...”

³⁷ Hense marca outra lacuna aqui. O texto provavelmente seria “e, se cada um precisasse tocar cítara, ensinaríamos cítara para ambos na mesma medida” ou algo assim.

— isto é, se é preciso que sejam igualmente capazes de serem sensatos e de demonstrarem autocontrole; e se não é preciso que um participe menos da virilidade e da justiça que o outro —, não educaremos cada um deles igualmente? Não ensinaremos a ambos — na mesma medida — a arte pela qual um ser humano pode vir a ser bom? Ora, é necessário fazer isso e nada mais!

[4.50] ‘Mas e aí?’ — talvez alguém dissesse — ‘estimas que os homens devem aprender a fiar lã como as mulheres, e que as mulheres devem dedicar-se à ginástica como os homens?’ Eu não julgo assim. Digo que, na espécie humana, sendo a natureza dos homens mais forte e [4.55] a das mulheres mais fraca, deve-se atribuir a cada natureza as tarefas mais condizentes: às mais fortes, deve-se dar as tarefas mais pesadas; e às mais fracas, as mais leves. É por isso que fiar lã competiria mais às mulheres que aos homens, e, de modo geral, as atividades domésticas; por outro lado, [4.60] a ginástica competiria mais aos homens que às mulheres e, de modo geral, as atividades externas.

Às vezes, porém, quando considerações sobre o corpo, a necessidade ou a oportunidade assim determinarem, alguns homens podem razoavelmente lidar com algumas tarefas mais leves, aquelas consideradas femininas; e as mulheres, por sua vez, podem fazer as mais árduas, aquelas consideradas mais apropriadas aos homens. [4.65] Afinal, todas as tarefas humanas são igualmente comuns (isto é, são comuns aos homens e às mulheres) e nenhuma é necessariamente a especialidade de um deles. No entanto, algumas são mais adaptadas para esta natureza, outras, para aquela — e é por isso que umas são chamadas ‘masculinas’ e outras, ‘femininas’. Porém, quanto àquelas tarefas que conduzem à virtude, seria correto dizer que são adequadas a ambas as naturezas na mesma medida, [4.70] já que afirmamos que as virtudes não são, em nenhum aspecto, mais adequadas a estes do que àqueles.

É por isso que julgo razoável que se deva educar a mulher e o homem igualmente inclusive nas tarefas que conduzem à virtude. Deve-se ensinar, já desde a primeira infância, que isso é bom, e aquilo é ruim do mesmo modo³⁸ para ambos; [4.75] e que isso é útil, e aquilo é nocivo; e que isso se deve fazer, mas aquilo, não. É a partir dessas noções que surge a sensatez nos aprendizes, igualmente nas meninas e nos meninos. Nada é mais importante para um que para o outro.

Em seguida, deve-se criar um sentimento de decência frente a tudo que for vergonhoso. Quando essas coisas tiverem ocorrido, necessariamente terão autocontrole tanto o homem quanto a mulher.

[4.80] E quem é educado corretamente — seja quem for, homem ou mulher — deve-se acostumar a suportar a dor; deve-se acostumar a não temer a morte; deve-se acostumar a não desanimar diante de nenhum infortúnio. É por meio dessas coisas que se torna, eventualmente, viril (foi mostrado há pouco que as mulheres também devem ter um quinhão da virilidade).

[4.85] Além disso, evitar a ganância e estimar a igualdade; e, por serem humanos, desejar fazer bem e não desejar fazer mal a um ser humano é a mais bela lição e aquela que torna os aprendizes justos.

Por que seria preciso que sobretudo os homens aprendessem tais coisas? Pois — por Zeus! — se compete às mulheres serem justas, então é preciso que ambos aprendam tais coisas, as mais importantes e grandiosas. [4.90] Afinal, se ele souber, em alguma medida, algo de pouca monta, concernente a algo técnico³⁹, e ela não (ou, ao contrário, se ela souber e ele não), isso ainda não prova que a educação deles seja distinta.

³⁸ Lendo *κατὰ ταῦτόν*, uma das conjecturas de Hense em seu aparato crítico, em vez de † *κακὸν ταῦτόν*, o texto que ele decide imprimir.

³⁹ Lendo *τεχνικοῦ* com Eldike, em vez de *τεχνίτου* com Hense.

