



issn: 2176-5960

Προμηθεύς
journal of philosophy
n. 36 May- August 2021



OS ESTOICOS E A ARTE DA VIDA

Rafael Rodrigues Pereira

Doutor em Filosofia

Professor adjunto do departamento de filosofia da UFG

Resumo: o presente trabalho pretende explorar a tese estoica de que a sabedoria prática é uma técnica que se aplica à vida. Para isso falaremos, inicialmente, de como a aproximação entre as virtudes e as *technai* era comum no mundo antigo, mas é radicalizada pelos estoicos. Discutiremos as inovações conceituais necessárias para realizar tal projeto, e mostraremos como está estreitamente ligado à tese da suficiência da virtude para a felicidade. No final de nosso trabalho sustentaremos que a *techné tou bίου* remete a uma concepção da vida boa cujo componente fundamental é a liberdade.

Palavras-chave: estoicismo, virtude, arte da vida, liberdade

Abstract: this paper explores the stoic position that practical wisdom is a kind of skill applied to our life as a whole. First we argue that the affinity between the virtues and the *technai* was a well-established tendency in the ancient world, but the stoics radicalize this position. We discuss which conceptual innovations were necessary to implement such project, and we show how this is related to the thesis that virtue is sufficient to happiness. We conclude by remarking that the *techné tou bίου* is a way to defend a conception of the good life in which the central component is freedom.

Key-words: stoicism, virtue, art of living, freedom.

I - técnicas e virtudes

Como se sabe, os antigos tendiam a compreender a deliberação moral a partir do modelo da *techné* – termo que pode ser traduzido por “técnica”, “arte” ou “perícia”. Podemos considerar que esta afinidade se deve, pelo menos em parte, a características culturais e econômicas de sociedades pré-industriais, onde “crafts” - ou seja, ofícios nos quais existia uma relação direta entre o artesão e seu produto - exerciam um papel central. Fazia assim sentido, em tais contextos sociais, que as perícias servissem de modelo para as deliberações práticas de forma geral (ANNAS, 1993, p. 72).¹

Como pontos de aproximação entre as *aretai* e as *technai*, podemos citar o processo de aquisição das virtudes, que para a maioria dos autores se assemelha, em muitos aspectos, ao das perícias. Aristóteles – possivelmente aquele que ilustra melhor este ponto – afirma que por se tratar de uma excelência prática, as virtudes não podem ser ensinadas da mesma forma que as ciências exatas. É preciso praticar, aprender fazendo.

É da mesma maneira, então, que adquirimos as excelências. Isto é, primeiramente como-as em prática. É assim também que fazemos com as restantes perícias, porque, ao praticar, adquirimos o que procuramos apreender. Na verdade, fazer é aprender. Por exemplo, os construtores de casas fazem-se construtores de casa construindo-as e os tocadores de cítara tornam-se tocadores de cítara, tocando-a. Do mesmo modo também nos tornamos justos praticando ações justas, temperados, agindo com temperança, e, finalmente, tornamo-nos corajosos realizando atos de coragem (EN 1103a32).

Outra semelhança é que o aprendizado das virtudes envolve, assim como ocorre nas artes, a referência a indivíduos que servem de modelo, ou seja, pessoas mais experientes – peritos, *experts* - que precisamos observar e seguir. Segundo Aristóteles, este processo ocorre inicialmente por imitação, quando atentamos ao *que* agentes maduros fazem, e depois, gradualmente, por uma apreensão de *como* agem (a partir de quais disposições), e finalmente, um entendimento adequado de *porque* tais ações são corretas (EN 1105b08; 1144b26).

¹ Julia Annas também comenta que esta posição precisa ser qualificada, em função do desprezo de muitos filósofos antigos, sobretudo Platão e Aristóteles, por atividades braçais, que não fariam parte da *eudaimonia* e seriam incompatíveis com o desenvolvimento das virtudes. Segundo a autora americana, isso não impede que as *technai* sirvam de referência para a deliberação moral, possivelmente pela falta de modelos alternativos (ANNAS, 1993, p. 72).

