



Universidade de Brasília
Programa de Pós-Graduação em Metafísica
Mestrado Acadêmico

Epicteto e Laozi: paralelos e diferenças na construção do arquétipo do sábio

André Capistrano Gama Santana

Brasília/2022

ANDRÉ CAPISTRANO GAMA SANTANA

Epicteto e Laozi: paralelos e diferenças na construção do arquétipo do sábio

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Metafísica da Universidade de Brasília (UnB) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Metafísica na área de concentração Origens do Pensamento Ocidental.

Orientador: Prof. Dr. Aldo Lopes Dinucci

Coorientador: Prof. Dr. Pedro Rodolfo Fernandes da Silva

Brasília/2022

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha mãe, Maria da Conceição, por ter me ensinado o valor do empenho aos estudos. Agradeço à Caroline, minha esposa, por todo o amor dedicado à nossa família, por compreender as minhas ausências e por ser a minha companheira por toda a vida. Agradeço a minha filha, Diana, por iluminar todos os meus dias com os seus sorrisos e abraços e ao Raul, meu filho, cuja iminência do nascimento me faz querer ser uma pessoa melhor todos os dias. Agradeço ao meu orientador, o professor Aldo Dinucci, não só pelo incentivo em produzir textos e participar de eventos acadêmicos, mas também por ter sido sempre tão cortês, paciente e receptivo com minhas dúvidas e comentários durante esse trabalho. Agradeço também ao meu coorientador, professor Pedro Rodolfo, por contribuir com bibliografias sempre tão precisas para a realização dessa dissertação. Deixo aqui meus agradecimentos aos professores Alfredo Julien e Gabriele Cornelli pelas importantes contribuições durante o meu exame de qualificação. Devo ainda agradecer à professora Ivanete Pereira, ao professor Henrique Modanez e a todo o corpo docente do PPG em Metafísica da UnB pelas aulas maravilhosas e por todo o apoio dispensado aos discentes. Por fim, mas não menos importante, registro aqui os meus agradecimentos a todos os meus amigos e colegas de jornada que, com risadas, discussões, conversas e conselhos deixaram, cada pessoa à sua maneira, uma marca em minha vida.

ABSTRACT

The present work proposes to establish a comparative analysis on the constitutive aspects of the figure of the sage from two distinct philosophical traditions: Epictetus' stoicism and Laozi's daoism. For this purpose, we will dedicate ourselves, first, to the discussion of the idea of philosophy as a way of life, proposed by Pierre Hadot, for the stoic and daoist sages are presented, by these two traditions, as the one who applies the theoretical elements of his philosophical schools in his practical life. Next, we will approach the figure of the sage and their main characteristics. At this point, we will focus our efforts on the attempt to propose a definition of the sage, according to Epictetus and Laozi. It will be in this topic of our dissertation that we will also investigate two crucial elements for the construction of the figure of the sage: live according to nature and the way the sage acts in the world, occasion that we will discuss the concepts of *prohairesis* and *wuwei*. Finally, in the last part of our text, we will turn our attention to analyzing the idea of spiritual exercises and how the sage of Epictetus and Laozi share some of these practices.

Keywords: Wisdom; Epictetus; Stoicism; Laozi, Daoism.

RESUMO

O presente trabalho tem como proposta estabelecer uma análise comparada sobre os aspectos constitutivos da figura do sábio a partir duas tradições filosóficas distintas: o estoicismo de Epicteto e o daoísmo de Laozi. Com esse intuito, iremos nos dedicar, em primeiro lugar, à discussão da ideia de filosofia como modo de vida, proposta por Pierre Hadot, pois o sábio estoico e o daoísta são apresentados, por essas duas tradições, como aquele que aplica os elementos teóricos de suas escolas filosóficas em sua vida prática. Em seguida, iremos abordar a figura do sábio e as suas principais características. Nesse ponto do trabalho, concentramos nossos esforços na tentativa de propor uma definição do sábio, de acordo com Epicteto e Laozi. Será nesse tópico do trabalho que investigaremos também dois elementos cruciais para a construção da figura do sábio: a vida de acordo com a natureza e a maneira como o sábio age no mundo, momento em que discutiremos os conceitos de *prohairesis* e *wuwei*. Finalmente, na última parte do nosso trabalho, voltaremos nossa atenção para analisar a ideia de exercícios espirituais e como o sábio de Epicteto e de Laozi compartilham algumas dessas práticas.

Palavras-chave: Sabedoria; Epicteto; Estoicismo; Laozi, Daoísmo.

Sumário

Introdução.....	7
1 - Filosofia como modo de vida.....	16
1.1 – O estoicismo e o daoísmo como propostas filosóficas para a vida	19
2 – O sábio.....	25
2.1. O Sábio Estoico.....	26
2.2. O Sábio Daoísta	35
2.3. Viver de acordo com a Natureza.....	44
2.3.1. Viver de acordo com a natureza para Epicteto	45
2.3.2. <i>Ziran</i> ou a natureza de acordo com o <i>Dao De Jing</i>	52
2.4. Como o sábio age	56
2.4.1. Prohairesis.....	57
2.4.2. Wuwei.....	63
3 – Os exercícios espirituais em Epicteto e em Laozi	69
3.1 – A disciplina dos desejos.....	72
3.2 – O papel da atenção e da meditação.....	79
3.3 – Impermanência e Desapego.....	87
Considerações finais.....	93
Bibliografia	99

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo apresentar um estudo comparado sobre a construção do arquétipo do sábio no estoicismo e no daoísmo. A conquista da sabedoria é um tema central para essas duas tradições filosóficas já que, para ambas, essa é a principal meta a ser alcançada pelos seus seguidores. O sábio é um personagem que possui um conjunto de atributos que os distingue dos homens de sua época, mas, mais importante que isso, o sábio é capaz de demonstrar essas qualidades integrando-as à sua vida cotidiana. Portanto, a sabedoria, para estoicos e daoístas, é definida não pelo domínio teórico dessas respectivas filosofias, mas pela capacidade que o sábio desenvolve para vivenciar aquilo que ele defende em seu discurso.

A nossa proposta de discussão sobre o arquétipo do sábio deve considerar algumas dificuldades inerentes a essa tarefa. Nesse sentido, um dos primeiros pontos a ser destacado diz respeito à delimitação dos filósofos que serão utilizados para esse estudo. Esse recorte é necessário porque, ao longo de seu desenvolvimento histórico, o estoicismo e o daoísmo produziram vários representantes e textos que nem sempre concordavam entre si. Assim, entendemos que não há uma única maneira de se apresentar o pensamento estoico ou daoísta e isso se deve à pluralidade de abordagens difundas pelos proponentes dessas duas escolas filosóficas.

Quando nos referimos ao estoicismo, por exemplo, devemos considerar que essa proposta filosófica permaneceu relevante por, pelo menos, 500 anos e que, mesmo com o seu declínio, impulsionado, entre outros fatores, pela ascensão do cristianismo, elementos do pensamento estoico continuaram presentes ao longo do desenvolvimento da filosofia ocidental. Para termos uma breve noção da quantidade de filósofos estoicos conhecidos por nós durante a sua fase greco-romana, podemos citar o levantamento realizado por Dinucci e Fontes (2016) em que são listados alguns dos representantes dessa escola de filosofia. Essa lista destaca oitenta nomes, dentre os quais, muitos de seus escritos não sobrevieram até o nosso tempo ou o acesso a eles se dá apenas a partir de fragmentos ou citações presentes em outras obras.