Que cada um aprenda coisas distintas apenas no que tange as que não são as mais grandiosas!⁴⁰

Mas se alguém me perguntar qual ciência é encarregada dessa educação, dir-lhe-ei que, assim como nenhum homem seria corretamente educado sem a filosofia, tampouco a mulher seria. [4.95] E não é isto que quero dizer: que é preciso incutir nas mulheres clareza nos argumentos e uma perspicácia excepcional, se também filosofarão as mulheres⁴¹; pois nem bem recomendo isso no caso dos homens. Pelo contrário, digo que as mulheres devem ter honestidade de caráter e nobreza de comportamento, já que a filosofia é o cultivo da nobreza e nada mais”.

4 Textos gregos originais das *Diatribes III e IV* de Musônio Rufo

[3.1] Ἐπεὶ δ' ἐπύθετό τις αὐτοῦ, εἰ καὶ γυναίξει φιλοσοφητέον, οὕτω πως ἤρξατο διδάσκειν ὡς φιλοσοφητέον αὐταῖς. Λόγον μὲν, ἔφη, τὸν αὐτὸν εἰλήφασι παρὰ θεῶν αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν, ᾧ τε χρώμεθα πρὸς ἀλλήλους καὶ καθ' ὃν διανοοῦμεθα περὶ [3.5] ἐκάστου πράγματος, <εἰ> ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐστὶ, καὶ καλὸν ἢ αἰσχρὸν. ὁμοίως δὲ καὶ αἰσθήσεις τὰς αὐτὰς ἔχει τὸ θῆλυ τῷ ἄρρени, ὁρᾶν, ἀκούειν, ὀσφραίνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα. ὁμοίως δὲ καὶ μέρη σώματος τὰ αὐτὰ ὑπάρχει ἐκατέρῳ, καὶ οὐδὲν θατέρῳ πλέον. ἔτι δὲ ὄρεξις καὶ οἰκείωσις φύσει πρὸς ἀρετὴν οὐ μόνον γίνεται [3.10] τοῖς ἀνδράσιν, ἀλλὰ καὶ γυναίξιν· οὐδὲν γὰρ ἦττον αὐταὶ γε τῶν

⁴⁰ O texto de Hense aqui me parece impossível: οὕτω τοῦτο διάφορον ἀποφαίνει τὴν ἐκάτερου παιδεῖαν· μόνον περὶ μηδενὸς τῶν μεγίστων ἕτερος ἕτερα μεμαθηκέτω, ἀλλὰ ταῦτά. ἂν δὲ τις ἐρωτᾷ με. O sentido pretendido, presumo, é: “que cada um aprenda coisas distintas apenas sobre as coisas que não importam, mas as mesmas coisas <sobre as que importam>”. O problema é justamente que a expressão em cunhas não está no texto e subentendê-la me parece forçado. Uma solução, então, seria postular uma lacuna aqui.

Outra solução seria repontuar a frase e ler ταῦτα com os manuscritos, assim: οὕτω τοῦτο διάφορον ἀποφαίνει τὴν ἐκάτερου παιδεῖαν· μόνον περὶ μηδενὸς τῶν μεγίστων ἕτερος ἕτερα μεμαθηκέτω. ἀλλὰ ταῦτα ἂν δὲ τις ἐρωτᾷ με. É essa opção que sigo na minha tradução.

⁴¹ Lendo καὶ γυναῖκες com os manuscritos, em vez da emenda desnecessária de Hense, ὡς γυναῖκες (“como esposas?”).