Uma afinidade adicional entre as virtudes e as perícias, também perfeitamente ilustrada no pensamento de Aristóteles, é a ideia de que temos prazer em agir virtuosamente (*EN* 1099a15). Esta tese nos causa certa estranheza, em função da tendência moderna em separar moralidade e felicidade, porém torna-se perfeitamente inteligível se considerarmos a inspiração no modelo da *techné*: aprender uma arte pode ser frustrante e doloroso no início, porém, à medida em que nos tornamos mais experientes – quando a atividade “flui”, por assim dizer -, temos mais prazer em sua execução.

Segundo Julia Annas, o principal ponto de aproximação entre as *aretai* e as *technai* está em seus modelos deliberativos, ou seja, no fato de compartilharem uma estrutura intelectual comum. Ambas, de fato, envolvem um tipo de conhecimento que nos permite justificar *porque* estamos fazendo algo, adquirido a partir da conjunção de princípios gerais com aquilo que aprendemos pela experiência (ANNAS, 1993, pp. 67-8; 69)

Esta aproximação, no entanto, tem limites. Uma *techné*, afinal de contas, visa realizar algum produto, e não fica muito claro como isto ser aplicaria à deliberação moral. Aristóteles enfatiza em diversos momentos as divergências entre os dois modelos, apesar de todas as suas afinidades – o trecho mais famoso encontra-se no livro VI da *Ética a Nicômaco*, quando vemos que a *poiesis* (produção) buscar realizar um objetivo externo, enquanto a *práxis* (ação) visa um fim que é interno à ação (*EN* 1140b6). Outra conhecida distinção é a de que nas perícias o erro voluntário é preferível, enquanto nas virtudes ocorre o oposto (*EN* 1140b22-24). Logo após o trecho anterior, Aristóteles conclui que “é evidente, portanto, que a *phrónesis* é uma certa excelência e não uma perícia” (*EN* 1140b22-25).²

Tais divergências, no entanto, podem ser entendidas como a exceção que confirma a regra: em tais sociedades era tão natural entender a deliberação moral a partir do modelo das *technai* que se torna necessário apontar as diferenças para evitar uma identificação imediata.

² Ver Annas (1993, p. 68) para uma lista completa das diferenças entre técnicas e virtudes segundo Aristóteles. Além daquelas citadas acima, o estagirita também afirma que a- a técnica envolve apenas conhecimento, enquanto as virtudes pressupõem igualmente uma motivação adequada (*EN* 1105a26-b5); b- a técnica consiste apenas em uma capacidade, e por isso pode ser usada de forma incorreta (*EN* 1129a11-16); c- uma perícia pode ser esquecida, mas a virtude não, o que mostra que esta última é mais do que um mero estado racional (*EN* 1140 b 21-30); d- as virtudes são mais precisas do que as técnicas (*EN* 1106 b 14-17; 1104a8).

II – a sabedoria como *techné toû bíou*

A aproximação entre as virtudes e as *technai* também é fundamental para a ética dos estoicos – na verdade, estes a levam ainda mais longe do que faz Aristóteles. Enquanto para o estagirita as artes funcionam apenas como analogia para as *aretai*, os filósofos do pórtico sustentam que a deliberação moral é sim um tipo de técnica, aquela que se aplica à vida como um todo – o que resulta na bela formulação da sabedoria prática como a “arte da vida”: em latim *ars vitae* ou *ars vivendi* (CÍCERO *Fin.* III-2.4; SÊNECA *Ep.* 97.7), em grego *techné toû bíou* com a variante mais comum *techné peri ton bíon* (EPICTETO, *Disc.* I-15.2-3; DÍDIMO, *Epit.* W. 2.67).