Já quando falamos da filosofia daoísta, é preciso salientar que ela é ainda mais antiga que o estoicismo. Tendo sua origem registrada entre os séculos VI e IV AEC, período temporal provável em que Laozi teria vivido e escrito o *Dao De Jing*, o daoísmo é uma escola filosófica composta por um conjunto de obras variadas que compreendem diversos aspectos de seu

desenvolvimento ao longo da história da China. Essa diversidade pode ser notada pela extensão pelo cânone daoísta (*dào zàng* 道藏) que é compreende mais de uma centena de textos.

Diante desse cenário, escolhemos Epicteto como o representante do pensamento estoico a ser utilizado nesse trabalho. A justificativa para essa decisão ampara-se no fato de termos dois conjuntos de textos desse filósofo, o *Encheiridion* (ou *Manual*) e as *Diatribes*, que chegaram até nós por meio de Lúcio Flávio Arriano, aluno de Epicteto. Em relação à integridade desses escritos, o *Manual* apresenta o seu texto completo e as *Diatribes* são compostas por quatro dos oito livros que supostamente constituíam a totalidade da obra original. Portanto, temos acesso a uma grande parte da abordagem epicteteana sobre o estoicismo e, além disso, a maneira como Epicteto apresenta a sua versão da filosofia estoica também irá revelar interessantes paralelos com o pensamento de Laozi, como veremos no decorrer dessa dissertação.

Em relação ao daoísmo, optamos por delimitar a nossa pesquisa ao trabalho de Laozi, o *Dao De Jing*, por dois motivos: em primeiro lugar, porque Laozi¹ é considerado o fundador histórico da tradição que chamamos hoje de daoísmo e, em segundo lugar, porque temos acesso ao texto completo que compõe a sua obra².

Ainda sobre o daoísmo, podemos nos deparar com textos que oferecem a possibilidade de lidarmos com, pelo menos, uma dupla leitura³ referente a essa escola de pensamento, isto é,

¹ Laozi não é um nome próprio, mas um epíteto. Os ideogramas que compõe a palavra “Laozi” (老子) têm o significado de “velho mestre”, uma demonstração de respeito e admiração naquele período. De acordo Sima Qian (司马迁), o pai da historiografia chinesa, a real identidade do autor do *Dao De Jing* seria a de um curador de livros chamado Li Erh (李耳).

² Estamos cientes das recentes descobertas dos manuscritos de Guodian (1993) e Mawangdui (1973). A análise do conteúdo presente nos dois manuscritos tem revelado que eles são consistentes com a versão textual que é tradicionalmente apresentada como o conjunto de poemas que compõe o *Dao De Jing*. Esse trabalho, contudo, não se dedicará a abordar as nuances entre esses dois manuscritos e a sua relação com o texto que tradicionalmente vem sendo apresentado como o *Dao De Jing*. Nesse sentido, utilizamos a versão textual da obra de Laozi composta pelos seus cinco mil ideogramas e que é também fruto de comentários tanto de Wang Bi quanto de Heshang Gong.

³ Eva Wong (1997), em seu livro, *Taoism: An Essential Guide*, nos apresenta um panorama histórico do desenvolvimento do daoísmo dividindo-o em cinco fases distintas, são elas: o daoísmo clássico; o daoísmo religioso; o daoísmo místico; o daoísmo alquímico e, por fim, o daoísmo sincretizado com as tradições confuciana e budista. Levando em consideração que o daoísmo religioso engloba também práticas místicas, alquímicas, elementos do xamanismo chinês e influências sincréticas de filosofias e religiões indianas, como é o caso do budismo, os estudos acadêmicos sobre o daoísmo costumam se dividir em dois blocos: um destinado a analisar os aspectos filosóficos dessa tradição de pensamento, em um momento em que as obras clássicas ainda não foram interpretadas sob o prisma de outras tradições ou movimentos filosóficos e/ou religiosos, enquanto o outro bloco envolve os elementos religiosos, místicos e sincréticos que se fundiram ao daoísmo em seu processo histórico de desenvolvimento. Esses dois blocos também são chamados de *dao jia* (道家) e *dao jiao* (道教) ou daoísmo filosófico e daoísmo religioso.

uma sob o viés filosófico, que encontra a sua fundação no daoísmo clássico⁴, e outra sob o viés religioso⁵, que, para além dos textos clássicos, é influenciada por outros aspectos culturais, políticos e religiosos da Antiguidade chinesa. Essas perspectivas não devem ser compreendidas como duas formas conflitantes de se interpretar o daoísmo, pois, como observa Wu Jyh Cherng (2010, p.31), filosofia, sabedoria e espiritualidade são categorias interdependentes que se conectam a partir de um princípio que unifica tudo aquilo que existe, ou seja, o próprio Dao. Contudo, considerando os objetivos dessa dissertação, foi necessário estabelecer um direcionamento específico em relação à nossa interpretação do *Dao De Jing*. Em nossa leitura do texto de Laozi, iremos destacar aqueles pontos que envolvem o debate filosófico em relação à figura do sábio ou o *shengren*. Isso não significa que estamos desconsiderando os elementos religiosos do daoísmo, mas ressaltamos que esse trabalho não irá enfatizar questões relativas a práticas da alquimia chinesa, exorcismos e outras características do daoísmo que têm como fonte de inspiração o trabalho de Laozi, mas que não são desenvolvidos de maneira mais detalhada no *Dao De Jing*. Da mesma forma, também optamos por delimitar a nossa discussão sobre a filosofia estoica a tópicos específicos que abordam a perspectiva epictetiana do sábio. Essa é a razão para não explorarmos alguns temas que fazem parte do estoicismo, mas que não estão circunscritos no escopo dessa dissertação, como, por exemplo a relação dessa tradição filosófica com as artes divinatórias.

Sendo esse um trabalho de filosofia comparada, é preciso ter prudência na escolha dos tópicos que serão analisados quando tentamos traçar paralelos entre duas escolas de pensamento

⁴ A fase clássica do daoísmo se desenvolveu entre os anos de 700-200 AEC, compreendendo o Período das Primaveras e Outonos e o Período dos Estados Combates, e tem como representantes os seguintes nomes: Laozi, Zhuangzi e Liezi.