ἀνδρῶν τοῖς μὲν καλοῖς καὶ δικαίοις ἔργοις ἀρέσκεσθαι πεφύκασι, τὰ δ' ἐναντία τούτων προβάλλεσθαι. τούτων δὲ ταύτη ἐχόντων, διὰ τί ποτ' οὖν τοῖς μὲν ἀνδράσι προσήκοι ἂν ζητεῖν καὶ σκοπεῖν ὅπως βιώσονται καλῶς, ὅπερ τὸ φιλοσοφεῖν ἐστὶ, γυναίξι δὲ οὐ; [3.15] πότερον ὅτι ἀνδρας μὲν προσήκει ἀγαθοὺς εἶναι, γυναῖκας δὲ οὐ; σκοπῶμεν δὲ καὶ καθ' ἕνα ἕκαστον τῶν προσηκόντων γυναικὶ τῇ ἐσομένῃ ἀγαθῇ· φανεῖται γὰρ ἀπὸ φιλοσοφίας τούτων ἕκαστον μάλιστ' ἂν αὐτῇ περιγινόμενον. αὐτίκα δεῖ οἰκονομικὴν εἶναι τὴν γυναῖκα καὶ ἐκλογιστικὴν τῶν οἴκῳ συμφερόντων καὶ ἀρχικὴν [3.20] τῶν οἰκετῶν. ταῦτα δ' ἐγὼ φημὶ τῇ φιλοσοφούσῃ ὑπάρξαι ἂν μάλιστα· εἴ γε ἕκαστον μὲν τούτων μέρος τοῦ βίου ἐστίν, ἐπιστήμη δὲ περὶ βίον οὐχ ἕτέρα τις ἢ φιλοσοφία ἐστὶ, καὶ ὁ φιλόσοφος, ὥσπερ ἔλεγε Σωκράτης, τοῦτο διατελεῖ σκοπῶν, ὅτι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν τ' ἀγαθὸν τε τέτυκται. [3.25] ἀλλὰ δεῖ δὴ καὶ σῶφρονα εἶναι τὴν γυναῖκα· οἷαν καθαρεύειν μὲν ἀφροδισίων παρανόμων, καθαρεύειν δὲ τῆς περὶ τὰς ἄλλας ἡδονὰς ἀκρασίας, μὴ δουλεύειν ἐπιθυμίαις, μηδὲ φιλόνεικον εἶναι, μὴ πολυτελεῖ, μὴ καλλωπίστριαν. ταῦτα μὲν ἔργα τῆς σῶφρονός ἐστι· καὶ ἔτι πρὸς τούτοις ἐκεῖνα· κρατεῖν μὲν ὀργῆς, μὴ κρατεῖσθαι δ' [3.30] ὑπὸ λύπης, κρεῖττονα δὲ πάθους παντὸς εἶναι. ταῦτα δ' ὁ φιλόσοφος παρεγγυᾷ λόγος· ὁ δὲ μαθὼν αὐτὰ καὶ ἀσκήσας ἐμοὶ μὲν δοκεῖ γενέσθαι ἂν κοσμιώτατος, εἴτ' ἀνὴρ εἴη εἴτε γυνή. τί οὖν; ταῦτα μὲν ταύτη ἔχει· δικαία δ' οὐκ ἂν εἴη γυνὴ φιλοσοφοῦσα, οὐδ' ἄμεμπος βίου κοινωνός, οὐδ' ὁμονοίας ἀγαθῆς συνεργός, οὐδ' [3.35] ἀνδρός γε καὶ τέκνων ἐπιμελῆς κηδεμών, οὐδὲ φιλοκερδείας ἢ πλεονεξίας πάντη καθαρὰ; καὶ τίς ἂν μᾶλλον τῆς φιλοσόφου τοιαύτη γένοιτο ἢν γε ἀνάγκη πᾶσα, εἴπερ εἴη τῷ ὄντι φιλόσοφος, τὸ μὲν ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι χεῖρον νομίζειν, ὅσπερ αἰσχίον, τὸ δὲ ἐλαττοῦσθαι τοῦ πλεονεκτεῖν κρεῖττον ὑπολαμβάνειν, ἔτι δὲ καὶ [3.40] τέκνα μᾶλλον ἀγαπᾶν ἢ τὸ ζῆν; τῆς δ' ἐχούσης οὕτω τίς ἂν εἴη γυνὴ δικαιότερα; καὶ μὴν καὶ ἀνδρειότεραν εἶναι προσήκει γυναῖκα τῆς ἀπαιδεύτου τὴν πεπαιδευμένην καὶ τὴν φιλόσοφον τῆς ιδιώτιδος· ὡς μήτε θανάτου φόβῳ μήτε ὄκνῳ τῷ πρὸς πόνον ὑπομεῖναι τι αἰσχρὸν, μηδ' ὑποπτῆξαι μηδενὶ ὅτι εὐγενῆς ἢ ὅτι [3.45] δυνατὸς ἢ ὅτι πλούσιος ἢ καὶ νῆ