É preciso considerar que mesmo entre os estoicos existe a preocupação de evitar uma identificação simples entre as virtudes e as técnicas – em função, possivelmente, do problema de fundo de estas últimas visarem um resultado externo. Porém esta dificuldade é trabalhada de forma diferente: enquanto Aristóteles as mantém como categorias distintas, os estoicos farão uma diferenciação interna às perícias, ao afirmar que a sabedoria é um tipo especial ou peculiar de técnica. Esta estratégia pode ser encontrada em Cícero, quando afirma, em *De Finibus*, que para os estoicos a sabedoria é uma arte “diferente das outras” (*Fin.* III-7.24). De fato, enquanto a maioria visa a fabricação de algum produto, a *sapientia* tem seu fim em si mesma, em seu próprio exercício – Cícero a compara, neste sentido, com a dança e o “histrião”³, diferenciando-as de outras artes como a navegação ou a medicina, que possuem objetivos externos bem definidos. Há ainda dois aspectos que tornam a *sapientia* única, afastando-a inclusive de artes como a dança. Em primeiro lugar, ela é plena e perfeita em si mesma, *in se tota conversa est*, encerrando em si “todas as riquezas da virtude” (*Fin.* III-7.24). Annas interpreta esta afirmação como a tese de que a sabedoria é auto-reflexiva, ou seja, o exercício das virtudes envolve uma consciência de sua própria natureza, o que não ocorreria com as outras técnicas (ANNAS, 1993, p. 404). Por fim – possivelmente o ponto mais importante - a sabedoria é a única perícia que se aplica à vida como um todo (SÊNECA, *Ep.* 95.8).

O projeto de tratar a deliberação moral como um tipo de técnica, e, ao mesmo tempo, marcar sua diferença em relação às demais, leva os estoicos a se interessarem

³ *Histrioni*, um tipo de ator cômico.

por subcategorias com atributos específicos, particularmente aquela das “técnicas estocásticas”. A principal característica destas últimas é a de que não obter o resultado visado não consiste em uma falha de seu exercício. Na *Retórica* Aristóteles menciona como exemplos a retórica e a medicina: o médico pode ter feito bem o seu trabalho mesmo sem ter curado o paciente, assim como um orador que realizou perfeitamente a arte da retórica pode ainda assim não ter convencido a plateia (*Ret.* 1355b8-14).⁴

O filósofo grego descreve este tipo de perícia como uma subcategoria, porém não é difícil entender por que para os estoicos ela se torna central: conforme comentamos, a principal dificuldade em identificar a deliberação da pessoa virtuosa com aquela envolvida nas técnicas consiste, justamente, no fato de estas últimas visarem um objetivo externo. Neste sentido é que Aristóteles precisa manter a diferenciação, apesar de todas as afinidades que aponta. Porém, se quisemos dar um passo adiante e fazer da sabedoria uma arte, como pretendem os estoicos, então o conceito de uma técnica que é exercida de forma bem sucedida mesmo na ausência do resultado é exatamente aquilo de que precisamos. A famosa metáfora do arqueiro, proposta por Antípatro de Tarso e comentada em diversos textos estoicos (CÍCERO, *Fin.* III-6.22), pode ser entendida como uma referência às técnicas estocásticas: o arqueiro exerce bem sua habilidade ao lançar a flecha, independentemente de esta acertar ou não o alvo.⁵

Existe um debate entre os comentadores acerca de os estoicos fazerem um uso intencional do conceito de técnica estocástica, ou se isso é apenas uma comparação feita por outros autores.⁶ O ponto relevante, no entanto, é que esta noção nos ajuda a entender como é possível fazer da virtude um tipo peculiar de perícia cujo exercício bem sucedido independe de seus produtos. Para viabilizar este projeto, os estoicos reveem em diversos pontos a terminologia de Aristóteles, como, por exemplo, aquela que designa o produto como o fim (*telos*) das *technai*. Para o estagirita exercer uma perícia adequadamente consiste em realizar sua função (*érgon*), mas isto não pode ser

⁴ Aristóteles não chega a usar o termo “estocástico”, que pode ser encontrado em Alexandre de Afrodísia, *In Top.* 33.16-34, *Quaest* 61.1-28.

⁵ O texto original onde Antípatro sugere a metáfora do arqueiro está em Estobeu, *Ecl.* 2.76.11-15.