⁵ Eva Wong (1997, p.31-37) enumera algumas das condições que favoreceram a transformação do daoísmo em uma religião organizada. Em primeiro lugar, as mudanças no panorama político que resultaram na unificação da China pela dinastia Qin, e sua posterior sucessão pela dinastia Han, foram responsáveis por enfraquecer a influência dos xamãs que atuavam como conselheiros nas cortes dos nobres e as cerimônias religiosas organizadas pelos poderes políticos que existiam antes dessa unificação. Posteriormente, por volta do ano 150 EC, o Imperador Han construiu um santuário e conduziu homenagens para honrar Laozi. Como Wong aponta, existem dois tipos de santuários na cultura chinesa: um para honrar os antepassados e outro para honrar poderes divinos. Assim, considerando que Laozi não era um antepassado do imperador Han, podemos concluir que a sua figura foi elevada de um personagem histórico para uma posição de divindade naquele período da história da China. Por fim, outro evento fundamental para a transformação do daoísmo em uma religião organizada envolve a atuação de Zhang Daoling (张道陵). De acordo com os registros históricos, Zhang Daoling foi um estudante de técnicas que envolviam o aumento da longevidade da vida e tinha poderes tanto de cura como de afastar espíritos maléficos que foram revelados a ele pelo próprio Laozi. A fama de Zhang se espalhou entre várias classes sociais, inclusive a aristocracia chinesa, e ele angariou um secto de seguidores nas regiões do sul da China. Zhang Daoling, então, organizou uma religião centrada em si mesmo e investiu a Laozi o título de Taishang Laojun (太上老君), que significa, literalmente, “O Senhor Celestial do Dao e sua Virtude”. Dessa forma, Zhang Daoling foi o responsável por transformar o daoísmo em uma religião organizada cuja referência divina foi estabelecida a partir da deificação de Laozi e de seus ensinamentos.

tão distintas. Por isso, como indica Marcel Detienne (2008, p.25), uma das primeiras decisões a ser tomada por aqueles que estão dispostos a elaborar um trabalho comparado consiste na escolha de uma categoria temática que não seja nem tão genérica e nem muito específica em relação às culturas ou, em nosso caso, escolas de filosofia que serão alvos desse tipo de estudo. Assim, a escolha do sábio nos parece ser uma alternativa adequada já que esse é um tópico que se encontra presente tanto no texto de Epicteto quanto no texto de Laozi. Contudo, apesar do aparente encontro entre o estoicismo e o daoísmo, reconhecemos que essas propostas filosóficas se desenvolveram a partir de contextos históricos, linguísticos, sociais, religiosos e políticos bem diversos. São esses traços distintivos que demarcaram a identidade daquilo que classificamos como estoicismo e daoísmo e que também estabelecem alguns contrastes irreconciliáveis entre essas duas tradições de pensamento.

Nesse sentido, buscamos evitar a apresentação das filosofias estoica e daoísta a partir de uma perspectiva hierarquizada entre elas. Não se trata, no âmbito dessa dissertação, de tentarmos instituir uma interpretação do daoísmo sob lentes estoicas ou vice-versa, pelo contrário, o nosso objetivo concentra-se em pavimentar caminhos para a realização de uma leitura comparada entre essas duas tradições respeitando suas características mais fundamentais. Com esse intuito, tentamos perceber os pontos de contato entre os textos de Epicteto e de Laozi que, em alguns momentos, se mostrarão mais frágeis do que gostaríamos que eles fossem, mas que, em outras situações, se revelarão mais próximos do que poderíamos supor antes dessa pesquisa.

Cientes disso, é necessário apresentar ao nosso leitor uma justificativa sobre a terminologia utilizada nesse trabalho. Considerando que essa é uma pesquisa de filosofia, então devemos, em primeiro lugar, esclarecer como compreendemos esse conceito já que a noção daquilo que chamamos de filosofia não deteve um significado único ao longo de toda a história do pensamento ocidental. Em nossa dissertação, iremos adotar a concepção de filosofia como um modo de vida, conforme a proposta apresentada pelo filósofo francês Pierre Hadot.

De acordo com Pierre Hadot, a maneira como a filosofia era proposta na Antiguidade estava diretamente conectada a um modo de vida específico a ser experienciado pelo filósofo. Assim, o filosofar envolveria uma espécie de conversão a uma escola de pensamento dotada de um conjunto de doutrinas particulares que abarcaria todos os aspectos da vida do filósofo, como é o caso do estoicismo quando tratamos de Epicteto. Essa forma de conceber a atividade filosófica é, para Hadot, diferente de como encaramos a filosofia profissional, isto é, aquela que

é realizada nas universidades. Para o francês, a abordagem filosófica universitária consiste na análise de problemas técnicos específicos e segmentados por subáreas que não têm como finalidade propor o desenvolvimento da virtude e não está comprometida com o modo de vida daquele que se dedica a essa atividade. Além do mais, ele ainda critica a transformação da filosofia a uma área de conhecimento acessória, submetida ao serviço ora da religião ora da ciência. Por isso, Hadot situa o exercício da filosofia antiga em uma posição oposta àquela realizada pelas universidades. Ele diz:

É necessário reconhecer que há uma oposição radical entre a escola filosófica antiga, que se dirige a cada indivíduo para transformá-lo na totalidade de sua personalidade, e a universidade, que tem por missão conceder diplomas, correspondendo a certo nível de saber objetivável. Evidentemente, a perspectiva hegeliana de uma universidade a serviço do Estado não pode ser generalizada. Mas é necessário reconhecer ainda que só há universidade por iniciativa de uma autoridade superior, quer seja o Estado ou as diversas comunidades religiosas, católicas, luteranas, calvinistas ou anglicanas. A filosofia universitária encontra-se sempre na situação em que se encontra na Idade Média, isto é, é sempre serva, por vezes da teologia, nas universidades nas quais acontece de a Faculdade de Filosofia não passar de uma Faculdade inferior à Faculdade de Teologia; por vezes da ciência; sempre, em todo caso, dos imperativos da organização geral do ensino ou, na era contemporânea, da investigação científica. A escolha de professores, matérias, exames, é sempre submetida a critérios “objetivos”, políticos ou financeiros, com muita frequência, infelizmente, alheios à filosofia.

A isso é necessário acrescentar que a instituição universitária leva a fazer do professor um funcionário cujo ofício consiste, em grande parte, em formar outros funcionários; já não se trata, como na Antiguidade, de formar no ofício de homem, mas formar no ofício de clérigo ou de professor, isto é, de especialista, de teórico, detentor de certo saber, mais ou menos esotérico. Mas esse saber não põe mais em jogo toda a vida, como gostaria a filosofia antiga. (Hadot, 2017, p.364-5)

A abordagem hadotiana, como podemos perceber, apresenta a filosofia como uma disciplina situada dentro da história do pensamento ocidental e que, à primeira vista, parece não ter conexão com o daoísmo ou com qualquer tradição de pensamento chinesa. De fato, aquilo que chamamos hoje de filosofia chinesa antiga refere-se a um conjunto de doutrinas que tratavam de temas políticos, sociais, morais, administrativos, cosmológicos e metafísicos cujo florescimento ocorreu durante dois dos períodos históricos mais importantes da China Antiga, que foram marcados por conflitos e instabilidade política, são eles: o período das Primaveras e Outonos (aproximadamente 722-476 AEC) e o período dos Estados Combatentes (aproximadamente 475-221 AEC). Essas doutrinas foram nomeadas como *As Cem Escolas de Pensamento*⁶, *zhuzi baijia* (诸子百家), sendo o daoísmo uma delas.

⁶ Karyn Lai (2008, p.04) apresenta uma simplificação proposta por Sima Qian em que essas doutrinas são organizadas em seis categorias: 1- *Escola do Yin-Yang*: baseada na crença dos princípios *yin* (feminino) e *yang*

Wing-Tsit Chan (1963, p.04) argumenta que, diferente das escolas filosóficas da Grécia ou da Índia, dedicadas à especulação sobre a Natureza ou à contemplação do espírito, o pensamento chinês floresceu dentro dos gabinetes governamentais, isto é, ele tinha forte ligação com o contexto político de sua época. Assim, seja o daoísmo, o confucionismo ou qualquer outra tradição de pensamento daquele período, a filosofia chinesa tinha como objetivo propor um caminho alternativo ao sistema de crenças vigente para o soberano político e militar de seu tempo.