Δία ὅτι τύραννος· ὑπάρχει γὰρ αὐτῇ μεμελετηκέναι μέγα φρονεῖν, καὶ τὸν μὲν θάνατον ἠγεῖσθαι μὴ κακόν, τὴν δὲ ζωὴν μὴ ἀγαθόν· ὡσαύτως δὲ καὶ τὸν μὲν πόνον μὴ ἐκτρέπεσθαι, τὴν δὲ ἀπορίαν μὴ διώκειν ἐξ ἅπαντος· ὅθεν εἰκὸς εἶναι τὴν γυναῖκα ταύτην καὶ αὐτουργικὴν καὶ κακόπαθον, οἷαν [3.50] ἃ μὲν ἂν τέκη τρέφειν μαστῶ τῷ ἑαυτῆς, τῷ δὲ ἀνδρὶ ὑπηρετεῖν χερσὶ ταῖς ἑαυτῆς· ἃ δὲ δουρικὰ νομίζουσιν ἔνιοι, ταῦτα ἀόκνως ποιεῖν· ἄρ' οὐκ ἂν ἡ τοιαύτη γυνὴ μέγα μὲν ὄφελος εἴη τῷ γεγαμηκότι, κόσμος δὲ τοῖς προσήκουσι γένει, παράδειγμα δὲ χρηστὸν ταῖς ἐπισταμέναις αὐτήν; ἀλλὰ νῆ Δία, φασί τινες, ὅτι αὐθάδεις [3.55] ὡς ἐπὶ πολὺ καὶ θρασεῖας εἶναι ἀνάγκη τὰς προσιούσας τοῖς φιλοσόφοις γυναῖκας, ὅταν ἀφέμεναι τοῦ οἰκουρεῖν ἐν μέσοις ἀναστρέφονται τοῖς ἀνδράσι καὶ μελετῶσι λόγους καὶ σοφίζονται καὶ ἀναλύωσι συλλογισμούς, δέον οἴκοι καθημένας ταλασιουργεῖν· ἐγὼ δὲ οὐχ ὅπως τὰς γυναῖκας τὰς φιλοσοφούσας ἀλλ' οὐδὲ τοὺς [3.60] ἀνδρας ἀξιῶσαιμ' ἂν ἀφεμένους τῶν προσηκόντων ἔργων εἶναι περὶ λόγους μόνον· ἀλλὰ καὶ ὅσους μεταχειρίζονται λόγους, τῶν ἔργων φημί δεῖν ἔνεκα μεταχειρίζεσθαι αὐτούς· ὥσπερ γὰρ ἰατρικοῦ λόγου ὄφελος οὐδὲν, ἐὰν μὴ πρὸς ὑγίειαν φέρη σώματος ἀνθρωπίνου, οὕτως οὐδ' εἴ τινα φιλόσοφος ἔχει ἢ διδάσκει λόγον, οὐδὲν [3.65] ὄφελος αὐτοῦ, ἐὰν μὴ φέρη πρὸς ἀρετὴν ψυχῆς ἀνθρωπίνης· πρὸ παντὸς δὲ σκοπεῖν τὸν λόγον χρή, ὃ ἔπεςθαι τὰς φιλοσοφούσας ἀξιῶμεν, εἰ δύναται θρασεῖας ποιεῖν ὁ τὴν αἰδῶ μέγιστον ἀποφαίνων ἀγαθόν· εἰ ζῆν ἰταμώτερον ἐθίζει ὁ καταστολὴν πλείστην ὑφηγοῦμενος· εἰ μὴ διδάσκει σωφρονεῖν ὁ κακὸν ἀποδεικνὺς [3.70] ἔσχατον τὴν ἀκολασίαν· εἰ μὴ προτρέπει οἰκονομεῖν ὁ παριστὰς ἀρετὴν εἶναι τὴν οἰκονομικὴν· καὶ στέργειν δὲ [...] καὶ αὐτουργεῖν ὁ τῶν φιλοσόφων λόγος παρακαλεῖ τὴν γυναῖκα.

[4.1] Λόγου δὲ ποτέ τινος ἐμπεσόντος, εἰ τὴν αὐτὴν παιδείαν παιδευτέον τοὺς υἰέας καὶ τὰς θυγατέρας, ἵππους μὲν, ἔφη, καὶ κύνες ὁμοῦ οὐδὲν διαφερόντως παιδεύουσιν οἱ τε ἵππικοὶ καὶ οἱ κυνηγετικοὶ τοὺς ἄρρενας τῶν θηλειῶν· ἀλλ' αἱ τε κύνες αἱ θήλειαι παραπλησίως [4.5] τοῖς ἄρρεσι διδάσκονται θηρᾶν· ἵππους τε θηλείας ἂν τις θέλη τὰ ἵππων ἔργα ἀποτελεῖν καλῶς, οὐ διάφορον τῶν ἄρρένων διδασκαλίαν διδασκομένης