⁶ T. H. Irwin, por exemplo, afirma que para os estoicos a virtude é uma técnica estocástica (IRWIN, 1986, p. 232). Julia Annas, no entanto, comenta que nos textos antigos esta noção não é em nenhum momento atribuída diretamente aos filósofos do pórtico; para a autora americana é particularmente significativo que Alexandre de Afrodísia, que dificilmente desperdiçaria uma oportunidade de criticar o estoicismo, não atribui este conceito aos estoicos quando faz alusão às técnicas estocásticas em discussões sobre Aristóteles. Annas comenta que estes trechos de Afrodísia foram colocados entre os *Stoicorum Veterum Fragmenta* por Von Arnim, e isso teria contribuído para a difusão da ideia de que os estoicos fazem uso desta categoria (ANNAS, 1993, pp. 400-1).

considerado o fim, pois o mero exercício, ainda que correto, não garante o resultado (*Ret.* 1355b8-14. *EN* 1111b26-30; Cf. IRWIN, 1986, pp. 229-230). Os filósofos do pórtico invertem esta nomenclatura, usando o termo *érgon* para designar o objeto externo enquanto “trabalho visado” (*prokeimenon ergon*), enquanto o *telos* consiste na execução adequada da técnica (AFRODÍZIA, *In Top.* 33.15-34; *Quaest.* 61.12-28; Cf. IRWIN, 1986, p. 230; LONG, 1967, p. 78).

Essa nova terminologia gerou diversas controvérsias. Carnéades critica a ideia de uma técnica que não trata seus próprios produtos como fins, afirmando que a medicina, por exemplo, não prescreveria o que prescreve se não estivesse de fato preocupada em produzir saúde (CÍCERO, *Fin* V-6.16-18). Para responder a este tipo de ataque, os estóicos elaboram outras sofisticadas conceituais, como, por exemplo, a distinção entre fim (*telos*) e objetivo (*skopos*): como vimos, o *telos* consiste no bom exercício da perícia, porém isso é compatível com a ideia de que esta atividade visa uma meta que lhe é externa (LONG, 1967, p. 78).⁷ Irwin considera que graças a tais inovações os estoicos podem concordar com Carnéades que a execução competente da técnica importa porque os resultados importam, e, ao mesmo tempo, sustentar que o *telos* é apenas este exercício, independentemente do produto final (IRWIN, 1986, p. 231).

A distinção entre *telos* e *skopos* pode parecer forçada, e a doutrina dos “dois fins” era de fato muito criticada no mundo antigo (CÍCERO, *Fin* III-6.22). É interessante observar, no entanto, como ela parece remeter a certos elementos estruturais da psicologia da ação estoicas, notadamente a relação entre as impressões (*phantasia*) e o assentimento (*synkatáthesis*). Em *De Fato* Cícero narra como Crisipo caracteriza as primeiras como “causa antecedente” ou “próxima” (*proxima causa*) de nossas ações, enquanto o assentimento seria sua “causa principal” (*princeps causa*). Esta distinção é ilustrada pela famosa metáfora do cilindro, onde é a forma ou natureza do objeto que determina seu movimento, ainda que este último tenha sido iniciado, anteriormente, por um empurrão (*De Fat.* 19.41-43). Crisipo está tentando compatibilizar determinismo ontológico e responsabilidade moral, ao mostrar que nosso caráter, que se expressa em assentimentos, pode ser a causa de nossas ações, ainda que

⁷ A. A. Long e Brad Inwood consideram que Antípatro elabora a metáfora do arqueiro para responder às críticas de Carnéades à distinção entre *telos* e *skopos*. Para isso realiza algumas revisões na concepção estoica anterior (sobretudo as de Crisipo e Diógenes da Babilônia), onde o *telos* consistia na escolha racional, enfatizando mais a ação, ou seja, o esforço em atingir o objeto externo (LONG, 1967, p. 86; INWOOD, 1986, p. 5).

estas dependam, em última instância, de fatores externos. A psicologia estoica, portanto, minimiza a maneira pela qual nosso comportamento é determinado pelas circunstâncias, na medida em que isto só ocorre quando damos nosso assentimento.

Segundo Irwin, os estoicos podem aproveitar este tipo de estrutura para defender a distinção entre *telos* e *skopos*: o fato de uma técnica ser orientada para um produto não significa que a realização deste último seja o principal fator que nos leva a executá-la. A referência a um resultado seria um elemento anterior necessário, mas isso não impede que a causa principal seja o comprometimento por parte do agente com o exercício adequado da perícia, e, portanto, faria sentido tratar este último como o verdadeiro fim ou *telos* de nossas ações. Os estoicos, assim, criticam a concepção aristotélica das causas: é um equívoco fazer do produto o fim de uma arte, pois isso significaria que a intenção em obter este resultado é aquilo que de fato move o agente. Assim como não são as impressões que nos levam a agir, mas sim o assentimento, o fim visado pelo agente é o bom exercício da técnica, e isso é perfeitamente compatível com a ideia de que este é buscado em função de uma meta posterior (IRWIN, 1986, pp. 231-2).