Em relação aos estudos contemporâneos sobre a filosofia chinesa, Xiaogan Liu (2015, p. 02-05) argumenta que o principal problema a ser considerado quando nos propomos a realizar um trabalho acadêmico sobre esse tema consiste em compreender como ela tem sido discutida nas universidades. Liu destaca as duas abordagens mais comuns quando nos referimos a esse tipo de estudo.

A primeira delas, e mais comum, envolve o esforço na reinterpretação dos textos clássicos chineses sob a luz dos problemas propostos pelas várias correntes de pensamento da filosofia ocidental. Em relação a essa perspectiva, por exemplo, vemos o *Dao De Jing* ou os *Analectos* sendo utilizados como obras de apoio para novas reflexões sobre questões fenomenológicas, existenciais, políticas, psicológicas e metafísicas, só para citar algumas possibilidades. Esse tipo de leitura tem sido criticado por adotar uma visão puramente ocidentalizada e descontextualizada do pensamento chinês.

Como reação a esse enfoque, surge uma segunda abordagem sobre o estudo da filosofia chinesa. Essa nova perspectiva sugere uma interpretação da filosofia chinesa a partir de seus elementos nativos e defende a exclusão, senão de todos, de boa parte das discussões propostas pela filosofia ocidental. Contudo, como explica Liu, esse tipo de abordagem, apesar de contar com uma compreensão textual e histórica mais apurada das construções filosóficas propostas por autores chineses, assume a posição de que o pensamento antigo é irrelevante para o mundo moderno e, por causa disso, tem sido criticado por não produzir, de fato, filosofia.

(masculino) e em sua aplicação cosmológica. 2 - *Escola Ru*: uma tradição voltada para estudos eruditos. O confucionismo se situa nessa categoria. 3 - *Escola Mo*: fundada por Mozi, envolvia uma estreita organização entre militares e artesão de maneira disciplinada. 4- *Escola Ming*: é a Escola dos Nomes. Seus pensadores discutiam a relação entre a linguagem e a realidade. 5 - *Escola Fa*: composta pelos legalistas, enfatizavam a punição como proposta de controle social. 6 - *Escola Dao-De*: seus proponentes propunham debates sobre metafísica, política e sociedade a partir da perspectiva do Caminho, *Dao*, e da Virtude, *De*.

O nosso trabalho tenta se afastar dessas duas perspectivas por algumas razões. Em primeiro lugar, precisamos considerar que a filosofia chinesa foi desenvolvida em um contexto distinto daquele experienciado pelo Ocidente. Transformar qualquer aspecto do pensamento chinês em uma ferramenta acessória para lidar com problemas típicos da filosofia ocidental implicaria em ignorar as características mais singulares daquilo que os filósofos chineses propuseram, e ainda propõe, em suas obras. Em segundo lugar, assumimos que a filosofia chinesa nos apresenta um conjunto de temas que não estão restritos a um período histórico específico. As ideias discutidas por Laozi, Mozi ou Confúcio, por exemplo, podem contribuir na maneira como a filosofia ocidental aborda alguns de seus problemas mais relevantes a partir da introdução de argumentos que não eram antes conhecidos ou considerados no âmbito de suas discussões.

Quando nos referimos à filosofia chinesa, estamos cientes de que o termo ‘filosofia’ traz consigo uma dupla reflexão para o nosso trabalho. Por um lado, devemos considerar que a menção ao termo filosofia é carregada de um complexo conjunto de significados que se manifesta a partir da própria história do pensamento ocidental. Por outro lado, precisamos assumir que alguns temas filosóficos dizem respeito a demandas que ultrapassam barreiras históricas ou culturais e que, por isso, podem ser compartilhados pela humanidade. Quando Epicteto ou Laozi elaboram seus projetos filosóficos, eles parecem preocupados em responder a problemas que são vitais para os seus respectivos períodos históricos, mas que ainda possuem importância nos dias de hoje, como a maneira de lidar com nossos desejos, a nossa relação com a percepção da finitude ou a busca por uma vida tranquila e feliz. Diante disso, percebemos que esses dois filósofos não tratam de questões exclusivas do Ocidente ou do Oriente e sim de demandas humanas que, por isso, podem transitar por diversos contextos históricos, sociais, políticos e culturais.

Nesse trabalho iremos utilizar palavras ou expressões como filosofia e exercícios espirituais para nos referir tanto ao estoicismo quanto ao daoísmo. Mesmo diante das dificuldades semânticas que esses termos carregam consigo, conforme destacamos em parágrafos anteriores, optamos por essa decisão a fim de estabelecer uma padronização quanto ao uso dessas palavras e expressões. Outro motivo que nos leva a adotar essa posição justifica-se pela leitura de textos produzidos por filósofos que têm desenvolvido pesquisas sobre o daoísmo. Nas obras analisadas para a construção dessa dissertação, percebemos que autores, chineses e não chineses, têm adotado a palavra filosofia para se referir às diversas escolas de pensamento que surgiram na China Antiga. Essa constatação tem um significado relevante

para o nosso trabalho, uma vez que tentamos nos manter coerentes com a linguagem estabelecida pelos pesquisadores envolvidos com estudos comparados entre as filosofias antigas produzidas no Ocidente e no Oriente e, também, com aqueles que se dedicam, exclusivamente, à pesquisa em sinologia.

Devemos agora fazer alguns apontamentos sobre a estrutura desse trabalho. Nossa dissertação está dividida em três capítulos. Portanto, o leitor irá se deparar com três movimentos específicos, mas que permanecem coesos com a finalidade desse trabalho, que é apresentar uma análise comparada da figura do sábio a partir das ideias propostas pelo estoicismo de Epicteto e pelo daoísmo de Laozi.

O primeiro capítulo dessa dissertação tem como objetivo apresentar a ideia de filosofia como modo vida a partir da obra de Pierre Hadot e, para isso, concentraremos a nossa leitura em duas obras do filósofo francês: *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* e *O que é a Filosofia Antiga*. Nessa etapa do trabalho iremos analisar como a vida filosófica se relaciona com a busca pela sabedoria como essa perspectiva de se encarar a filosofia pode ser aplicada ao estoicismo e ao daoísmo.

Em seguida, no segundo capítulo, dedicaremos nossos esforços na investigação do sábio como um personagem que representa aquele que alcançou um estado de vida ideal tanto para o estoicismo, quando consideramos a noção de *eudaimonia*, quanto para o daoísmo, quando somos introduzidos à ideia de sublime iluminação. Nesse ponto, iremos dividir esse capítulo em três temas específicos: o primeiro deles será destinado a apresentar o sábio e as suas principais características dentro da perspectiva de Epicteto e de Laozi; enquanto isso, o segundo tema envolverá a discussão sobre como o sábio vive de acordo com a natureza, sendo essa uma questão fundamental tanto para o estoicismo quanto para o daoísmo; já o terceiro tema terá a finalidade de analisar a maneira como o sábio exerce suas ações no mundo a partir de uma reflexão sobre a *prohairesis* e o *wuwei*, dois dos principais conceitos que compõem o pensamento de Epicteto e de Laozi.