ιδεῖν ἔστιν· ἀνθρώπους δὲ τοὺς ἄρρενας ἐξαίρετόν τι ἄρα δεήσει ἔχειν ἐν τῇ παιδείᾳ καὶ τροφῇ παρὰ τὰς θηλείας, ὥσπερ οὐχὶ τὰς αὐτὰς παραγίνεσθαι δέον ἀρετὰς ἀμφοῖν [4.10] ὁμοίως ἀνδρὶ καὶ γυναικί, ἢ ἐπὶ τὰς αὐτὰς ἀρετὰς μὴ διὰ τῶν αὐτῶν παιδευμάτων ἀλλὰ δι' ἐτέρων οἷόν τε ὄν ἐλθεῖν. ὅτι δὲ οὐκ ἄλλαι ἀρεταὶ ἀνδρός, ἄλλαι δὲ γυναικός, ῥάδιον μαθεῖν. αὐτίκα, φρονεῖν δεῖ μὲν τὸν ἄνδρα, δεῖ δὲ καὶ τὴν γυναῖκα· ἢ τί ὄφελος εἴη ἂν ἄφρονος ἀνδρός ἢ γυναικός; εἴτα <δεῖ> δικαίως βιοῦν [4.15] οὐδέτερον ἤττον θατέρου· ἀλλ' ὅ τε ἀνὴρ οὐκ ἂν εἴη πολίτης ἀγαθὸς ἄδικος ὢν, ἢ τε γυνὴ οὐκ ἂν οἰκονομοίη χρηστῶς, εἰ μὴ δικαίως· ἀλλ' ἄδικος οὐσα περὶ αὐτὸν ἀδικήσει τὸν ἄνδρα, ὥσπερ τὴν Ἐριφύλην φασί. σωφρονεῖν μὲν αὖ καλὸν τὴν γυναῖκα, καλὸν δ' ὁμοίως καὶ τὸν ἄνδρα· τὸ γοῦν μοιχεύειν τῷ μοιχεύεσθαι ἐπ' ἴσης [4.20] κολάζουσιν οἱ νόμοι. καὶ λιχνεῖαι καὶ οἰνοφλυγία καὶ ἄλλα παραπλήσια κακὰ, ἀκολαστήματα ὄντα καὶ καταισχύνοντα μεγάλως τοὺς ἐνεχομένους αὐτοῖς, ἀποφαίνει τὴν σωφροσύνην ἀναγκαιοτάτην οὖσαν ἀνθρώπῳ παντί, τῷ τε θήλει καὶ τῷ ἄρρενι· διὰ γὰρ σωφροσύνης μόνης ἐκφεύγομεν ἀκολασίαν, ἄλλως δ' οὐδαμῶς. [4.25] τὴν ἀνδρείαν φαίη τις ἂν ἴσως μόνοις προσήκειν τοῖς ἀνδράσιν. ἔχει δὲ οὐδὲ τοῦτο ταύτη. δεῖ γὰρ ἀνδρίζεσθαι καὶ τὴν γυναῖκα <καὶ> καθαρεύειν δειλίας τὴν γε ἀρίστην, ὡς μῆθ' ὑπὸ πόνου μῆθ' ὑπὸ φόβου κάμπτεσθαι· εἰ δὲ μὴ, πῶς ἔτι σωφρονήσει, ἐάν τις ἢ φοβῶν ἢ προσάγων πόνους βιάσασθαι δύνηται αὐτήν [4.30] ὑπομείναι <τι> τῶν αἰσχυρῶν; δεῖ δὲ δὴ καὶ ἀμυντικῶς ἔχειν τὰς γυναῖκας, εἰ μὴ νῆ Δία φαίνεσθαι μέλλουσι κακίους ἀλεκτορίδων καὶ ἄλλων ὀρνίθων θηλειῶν, αἱ πολὺ μείζουσι ζῶοις ἑαυτῶν ὑπὲρ τῶν νεοτῶν διαμάχονται. πῶς οὖν οὐκ ἂν ἀνδρείας αἱ γυναῖκες δέοιντο; ὅτι δὲ καὶ ἀλκῆς τῆς δι' ὄπλων μέτεστιν αὐταῖς, ἐδήλωσε [4.35] τὸ Ἀμαζόνων γένος ἔθνη πολλὰ δι' ὄπλων καταστρεψάμενον· ὥστ' εἴ τι ἐνδεῖ πρὸς τοῦτο ταῖς ἄλλαις γυναιξίν, ἀνασκησίᾳ μᾶλλον ἢ τὸ μὴ πεφυκέναι <πρὸς ἀνδρείαν αἰτία ἂν εἴη. εἰ μὲν οὖν τὰς αὐτὰς εἶναι πέφυκεν> ἀρετὰς ἀνδρός καὶ γυναικός, ἀνάγκη πᾶσα καὶ τροφήν καὶ παιδείαν τὴν αὐτὴν προσήκειν ἀμφοῖν. παντὶ γὰρ [4.40] δὴ ζῷῳ καὶ φυτῷ τὴν ἐπιμέλειαν τὴν προσαγομένην ὀρθῶς ἐμποιεῖν χρή τὴν