III – a arte da vida e a felicidade

Podemos nos perguntar, agora, por que é tão importante para os filósofos do pórtico compreender a sabedoria a partir do modelo das técnicas estocásticas. A resposta está na relação entre a vida boa (*eudaimonia*) e a fortuna (*tuké*). Como se sabe, o estoicismo radicaliza a tese aristotélica da dominância das virtudes para a *eudaimonia*, segundo a qual as *aretai* são necessárias, porém não suficientes, para a felicidade. O estagirita considera que bens externos, como saúde e riqueza, também contribuem, ainda que de forma secundária (EN 1096a; 1099a31). Os estoicos, no entanto, consideram esta posição híbrida insustentável: a partir do momento em que reconhecemos que a virtude possui um tipo de valor diferente, incomensurável ao dos demais bens – o que está implicado na tese de que trata-se de uma pré-condição da felicidade - não podemos evitar que esta também se torne o único bem relevante para a *eudaimonia*. Em outras palavras, a tese da necessidade implica a da suficiência (IRWIN, 1986, p. 213).

Os estoicos consideram, assim, que a felicidade do sábio é invulnerável à fortuna (SÊNECA, *Ep.* 92.1-4). Isso ocorre justamente pelo fato de a virtude possuir um valor especial, incomensurável com o das coisas no mundo, ponto marcado, na terminologia

estoica, pela distinção entre *agathon* e *axia*. Os bens externos, que dependem de fatores que não controlamos, têm um valor relativo e circunstancial, que conta apenas para que sejam selecionados em preferência a outros objetos, sendo irrelevantes ou indiferentes (*adiáphora*) para a *eudaimonia* (CÍCERO, *Fin.* III-6).⁸

Percebe-se por que o modelo da técnica estocástica é tão importante para os estoicos. Trata-se de um tipo de arte cujo sucesso independe de fatores externos, fora do controle do agente, na medida que não obter o resultado não consiste em uma falha de seu exercício. Há vários motivos pelos quais o objetivo (*skopos*) de uma ação pode não ser realizado: a falta de material adequado, incidentes naturais como tempestades, a inaptidão de outras pessoas que trabalham conosco, ou, no caso de competições, como nos esportes, o simples fato do adversário ser melhor do que nós. Todos estes fatores independem da qualidade de nosso próprio agir. Se os estoicos querem defender que a sabedoria é uma *techné*, e, ao mesmo tempo, sustentar a tese da suficiência das virtudes para a *eudaimonia*, então precisam concebê-la como uma técnica estocástica.

É interessante observar como em certos aspectos a estrutura de uma perícia pode se revelar particularmente adequada para os estoicos sustentarem esta posição sofisticada, crucial para sua doutrina, de que devemos selecionar e buscar coisas externas sem que alcançá-las seja relevante para a vida boa – em outras palavras, que devemos nos empenhar em obtê-las e ao mesmo tempo não nos importar de não conseguir. Epicteto se serve justamente do modelo das *technai* para expressar esta ideia, ao afirmar que embora as coisas externas sejam em si mesmas indiferentes, seu “uso” (*krésis*) não é. Se nossa relação com o mundo é uma espécie de jogo, então a felicidade consiste em jogar bem, e os indiferentes são apenas as peças que usamos pra isso. Este é o ponto da seguinte passagem dos *Discursos*, que preferimos reproduzir de forma extensa.

Você pode fazê-lo se imitar aqueles que jogam dados. Fichas e dados são indiferentes: como posso saber qual vai ser o resultado? Meu trabalho é fazer uso desse resultado com diligência e habilidade. Da mesma forma, esta é a principal tarefa da vida: distinguir entre coisas, pesá-las umas contra as outras (...)