No terceiro capítulo dessa dissertação, voltaremos a Pierre Hadot para discutir a sua visão sobre os exercícios espirituais e como ela pode ser aplicada ao pensamento de Epicteto e de Laozi. De acordo com Hadot, os exercícios espirituais constituíam-se como um conjunto de práticas intimamente ligadas à vida filosófica, isto é, as atividades propostas por esses exercícios eram responsáveis por construir o elo entre o aspecto teórico e o prático na vida do

filósofo. Considerando essa perspectiva, seria por meio desses exercícios que a o filósofo poderia almejar a conquista da sabedoria. Diante disso, percebemos que os exercícios espirituais, da maneira como são propostos por Hadot, adquirem uma possibilidade de interpretação que ultrapassa os limites da filosofia ocidental, pois as suas práticas e objetivos encontram semelhanças em tradições de pensamento não ocidentais. No âmbito desse trabalho iremos abordar a prática desses exercícios a partir de três tópicos: a disciplina dos desejos; o papel da atenção e da meditação e a impermanência e desapego. Como veremos ao longo de nosso texto, esses tópicos estão relacionados com o desenvolvimento de algumas das características mais relevantes para a constituição do arquétipo do sábio nos projetos filosóficos de Epicteto e de Laozi.

Por fim, esclarecemos quais serão as traduções utilizadas para a elaboração dessa dissertação. A nossa tradução de referência das *Diatribes* de Epicteto é aquela publicada por Robin Hard (2014). Além disso, ao longo desse trabalho, consultamos também as traduções realizadas por Aldo Dinucci (2020), George Long (1890) e William Abbott Oldfather (1925-8) como textos apoio para a análise das *Diatribes*. Adicionalmente, e com o intuito de enriquecer a nossa compreensão sobre o estoicismo epicteteano, faremos uso também da tradução do grego para o português, realizada por Aldo Dinucci e Alfredo Julien (2012), do *Encheiridion* de Epicteto.

Em relação ao trabalho de Laozi, a tradução do *Dao De Jing* realizada por Chiu Yi Chi (2017), diretamente do mandarim para o português, será a nossa principal fonte de consulta do texto do filósofo chinês. Como obras de apoio, iremos analisar também as traduções apresentadas do Giorgio Sinedino (2016), que incorpora os comentários de Heshang Gong, Rudolf Wagner (2003), que traz os comentários de Wang Bi, e as traduções comentadas de Chung-yuan Chang (2014), Michael Lafargue (1992) e Wing Tsit-Chan (1963).

1 - Filosofia como modo de vida

A ideia de filosofia como modo de vida é uma possibilidade de interpretação da atividade filosófica amplamente defendida nos trabalhos do filósofo francês Pierre Hadot. De acordo com Hadot (2014, p.262), a filosofia antiga, principalmente em seu período helenístico e romano, era compreendida como uma maneira de viver, mas não apenas em um sentido estabelecido por conduta moral particular. Ser um filósofo representava uma forma bem específica de se viver no mundo e a filosofia tinha como intuito a construção de um conjunto de perspectivas com o intuito de estimular a resignificação das crenças mais fundamentais daquele que se dedicava à atividade filosófica, ou seja, para além de um panorama circunscrito unicamente pela vida particular do indivíduo, a filosofia destinava-se também a estabelecer as condições para uma modificação radical no modo como o filósofo concebia a sua interpretação sobre o cosmos e sobre o seu próprio propósito existencial. Diante disso, percebemos a importância do papel da filosofia na Antiguidade, pois estar vinculado a uma ou outra tradição filosófica tinha como resultado a afirmação de um modo de vida distinto cuja filiação traria repercussões sobre temas basilares de uma vida orientada por um pensamento filosófico específico como, por exemplo, a maneira pela qual o filósofo estabelece seus juízos, age em relação aos seus semelhantes ou estabelece a sua compreensão sobre os aspectos mais fundamentais da natureza do cosmos, o que também pode ser expresso como a lógica, a ética e a física, divisão tripartite comum a várias tradições filosóficas greco-romanas.

Nesse debate, como aponta Hadot (2017, p.249), ainda é preciso entender que a filosofia e o discurso filosófico não são sinônimos, mas a representação de duas dimensões complementares dentro de seu projeto de apresentação da filosofia como um modo de vida. Isso ocorre porque a filosofia, sendo ela compreendida como uma maneira de viver bem específica, deve ser fundamentada por um discurso que só adquire sentido quando é expresso pela experiência vivencial do filósofo. Por isso, a relação entre a filosofia e o discurso é, de acordo com o pensamento hadotiano, simultaneamente incomensurável e inseparável.

É incomensurável porque, como explica Hadot (2017, p.250-1), para os antigos um discurso só seria filosófico se ele pudesse transformar para melhor a vida daquele que o adotou. Assim, se filosofar é assumir uma prática de vida, então, o discurso filosófico deve ter a função de estabelecer, no âmbito teórico, as bases para se assumir um modo de vida adequado com as

suas formulações mais fundamentais. Nesse sentido, o que está em jogo não é nem a originalidade ou a opulência do discurso, mas o seu potencial para gerar mudanças positivas na experiência de vida do filósofo. Além disso, a incomensurabilidade entre a filosofia e o discurso filosófico também é apontada por Hadot quando ele considera que a escolha por uma vida filosófica envolve a experiência de estados e disposições interiores que são inefáveis e que, por isso, escapariam de qualquer tentativa de formulação pela via discursiva. Nas palavras do filósofo francês:

O que faz o essencial da vida filosófica, a escolha existencial de um modo de vida, a experiência de certos estados, de certas disposições interiores, escapa totalmente à expressão do discurso filosófico. Isso aparece mais claramente na experiência platônica do amor, talvez mesmo na intuição aristotélica das substâncias simples, e sobretudo na experiência unitiva plotiniana, totalmente indizível em sua especificidade, pois quem fala dela, assim que a experiência é finda, já não se situa no mesmo nível psíquico de quando vivia a experiência. Mas isso é verdade também para a experiência de vida epicurista, estoica ou cínica. A experiência vivida do prazer puro, ou da coerência consigo mesmo e com a Natureza, é de ordem distinta da ordem do discurso que a prescreve ou a descreve do exterior. Essas experiências não são da ordem do discurso ou das proposições. (Hadot, 2017, p.251)

Quanto à inseparabilidade entre a filosofia e do discurso, vemos Hadot (2017, p.252-3) argumentar que a vida filosófica não pode se constituir sem o discurso, ou seja, é por meio do discurso que a filosofia, tomada como um modo de viver, é capaz de se constituir como tal. Para o francês, há três eixos de ligação entre a vida e o discurso filosófico, são eles: um que trata da justificação de um modo de vida específico, outro que envolve o exercício da ação sobre si mesmo e sobre o outro e, por fim, o discurso é encarado, ele mesmo, como uma forma de vida filosófica.