ἐκεῖνῳ προσήκουσαν ἀρετὴν. ἢ εἰ μὲν ἔδει αὐλεῖν δύνασθαι παραπλησίως ἄνδρα καὶ γυναῖκα, καὶ εἰ τοῦθ' ἑκατέρῳ αὐτοῖν ἀναγκαῖον ἦν πρὸς τὸν βίον, ἀμφοτέρους ἂν ἐπ' ἴσον τὴν αὐλητικὴν τέχνην ἐξεδιδάσκομεν, καὶ εἰ καθαρίζειν ἔδει ἑκάτερον· [4.45] ἀμφοτέρους δὲ εἰ δεῖ γενέσθαι ἀγαθούς τὴν ἀνθρώπῳ προσήκουσαν ἀρετὴν καὶ φρονεῖν ὁμοίως δύνασθαι καὶ σωφρονεῖν καὶ ἀνδρείας μετέχειν καὶ δικαιοσύνης μηδὲν ἧττον θατέρου θάτερον, οὐκ ἄρ' ὁμοίως ἑκάτερον παιδεύσομεν οὐδὲ τὴν τέχνην, ἀφ' ἧς γένοιτ' ἂν ἄνθρωπος ἀγαθός, ἐπ' ἴσον ἀμφοτέρους διδάξομεν; ἀλλὰ χρὴ οὕτω ποιεῖν [4.50] καὶ οὐχ ἑτέρως. 'τί οὖν; καὶ ταλασίαν' φησὶ τις ἴσως 'ἀξιοῖς σὺ παραπλησίως ἐκμανθάνειν ταῖς γυναιξίν τοὺς ἄνδρας καὶ γυμναστικὴν μετέρχεσθαι τοῖς ἀνδράσιν ὁμοίως τὰς γυναῖκας;' τοῦτο μὲν οὐκέτι ἀξιώσω ἐγώ· φημί δὲ ὅτι οὐσης ἐν τῷ γένει <τῷ> ἀνθρωπίνῳ τῆς μὲν ἰσχυροτέρας φύσεως τῆς τῶν ἄρρένων, τῆς δ' [4.55] ἀσθενεστέρας τῆς τῶν θηλειῶν, ἑκατέρα φύσει τῶν ἔργων ἀπονεμητέον τὰ προσφορώτατα, καὶ τὰ μὲν βαρύτερα τοῖς ἰσχυροτέροις ἀποδοτέον, τὰ δὲ ἐλαφρότερα τοῖς ἀσθενεστέροις· διὰ τοῦτο ταλασία μὲν ταῖς γυναιξὶ μᾶλλον πρέπει ἂν ἢ περ ἀνδράσιν, ὥσπερ <καὶ> οἰκουρία· γυμναστικὴ δὲ ἀνδράσι μᾶλλον ἢ γυναιξίν, ὥσπερ καὶ [4.60] θυραυλία· ἐνίοτε μέντοι καὶ ἄνδρες τινὲς τῶν ἐλαφροτέρων ἔργων ἔνια καὶ δοκούντων γυναικείων μεταχειρίζονται ἂν εἰκότως, καὶ γυναῖκες αὖ τῶν σκληροτέρων καὶ δοκούντων μᾶλλον προσήκειν ἀνδράσιν ἐργάσασθαι ἂν, ὅταν ἢ τὰ τοῦ σώματος οὕτως ὑψηγῆται ἢ τὰ τῆς χρείας ἢ τὰ τοῦ καιροῦ. πάντα μὲν γὰρ ἴσως ἐν κοινῷ [4.65] κεῖται τὰ ἀνθρώπεια ἔργα καὶ ἔστι κοινὰ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, καὶ οὐδὲν ἀποτακτὸν ἐξ ἀνάγκης τῷ ἑτέρῳ· ἔνια δὲ δι' ἐπιτηδειότερα τὰ μὲν τῆδε τῆ φύσει, τὰ δὲ τῆδε· δι' ὃ τὰ μὲν ἀνδρεῖα καλεῖται, τὰ δὲ γυναικεῖα· ὅσα μέντοι τὴν ἀναφορὰν ἔχει εἰς ἀρετὴν, ταῦτα φαίη τις ἂν ὀρθῶς ἐπ' ἴσον ἑκατέρα προσήκειν φύσει, εἴ γε καὶ [4.70] τὰς ἀρετὰς προσήκειν φαμὲν οὐδὲν τοῖς ἑτέροις μᾶλλον ἢ τοῖς ἑτέροις. ὅθεν εἰκότως οἶμαι καὶ παιδευτέον ὅσα πρὸς ἀρετὴν παραπλησίως τό τε θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν· καὶ ἀρξαμένους ἀπὸ νηπίων εὐθὺς διδασκτέον, ὅτι τοῦτο μὲν ἀγαθόν, τοῦτο δὲ κακὸν καὶ ταῦτόν ἀμφοῖν, καὶ τοῦτο μὲν ὠφέλιμον, τοῦτο δὲ βλαβερόν, καὶ