“Você quer dizer com isso que as coisas externas devem ser manuseadas de forma descuidada?” De forma alguma. Pois isto é mau

⁸ Quando usamos o termo “objetos” para designar os indiferentes, trata-se de um sentido amplo, que abarca tudo o que não é a virtude – inclusive, portanto, as outras pessoas, assim como nosso relacionamento com elas. É claro que os estoicos não sustentam que as pessoas são “objetos” no sentido estrito do termo. Porém são sim indiferentes, na medida que nossa relação com elas não contribui, em si mesma, para a *eudaimonia*. Cf. EPICTETO, *Disc.* I-11; II-22; III-24; IV-4.

para a volição, e não-natural para ela. Devem ser manuseadas com cuidado, pois seu uso não é indiferente, porém, ao mesmo tempo, com constância e tranquilidade, pois são, em si mesmas, indiferentes. (...)

É difícil unir e combinar estas duas qualidades – a diligência de um homem que se devota às coisas materiais, e a constância de alguém que as desdenha – mas não é impossível. Senão seria impossível sermos felizes.

Quando agimos é como se estivéssemos em uma jornada. O que está em meu poder? Posso escolher os timoneiros, os marujos, o dia, o momento. Mas então uma tempestade surge. Que me importa? Eu cumpro minha tarefa: outro, o timoneiro, deve agora fazer algo. Suponhamos que o barco afunde. O que devo fazer quanto a isso? Apenas aquilo que está em meu poder, me afogar, se afogar eu preciso, mas sem medo, sem chorar ou acusar os céus, pois sei que aquilo que nasceu deve perecer. (...)

Você verá que aqueles que jogam bola com habilidade se comportam assim. Nenhum deles discute se a bola é boa ou má, apenas como lançá-la e recebe-la. O jogo equilibrado, portanto, consiste nisso – habilidade, velocidade, bons julgamentos – se eu não alcanço a bola, o jogador experiente a pegará quando eu lançá-la. Mas se pegamos ou jogamos a bola com medo ou agitação, pra que serve o jogo? Como irá qualquer um se interessar por ele e observar como funciona? Um dirá “jogue”, o outro “não jogue”, e outro “você perdeu a jogada”. Isto com certeza é mais brigar do que jogar.

Neste sentido Sócrates sabia como jogar o jogo.(...) Ele sabia como jogar durante seu julgamento. (...) Ao falar assim era como alguém jogando. Com que bola então ele jogava naquele lugar e naquele momento? Vida, prisão, exílio, tomar veneno, ser afastado de sua mulher, deixar seus filhos órfãos. Eram estas as coisas com as quais ele jogava, mas, mesmo assim, jogou e arremessou com equilíbrio. Devemos assim jogar o jogo, por assim dizer, com todo o cuidado e habilidade possíveis, mas tratar a bola como um indiferente. Uma pessoa com certeza deve cultivar sua habilidade em relação às coisas exteriores: não deve tratá-las como coisas em si mesmas, mas deve demonstrar habilidade em relação a elas, sejam quais forem. (...)

Depende de você, assim, tomar o que lhe é dado e fazer o melhor possível disso.

(*Disc. II-15.1-21, tradução nossa*).

A metáfora do jogo, assim, é usada para ilustrar como a *eudaimonia* pode consistir em lidar bem com as coisas do mundo, sem que estas sejam, em si mesmas, partes de nossa felicidade. Viver é como exercer uma técnica - a arte da vida.

Podemos nos perguntar, agora, se os objetos externos, ainda que não contribuam diretamente para a felicidade, não a afetariam de forma indireta, pelo fato de precisarmos deles para o bom exercício da *techné tou bíou*. Esta é a posição de

Aristóteles: não podemos ser bons flautistas sem ter boas flautas, e, da mesma forma, não podemos exercer certas virtudes sem as condições adequadas – precisamos de dinheiro para sermos magnânimos, por exemplo, e de armas para realizar feitos corajosos em uma batalha (*EN* 1099a31; 1122b26; AFRODÍSIA, *Eth Pr* 123.10-15). Além da necessidade de instrumentos, o exercício tanto das *technai* quanto das *aretai* pode ser obstruído por condições externas, como, por exemplo, a ocorrência de uma tempestade.⁹