Pode-se considerar a relação entre vida filosófica e discurso filosófico de três maneiras diferentes e por outro lado, estreitamente ligadas. Em primeiro lugar, o discurso justifica a escolha de vida e desenvolve todas as suas implicações: poder-se-ia dizer que é uma espécie de causalidade recíproca; a escolha de vida determina o discurso, e o discurso determina a escolha de vida justificando-a teoricamente. Em segundo lugar, para poder viver filosoficamente, é necessário exercer uma ação sobre si mesmo e sobre os outros, e o discurso filosófico, se é realmente a expressão de uma opção existencial, é, nesta perspectiva, um meio indispensável. Enfim, o discurso filosófico é mesmo uma das formas de exercício do modo de vida filosófico, sob a forma do diálogo com outrem ou consigo mesmo. (Hadot, 2017, p.252-3)

Vemos então que o discurso assegura os critérios para que o filósofo possa estruturar a sua práxis existencial. Essa integração entre a teoria e a prática, como aponta Hadot (2014, p.22) é um dos traços característicos das escolas filosóficas na Antiguidade. Diante disso, devemos nos perguntar agora sobre como o elemento teórico se materializa em um conjunto de práticas a serem incorporadas na vida do filósofo. Para responder a esse questionamento, o filósofo

francês nos apresenta um conceito que ele chama de exercícios espirituais. Em sua visão, esses exercícios constituem um componente indispensável a ser considerado por quem se dedica ao estudo da filosofia antiga, pois são, precisamente, esses exercícios que estabelecem o elo entre a teoria do discurso filosófico e a efetiva prática daquilo que é expresso discursivamente na vida do filósofo.

Para Hadot, os exercícios espirituais são definidos como um conjunto de técnicas que permitiriam aos seus praticantes o desenvolvimento de uma compreensão de mundo diferente daqueles que não se dedicam à filosofia. Essa nova cosmovisão geralmente se revelava pela inclinação do filósofo para o desinteresse por assuntos relativos à busca por status social, prestígio político ou bens materiais, por exemplo, e pela crescente relevância dada ao esforço para alinhar os aspectos mais importantes de sua vida junto a aquilo que ele acredita ser a ordem natural do cosmos, ou seja, o filósofo, por meio da prática dos exercícios espirituais, conduz a sua vida de modo que ela possa estar sempre de acordo com a natureza. O empenho dedicado a esse objetivo é a força que impulsiona os exercícios espirituais, que se estruturam por meio de práticas que estimulam a percepção da impermanência dos fenômenos da natureza, a moderação dos desejos, o incentivo ao desapego e asseguram ao filósofo novas formas de lidar com situações responsáveis por perturbar a tranquilidade mental e emocional dos seres humanos, como as paixões desmedidas.

Assim, é a partir da experiência proporcionada por esses exercícios que o filósofo estabelece uma relação espiritual com o cosmos em toda a sua completude. Nesse ponto, o filósofo não compreende mais o mundo como um conjunto de entidades fragmentadas, pelo contrário, ao se reconciliar com a natureza, ele percebe o cosmos de maneira unívoca, isto é, ao observar a relação entre tudo aquilo que existe, o filósofo coloca diante de si a possibilidade de reestruturar a sua própria existência de uma maneira que ela coincida com as determinações do princípio criador do cosmos.

O reestabelecimento da conexão entre o humano e a natureza, entre a criatura e o princípio criador, é a definição de sabedoria apresentada por diversas escolas filosóficas da Antiguidade e o sábio é a figura que simboliza essa conquista, ainda que ele seja, muitas vezes, representado apenas como um modelo ideal para aqueles que se dedicam à filosofia.

A sabedoria é considerada em toda a Antiguidade um modo de ser, um estado no qual o homem é de maneira radicalmente diferente dos outros homens, no qual é uma espécie de super-homem. Se a filosofia é a atividade pela qual o filósofo prepara-se para a sabedoria, esse exercício consistira necessariamente não só em falar e em

discorrer de certa maneira, mas em ser, agir e ver o mundo de certa maneira. Se a filosofia não é somente um discurso, mas uma escolha de vida, uma opção existencial e um exercício vivido, é porque ela é desejo de sabedoria. (Hadot, 2017, p.313)

Ser um sábio significa viver em pleno acordo com a natureza e isso implica em ser dotado de um estado mental sereno, em estar livre de paixões desmedidas e em alcançar uma condição de felicidade plena. Nesse sentido, a filosofia efetiva-se como uma verdadeira arte da vida, um caminho cujo objetivo encontra-se na superação da relação cindida entre o ser humano e a natureza, uma vez que é apenas a partir dessa reconciliação que a verdadeira liberdade, tranquilidade e felicidade podem ser conquistadas.

1.1 – O estoicismo e o daoísmo como propostas filosóficas para a vida

Dentre as escolas filosóficas helenísticas, o estoicismo foi aquela que melhor representou a ideia de filosofia como uma arte da vida e, por isso, o enfoque de seus ensinamentos estava voltado mais para a avaliação das ações concretas de seus seguidores do que para a análise de problemas puramente teóricos (Hadot, 2014, p.22). Nesse sentido, como nota Sellars (2010, p.27), Epicteto permanece consistente com a ortodoxia estoica, já que ele também entende que a teoria deve ser subordinada à prática filosófica, ou seja, dentro do pensamento epicteteano, de nada vale o conhecimento teórico se ele não puder ser expresso na vida prática do filósofo, logo, é pelo exercício diário da ação que a teoria se justifica e não o contrário.

Para Epicteto, a filosofia como prática de vida é de tal importância que ele afirma que o estoico não deve nem mesmo buscar ensinar aquilo que acabara de aprender no âmbito teórico, pois, antes disso, é necessário que possamos refletir sobre um determinado tema filosófico de forma que ele possa provocar efetivamente resultados em nossa capacidade diretriz. Isso significa que apenas o domínio teórico de uma doutrina filosófica de nada tem serventia para o estoicismo, já que o projeto epicteteano constitui-se como uma filosofia que não se restringe a ser apenas pensada, mas que deve ser plenamente vivenciada. Sobre isso, o filósofo grego diz:

[1] Aqueles que tomaram os princípios crus e sem qualquer curativo querem imediatamente vomitá-los novamente, assim como pessoas com estômagos fracos trazem sua comida. [2] Digeri-los primeiro, e então você não os vomitará dessa maneira. Caso contrário, eles realmente se tornam nada mais do que vômito, coisas sujas que não são próprias para comer. [3] Mas depois de digeri-los, mostre-nos alguma mudança resultante em seu centro de governo, assim como os atletas mostram em seus ombros os resultados de seus exercícios e dieta, e aqueles que se tornaram

artesãos experientes podem mostrar os resultados do que aprenderam. [4] Um construtor não se apresenta e diz: ‘Ouça-me enquanto faço um discurso sobre a arte do construtor’, mas ele adquire um contrato para construir uma casa e mostra através da construção que ele domina a arte. (Epicteto, *Diss.* 3.21.1-4)

De acordo com Sellars (2003), em seu livro *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, a vocação da filosofia estoica para a sua aplicação como uma arte da vida pode ser remontada até o pensamento socrático. De fato, como aponta Sellars (2003, p.59), os estoicos estabeleceram a genealogia para a sua tradição de pensamento sob a seguinte estrutura: Sócrates – Antístenes – Diógenes – Crates – Zenão.

A influência socrática também é percebida na obra de Epicteto quando ele busca delinear os atributos adequados para definir o modo correto para se viver. Para Anthony Long (2022, p.68), os estoicos, inclusive Epicteto, consideravam a vida de Sócrates como um modelo de sabedoria prática que condizia com os princípios do estoicismo, principalmente pelas demonstrações de autocontrole do filósofo grego diante de situações de estresse tanto físico quanto emocional. No desenvolvimento do pensamento epicteteano, Sócrates e Diógenes, são, como veremos no decorrer desse trabalho, os exemplos mais próximos daquele que Epicteto considera um sábio e, portanto, a vida desses dois filósofos exerce um papel fundamental na construção de sua percepção da filosofia como uma arte da vida.