τόδε μὲν [4.75] πρακτέον, τόδε δὲ οὐ· ἐξ ὧν περιγίνεται φρόνησις τοῖς μανθάνουσιν ὁμοίως κόραις καὶ κόροις, καὶ οὐδὲν διαφορώτερον τοῖς ἑτέροις· εἶτα δὲ ἐμποιητέον αἰδῶ πρὸς ἅπαν αἰσχρόν· ὧν ἐγγενομένων ἀνάγκη σῶφρονας εἶναι καὶ ἄνδρα καὶ γυναῖκα. καὶ μὴν τὸν παιδευόμενον ὀρθῶς, ὅστις ἂν ἦ, εἴτε ἄρρην εἴτε θήλειαν, ἐθιστέον [4.80] μὲν ἀνέχεσθαι πόνου, ἐθιστέον δὲ μὴ φοβεῖσθαι θάνατον, ἐθιστέον δὲ μὴ ταπεινοῦσθαι πρὸς συμφορὰν μηδεμίαν· δι' ὅσων ἂν τις εἴη ἀνδρεῖος. ἀνδρείας δὲ μικρῶ πρότερον ἐδείχθη δεῖν μετεῖναι καὶ γυναιξίν. ἔτι τοίνυν πλεονεξίαν μὲν φεύγειν, ἰσότητά δὲ τιμᾶν, καὶ εὖ ποιεῖν μὲν θέλειν, κακοποιεῖν δὲ μὴ θέλειν ἄνθρωπον ὄντα [4.85] ἀνθρώπους, ἔστι μὲν δίδαγμα κάλλιστον καὶ δικαίους ἐπιτελεῖ τοὺς μανθάνοντας· τί δὲ μᾶλλον ἄνδρα μεμαθηκέναι χρὴ ταῦτα; εἰ γὰρ νῆ Δία πρέπει δικαίας εἶναι γυναῖκας, καὶ ταῦτα δεῖ μεμαθηκέναι ἄμφω τά γε κυριώτατα καὶ μέγιστα. εἰ γὰρ τί που καὶ μικρὸν ὁ μὲν εἴσεται, ἢ δὲ οὐ, ἢ ἀνάπαλιν ἢ μὲν εἴσεται, ὁ δὲ οὐ, τεχνίτου [4.90] τινὸς ἐχόμενον, οὕτω τοῦτο διάφορον ἀποφαίνει τὴν ἑκατέρου παιδείαν· μόνον περὶ μηδενὸς τῶν μεγίστων ἕτερος ἕτερα μεμαθηκέτω, ἀλλὰ ταῦτά. ἂν δὲ τις ἐρωτᾷ με, τίς ἐπιστήμη τῆς παιδείας ταύτης ἐπιστατεῖ, λέξω πρὸς αὐτὸν ὅτι φιλοσοφίας ἄνευ ὡσπερ ἀνήρ οὐκ ἂν οὐδεὶς, οὕτως οὐδ' ἂν γυνὴ παιδευθεῖ ὀρθῶς. καὶ οὐ [4.95] τοῦτο βούλομαι λέγειν, ὅτι τρανότητά περὶ λόγους καὶ δεινότητά τινα περιττὴν χρὴ προσεῖναι ταῖς γυναιξίν, εἴπερ φιλοσοφήσουσιν ὡς γυναῖκες· οὐδὲ γὰρ ἐπ' ἀνδρῶν ἐγὼ πάνυ τι τοῦτο ἐπαινω· ἀλλ' ὅτι ἦθους χρηστότητα καὶ καλοκάγαθίαν τρόπου κτητέον ταῖς γυναιξίν· ἐπειδὴ καὶ φιλοσοφία καλοκάγαθίας ἐστὶν ἐπιτήδευσις [4.100] καὶ οὐδὲν ἕτερον.

Referências

AULO GÉLIO. *Attic Nights*. Vols. I, II e III. Trad. J. C. Rolfe. Harvard: Loeb Classical Library, 1927.

DINUCCI, A. *Introdução ao Manual de Epicteto*. 3. ed. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.