Este é mais um ponto onde os filósofos do pórtico se afastarão de Aristóteles, ao afirmar que a arte da vida pode ser bem executada em quaisquer circunstâncias. Podemos observar, mais uma vez, como elementos estruturais de epistemologia e psicologia da ação estoicas são importantes para compreendermos posições éticas que parecem anti-intuitivas. Julia Annas, fazendo referência a um debate entre Cleantes e Crisipo sobre o que significa “andar”, comenta que para ambos os filósofos – a despeito da discordância que havia entre eles, que não nos interessa aqui - esta ação é realizada independentemente do movimento dos pés. O “andar” é identificado com o evento mental do assentimento: “os estoicos afirmam que em sentido estrito eu ‘ando’ quando, em minha mente, dou o assentimento que normalmente levaria ao movimento do pé” (ANNAS, 1993, p. 398-9, tradução nossa).

Conforme já comentamos, segundo Annas aquilo que interessa aos estoicos no modelo das *technai*, para aplicar à deliberação moral, é sua estrutura intelectual: “o que é importante para eles acerca da ação virtuosa não é a analogia intuitiva com os aspectos práticos de uma técnica, mas sim o ponto de que o agente virtuoso, de forma idêntica a quem possui uma habilidade, tem uma apreensão unificada e articulada de princípios que unem e justificam suas decisões” (ANNAS, 1993, p. 399, tradução nossa). Nisso os estoicos seguem, como vimos, uma tendência geral dos filósofos antigos, visível, sobretudo, em Aristóteles. Este último, no entanto, ainda as mantém como categorias distintas, ao passo que para os primeiros a sabedoria é um tipo de técnica, ponto que se articula, como vimos, com a tese da suficiência das virtudes para a *eudaimonia*. A viabilização deste projeto pressupõe uma maior interiorização das virtudes, radicalizando a tendência de identificá-las apenas com sua base intelectual: “[para os estoicos] um agente está exercendo a técnica da virtude ao ter os pensamentos corretos,

⁹ Alexandre de Afrodísia levanta justamente estas objeções, de inspiração aristotélica, à concepção dos estoicos: *de An* II 159.16-168.20.

ainda que estes não levem ao resultado prático apropriado” (ANNAS, 1993, p. 400, tradução nossa).

Os filósofos do pórtico consideram, portanto, que nada pode obstruir o exercício das virtudes. Como diz Sêneca, uma tempestade pode impedir um piloto de cumprir seus serviços, porém ao sábio “em nada são nocivas a pobreza, a dor, as outras tempestades da vida” (*Ep.* 85.37). Em outra passagem vemos que “arte que faz da vida a sua ocupação não conhece obstáculo que possa impedi-la de se exercer” (*Ep.* 95.8). A *techné tou bíou* pode ser realizada em qualquer situação. Vimos na passagem citada que Epicteto ilustra este ponto através do exemplo de alguém que se encontra em um barco afundando no mar – qual poderia ser a “ação virtuosa” em tais circunstâncias? “Aquilo que está em meu poder, me afogar, se afogar eu preciso, mas sem medo, sem chorar ou acusar os céus, pois sei que aquilo que nasceu deve perecer” (*Disc.* II-5.10-13). Em outra passagem, comenta que mesmo quando somos aprisionados ou exilados ninguém pode nos impedir de “ir com um sorriso, com coragem e em paz” (*Disc.* I-1.22, tradução nossa). O sábio exerce sua perícia, por assim dizer, com o material que estiver à mão.

Conclusão: liberdade e *eudaimonia*

Para concluir, gostaríamos de comentar a importância do conceito de liberdade (*eleutería, libertas*) na visão dos estoicos sobre a felicidade, e como isto remete ao que vimos até agora sobre a arte da vida. Quando representamos as coisas do mundo como bens de que precisamos para ser felizes, comprometemos nossa integridade de agentes racionais, na medida em que dependemos de fatores que não controlamos para viver bem. É comum encontrarmos em textos estoicos a ideia de que o resultado deste equívoco é sermos controlados, e até mesmo escravizados, pela fortuna.¹⁰ Este ponto pode ser ilustrado pela seguinte passagem de Sêneca, que faz alusão direta ao ideal de *libertas*:

Antes de mais nada, importa renunciar aos prazeres: tiram-nos a energia, debilitam-nos, abafam-nos de exigências para cuja satisfação temos de recorrer à fortuna. Depois, há que desprezar as riquezas - salário que recebemos em troca de servidão. Ponhamos de lado o ouro, a prata e tudo o mais que enche as casas opulentas. A liberdade não se

¹⁰ Este ponto é enfatizado pelo ex-escravo Epicteto: *Disc.* I-25.23; III-20.8; III-24.60; IV-1.36. Cf. SÊNECA, *Ep.* 92.2; 66.14-17.

obtem de mão beijada, e se damos grande valor à liberdade teremos de dar reduzido valor a tudo o mais (*Ep.* 104.34).