[35] Que papel eu poderia, de fato, desempenhar nesse empreendimento em que Sócrates desempenhou tal papel, morrer como morreu e viver como viveu? E em que Diógenes desempenhou tal papel?” [36] Você pode imaginar qualquer um deles chorando ou ficando irritado porque ele não vai mais ver alguém ou porque ele não vai mais morar em Atenas ou Corinto, mas em Susa, talvez, ou Ecbátana? [37] Se ele é livre para deixar o banquete quando quiser e abandonar o jogo, tal homem lamentará enquanto ele permanecer? Ele não vai ficar como se faz em um jogo, apenas enquanto continuar a diverti-lo? [38] Tal homem certamente poderia enfrentar o exílio permanente, ou a morte, se fosse condenado a isso. (Epicteto, *Diss.* 2.16.35-38)

Se, para Epicteto, a sabedoria é a condição para o alcance da felicidade e se essa condição só pode ser concretizada a partir do desenvolvimento de certos atributos que levam à uma vida virtuosa, então, o papel da filosofia consiste, exatamente, em garantir o progresso do filósofo em direção a essa finalidade. Mas o que caracteriza a noção epicteteana de progresso na filosofia?

Para responder a essa pergunta iremos analisar a diatribe 1.4. Nela, Epicteto nos diz que o progresso na filosofia pode ser observado pela maneira como o filósofo passa a lidar com os seus desejos e suas aversões. É a liberdade gerada pelo desapego às paixões que assegura que o filósofo não se sinta frustrado pelos desejos não alcançados ou que ele seja perturbado por

aquilo que tem a intenção de evitar. Logo, os seguidores do estoicismo não só buscam tentar garantir as condições para a concretização daquilo que é desejado como também se comprometem a evitar o sentimento de aversão por tudo aquilo que está para além de sua capacidade de escolha, já que as circunstâncias que determinam esses eventos são incontrolláveis. Diante disso, percebemos que as ideias de progresso filosófico e virtude são coincidentes sob o ponto de vista do estoicismo epicteteano. Isso significa que se a virtude diz respeito à realização de um estado de serenidade, liberdade e felicidade e se o progresso na filosofia envolve também a conquista desses estados, então, progredir na atividade filosófica é avançar rumo a uma existência virtuosa. Nas palavras de Epicteto:

[1] Aquele que progride, tendo aprendido dos filósofos que o desejo é pelas coisas boas e que a repulsa é em relação às más, tendo aprendido também que o curso sereno de vida e a ausência de sofrimento na mente não advêm de outro modo ao ser humano senão não falhando no desejo e não se deparando com o objeto da repulsa, remove de si mesmo por completo o desejo, e o defere, e faz uso da repulsa somente em relação às coisas passíveis de escolha. [2] Já que sabe que, se repudiar alguma das que não são passíveis de escolha, um dia se deparará com algum objeto de sua repulsa e será desafortunado. [3] Mas se a própria virtude é a promessa de produzir felicidade, ausência de sofrimento na mente, curso sereno de vida, também o progresso em direção à virtude é indubitavelmente o progresso em direção a cada uma dessas coisas. [4] Pois para onde quer que a realização completa de algo conduza, para aí tende o progresso. (Epicteto, *Diss.* 1.4.1-4)

Epicteto, ao estabelecer a ideia de que a conquista da sabedoria se dá de maneira gradual, determina os contornos de uma filosofia que pode ser concebida como modelo de vida cujo objetivo está no treinamento constante para que os seus seguidores possam se aprimorar dia após dia. Essa maneira de perceber o ofício do filósofo fica evidente em vários momentos das *Diatribes*, como, por exemplo, em *Diss.* 2.9.14-13-4, quando Epicteto diz que a filosofia deve ser compreendida como um exercício de treinamento ininterrupto aplicado à vida prática do filósofo, já que, considerando que o ser humano é capaz de atuar até mesmo contrariamente ao que ele admite no campo teórico, apenas o reforço diário por meio da atividade prática é capaz de consolidar os fundamentos teóricos do estoicismo.

A importância que Epicteto destina à questão do treinamento torna esse tema indispensável para a sua filosofia. Em *Diss.* 3.12.6-8, no discurso em intitulado “sobre o treinamento⁷”, Epicteto aponta para a necessidade de se criar hábitos positivos, por meio da repetição, a fim de criar um padrão de comportamento condizente com o pensamento estoico. Nesse sentido, o treinamento do filósofo deveria consistir em se concentrar nas atividades que

⁷ περὶ ἀσκήσεως.

envolvem seus desejos e aversões, na sua motivação para agir corretamente e na sua capacidade de dar assentimento às impressões para que a *prohairesis* do estoico esteja sempre de acordo com a natureza ao discernir aquilo que pertence ou não ao seu escopo. O treinamento é elo entre a dimensão teórica e a experiência prática preconizada pela filosofia estoica. Se, como vemos em *Diss.* 1.26.3, o filósofo deve começar o seu treino a partir da teoria, isso parecer ocorrer apenas para que ele tenha meios para fundamentar as suas ações em sua própria vida.

Por isso, no trajeto em busca da sabedoria, o filósofo deve entender que é por meio de sua experiência de vida que o treinamento filosófico se constrói e, por isso, ele deve estar sempre atento aos aspectos teóricos da doutrina estoica de modo que as suas ações, guiadas pelos princípios estabelecidos no discurso filosófico, possam ser conduzidas de forma que a sua capacidade de escolha esteja sempre alinhada de maneira harmônica com a natureza. Epicteto diz:

[18] Onde, então, está o progresso? Se algum de vós, ao afastar-se das coisas exteriores, voltou-se sobre a sua capacidade de escolha, aperfeiçoando-a e exercitando-a, de modo a torná-la harmoniosa à natureza, elevada, livre, desimpedida, desembaraçada, leal, digna; [19] e aprendeu que não é possível ser leal e livre quem deseja ou evita as coisas que não estão sob seu encargo, mas é necessário modificar-se e vagar junto com elas, bem como sujeitar-se aos que podem provê-las ou impedir o acesso a elas. [20] E então, na alvorada, ao acordar, vela e guarda o que aprendeu, banha-se como ser humano leal, come como ser humano digno e, do mesmo modo, sempre, sobre o que quer que ocorra, exercita os princípios filosóficos, como o corredor exercita o que é relativo à corrida e o cantor exercita o que é relativo ao canto: [21] esse é quem verdadeiramente progride, esse é quem não viajou ao acaso. (Epicteto, *Diss.* 1.4.18-22)

Se, como já falamos anteriormente, o estoicismo é uma das escolas filosóficas que tem, com uma das suas principais características, o objetivo de propor um modo de vida para os seus seguidores, então, vemos aqui que Epicteto permanece fiel a esse traço. A versão do estoicismo proposta por Epicteto é a de uma arte da vida cujo maior atributo consiste não em discutir problemas filosóficos pelo mero prazer da aplicação de técnicas retóricas, pelo contrário, o destaque do pensamento epicteteano está na urgência delineada por ele para que apliquemos em nossas vidas um bálsamo capaz de nos aliviar do medo, da inquietude e do sofrimento causados pela ignorância. Esse bálsamo é, precisamente, a filosofia que, para Epicteto, é o caminho adequado para a conquista de uma vida serena, livre e feliz.