*Diatribes III – Que as mulheres também devem filosofar &
Diatribes IV – Se se deve educar as filhas semelhantemente aos filhos*

- DINUCCI, A. Apresentação e Tradução dos Fragmentos Menores de Caio Musônio Rufo. In: *Trans/Form/Ação*, v. 35, 2012.
- DION CÁSSIO. *Roman History*. Trad. Cary; Foster. Harvard: Loeb Classical Library, 1914-1927.
- EPICTETO. *The Discourses as reported by Arrian* (Books I, II, III & IV); Fragments; *Encheiridion*. Trad. W. A. Oldfather. Cambridge: Loeb, 2000.
- EPICTETO. *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2008.
- EPICTETO. *O Encheiridion de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.
- ESTOBEU. *Florilegium*. Vols. I e II. Augustus Meineke (Ed.). Lipsiae: Taubner, 1855.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Télès et Musonius: predications*. Paris: Vrin, 1978.
- FILOSTRATO. *Apollonius of Tiana*. Vols I, II e III. Trad. C. P. Jones. Harvard: Loeb Classical Library, 2005-2006.
- FRANCIS, J. A. *Subversive virtue: asceticism and authority in the second-century pagan world*. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1995.
- HENSE. *Musonii Rufi Reliquiae*. Leipzig 1905.
- HOMERO. *Odisséia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- JAGU, A. Musonius Rufus. Entretiens et Fragments. Introduction, Traduction et Commentaire. In: *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, Kleine Reine, Band I, Olms, 1979.
- KING, C. *Musonius Rufus: Lectures and Sayings*. William B. Irvine (Ed.). Seattle: CreateSpace, 2011.
- LAURENTI. Musonio, maestro di Epitteto. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.36.3, 1989.

LUTZ, C. Musonius Rufus: The Roman Socrates. In: *Yale Classical Studies*, Vol. X. A. R. Bellinger (Ed.). Yale: Yale University Press, 1947.

ORTIZ, P. Tabla de Cebes. *Dissertationes de Musônio. Fragmentos menores; Manual de Epicteto. Fragmentos*. Madri: Gredos, 1995.

PLANUDES, M. *The Greek Anthology* (Books VII-VIII). Trad. W. R. Paton. Cambridge: Loeb, 2000.

PLANUDES, M. *The Greek Anthology* (Books XIII-XVI). Trad. W. R. Paton. Cambridge: Loeb, 1995.

PLÍNIO, O JOVEM. *Letters*. Vols. I e II. Trad. B. Radice. Harvard: Loeb Classical Library, 1969.

PLUTARCO. *On the Control of Anger*. Trad. W. C. Helmbold. Harvard: Loeb Classical Library, 1939.

QUINTILIANO. *The Orator's Education*. Vols. I, II, III, IV e V. Trad. D. A. Russel. Harvard: Loeb Classical Library, 2002.

SCHENKL H. Die Epiktetischen Fragmente. In: *Sitzungsberichte der philos. – hist. Calsse der K. Akad. der Wiss.* Viena, 115, 1888).

SÊNECA. *Epistles* 66-92. Trad. R. M. Gummere. Cambridge: Loeb, 2001.

SUIDAS. *Suidae lexicon*. Ada Adler (Ed.). Leipzig: 1928-1938.

TÁCITO. *Annals*. Vols. I e II. Trad. Jackson John. Harvard: Loeb Classical Library, 1937.

TÁCITO. *Histories*. Vols. I e II. Trad. Clifford, M; J. Jackson. Harvard: Loeb Classical Library, 1925-1931.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

Este livro, resultado das pesquisas desenvolvidas no âmbito do GT da ANPOF Epicteto, reúne um conjunto de ensaios que versam acerca de temas da filosofia antiga, do estoicismo e suas interlocuções. Seus pesquisadores e pesquisadoras apresentam reflexões sobre diversos pontos nevrálgicos da antiguidade, notadamente debruçando-se sobre a doutrina da *Stoa*. Os ensaios aqui reunidos perpassam diferentes momentos da história do pensamento antigo, tais como, por exemplo, o movimento sofista, o pensamento de Galeno e a filosofia do estoicismo. No caso particular da doutrina estoica, que é o foco predominante dos textos compilados nesta obra, são explorados variados tópicos e autores, fato que evidencia a abordagem plural e diversificada adotada pelo Grupo de Trabalho (GT / ANPOF) em relação ao estoicismo, demonstrando não somente sua vocação para a ampliação do cânone filosófico, mas igualmente seu compromisso com o aprofundamento das pesquisas filosóficas da área, ainda incipientes no país.