Como em toda concepção eudaimônica, a ética estoica se baseia em uma discussão sobre como devemos viver, ou seja, em uma tentativa de compreender o que é a verdadeira felicidade para o tipo de criatura que somos. Os estoicos sustentam que a compreensão correta da vida boa é aquela que incorpora a liberdade como valor central. Como vemos na passagem acima, estimá-la envolve desdenhar todo o resto. Tratar os objetos externos como o material que usamos para exercer uma técnica, assim, é uma forma de nos relacionarmos com o mundo enquanto agentes livres. Sêneca expressa bem este ponto ao rebater um crítico que afirmava que não poderia ser um filósofo estoico em função de sua riqueza: “as riquezas me pertencem, você pertence às riquezas” (SÊNeca *Vit Beat.* 22.5, tradução nossa). Em outra passagem afirma que “nenhum objeto dá bem-estar a seu possuidor senão quando este está preparado para ficar sem ele” (*Ep.* 4.6).

Como vimos, Epicteto caracteriza esta atitude a partir da junção de duas qualidades, a diligência ou cuidado (*epimeleia*) com a constância ou tranquilidade mental (*eustatheia*). Devemos lidar com o mundo sem nos deixar controlar por ele, e, para isso, precisamos combinar dedicação e distanciamento, buscar os objetos externos e ao mesmo tempo desdenhá-los. É esta atitude racional, que preserva nossa liberdade, que os estoicos procuraram articular conceitualmente a partir do modelo das técnicas estocásticas. E é nisso que consiste, para eles, a vida boa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFRODÍSIA, A. *Ethical Problems (Eth Pr)*. Tradução de R. W. Sharples. Londres: Bloomsbury Academic, 1990.

_____ *Suplement to On the Soul (de An II)*. Tradução de R. W. Sharples. Londres: Bloomsbury Academic, 2004.

_____ *Quaestiones 2.16-3.15 (Quaest)*. Tradução de R. W. Sharples. Londres: Bloomsbury Academic, 1994.

_____ *On Aristotle’s Topics 1 (In Top)*. Tradução de Johannes M. Van Ophuijsen. Londres: Bloomsbury Academic, 2001.

ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

_____. Rethoric. Tradução de W. Rhys Roberts. In BARNES, J.(ed): *The Complete Works of Aristotle vol2*. Princeton-NJ, Princeton University Press, pp. 2152-2269, 1984.

CÍCERO. *Do Sumo Bem e do Sumo Mal (De Fin)*. Tradução de Carlos Ancêde Nogue. São Paulo: Martins fontes, 2005.

_____. *Sobre o Destino (De Fat)*. Tradução de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Ed Nova Alexandria, 1993.

DÍDIMO, A. *Epitome of Stoic Ethics*. Edição e tradução por Arthur J. Pomeroy. Atlanta-GA: Society of Biblical Literature, 1999.

ESTOBEU. *Eclogarum Physicarum et Ethicarum Libri Duo (Ecl)*. Whitefish-MT: Kessinger Publishing, 2010.

EPICTETO. *The Discourses (Disc)*. Tradução de W. A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

INWOOD, B. "Goal and Target in Stoicism". *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, n. 10, pp. 547-556, Oct.1986.

IRWIN, T, W. "Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness". In SCHOFIELD, M. & STRIKER, G. *The Norms of Nature – studies in hellenistic ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

LONG. A. A. "Carneades and the Stoic Telos". *Phronesis* vol. 12, n. 1, pp. 59-90, 1967.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio (Ep)*. Tradução de J. A.

Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. *Da Vida Feliz (Vit Beat)*. Tradução de João Carlos Cabral Mendonça.

São Paulo: Martins Fontes, 2014.