Quando nos voltamos para o estudo do daoísmo, percebemos que, apesar de se tratar de uma tradição de pensamento oriental, é possível encontrar paralelos com o estoicismo quando tentamos compreender a proposta de Laozi dentro da perspectiva hadotiana de filosofia como

modo de vida. Isso ocorre porque o *Dao De Jing* é um texto que é conduzido a partir de três pilares: o primeiro envolve a definição do princípio transcendente que é responsável por criar e organizar o universo, chamado de Dao (道), em seguida, no segundo pilar, vemos a maneira como o Dao se manifesta no mundo por meio de sua Virtude, representada pelo ideograma De (德), e, por fim, o terceiro pilar dessa obra consiste em estabelecer a distinção entre as ações humanas que estão em harmonia ou em desacordo com o Dao.

Diante disso, percebemos que a filosofia daoísta assume uma disposição notadamente prática, uma vez que ela está inclinada mais para a maneira como o seguidor dessa doutrina aplica os ensinamentos em sua vida cotidiana, buscando sempre a sintonia de seus atos com o Dao, ao invés de se dedicar a discutir problemas teóricos que estão desconectados com o seu modo de agir. Essa orientação prática do pensamento de Laozi já é demarcada logo no primeiro capítulo do *Dao De Jing* quando ele define que o Dao é o mistério dos mistérios ou quando ele estabelece que o Dao Constante não pode ser nomeado. Essa posição é interpretada, dentro do escopo dessa tradição, como a impossibilidade de se conhecer o Dao apenas no âmbito teórico, sendo necessário, portanto, vivenciá-lo em cada momento de nossa existência. Por isso, Laozi diz no capítulo 70:

Minhas palavras são bem fáceis de conhecer e praticar,
mas ninguém é capaz de conhecê-las e praticá-las.

Palavras ancestrais! Nobres ações! (Laozi, 2017, 169)

No trecho acima podemos destacar dois pontos: o primeiro trata da crítica de Laozi à incapacidade dos eruditos, provavelmente confucianos⁸, em compreender os seus ensinamentos, apesar de suas palavras serem simples de compreender e fáceis de serem colocados em prática, como o próprio fundador do daoísmo declara. Isso nos leva ao segundo ponto, em que Laozi pontua que aquilo que ele ensina não deve ser apenas conhecido, mas colocado em prática.

De fato, podemos perceber que ao longo do *Dao De Jing* todos os temas apresentados envolvem a ação humana no mundo. Mesmo quando Laozi trata de questões mais abstratas, como a transcendência do Dao ou a incapacidade de compreendermos os seus aspectos mais misteriosos, isso só ocorre porque o filósofo chinês encontra alguma aplicação para a ação

⁸ O confucionismo é notadamente conhecido pela valorização da erudição.

humana, já que a finalidade de sua obra é apresentar ao seu leitor um caminho viável para que possamos viver em harmonia com a natureza, isto é, de acordo com a naturalidade do Dao.

Wu Jyh Cherng nos diz em seu livro *Iniciação ao Taoísmo* que a prática do daoísmo é um caminho espiritual que deve ser vivenciado a cada momento de nossas vidas, ou seja, os ensinamentos dessa tradição não devem ser interpretados de maneira que os seus adeptos só possam praticá-los sob condições específicas. Nas palavras de Cherng:

Não encare os ensinamentos espirituais como algo sublime, como algo para ser colocado em cima de um altar ou de um pedestal, distante, longínquo e inatingível. Muito pelo contrário, a espiritualidade, o caminho espiritual, deveria ser vivida nas pequenas coisas, no dia-a-dia, na hora de cuidar dos filhos, de fazer comprar, de lidar com seus subordinados ou com o seu superior, na hora de comprar sapatos...a cada instante da vida. Viver o Tao é aplicar seus ensinamentos e sabedoria no dia-a-dia. (Cherng, 2010, p.22)

A proposta filosófica de Laozi, como veremos no decorrer dessa dissertação, gira em torno da figura do sábio, chamado por ele de *shengren* (圣人). Esse personagem desempenha o papel do mediador responsável por resgatar um conhecimento ancestral e reestabelecer a conexão da humanidade com o Dao. Nesse sentido, o sábio é ao mesmo tempo um guia, porque incorpora a naturalidade do Dao e serve de exemplo para o mundo, como também é um conciliador, pois, agindo de acordo com a naturalidade do Dao, ele é capaz de respeitar a todos e viver em harmonia com a humanidade apesar de suas inúmeras diferenças. Por isso, Laozi diz, no capítulo 49, o seguinte:

O Sábio não tem coração vulgar.
Seu coração é o coração de todos.

Sou bondoso com o bondoso
e também com o não bondoso.
Assim é a virtude da bondade.

Confio nos confiáveis
e também nos não confiáveis.
Assim é a virtude da confiança.

O Sábio age no mundo com moderação
e concilia todos os corações.

Com olhos e ouvidos,

todas as pessoas atentamente o observam,
enquanto ele as considera como suas crianças. (Laozi, 2017, p.123)

Como vemos no trecho acima, o sábio exibe a sua virtude ao não se retirar do mundo, ao invés disso, ele integra e participa ativamente do meio em que vive com o intuito de conciliar todos os corações e extinguir os conflitos agindo com moderação. Em outras palavras, o sábio, por estar em harmonia com o Dao, estabelece um modo de vida em que ele não é tomado por desejos desmedidos e, pela via do equilíbrio e da moderação, pode compreender e equalizar as diferenças humanas de modo que os conflitos sejam dissipados naturalmente.

Assim, percebemos que, tal como o estoicismo epictetano, o pensamento de Laozi aproxima-se daquilo que Pierre Hadot chama de filosofia como modo de vida. A proposta do filósofo chinês não se estrutura como uma filosofia puramente teórica, pelo contrário, Laozi concebe os seus ensinamentos tendo em vista a obtenção da sabedoria e esse objetivo só pode ser alcançado ao incorporar os elementos teóricos do daoísmo a uma prática de vida. De acordo com o Laozi, assim como o Dao não pode ser definido conceitualmente⁹, a sua concepção de sabedoria também compartilha dessa característica já que, para o filósofo chinês, o sábio não é aquele que domina intelectualmente os preceitos do daoísmo, mas sim aquele que efetivamente os vivencia em seu cotidiano.

2 – O sábio

O sábio é uma categoria fundamental para se entender tanto a filosofia estoica quanto a filosofia daoísta. Esse personagem representa não só a concretização de uma vida pautada pela excelência moral como indica também o objetivo que serve como fio condutor para o pensamento de Epicteto e de Laozi. Nesse sentido, ser um sábio não é uma mera questão teórica, mas representa a necessidade de se dedicar ao progresso constante em direção a esse fim. Diante disso, daoísmo e estoicismo, Laozi e Epicteto, constantemente remetem os seus ensinamentos

⁹ Devemos lembrar do capítulo 01 do *Dao De Jing* cuja primeira frase é a seguinte: “O Dao que pode ser nomeado não é o Dao Constante.”

a esse personagem e colocam-no como exemplo para aqueles que se dispõem a seguir uma dessas duas propostas filosóficas.

Compreender o papel do sábio no estoicismo e no daoísmo envolve também o exercício prático por trás do arcabouço teórico dessas duas escolas de pensamentos. Assim, independente de considerarmos esse personagem como um modelo ideal ou como um estado de existência plenamente possível de ser alcançado, entendemos que o papel desempenhado pelo sábio é um convite para a reflexão sobre a filosofia a partir da perspectiva hadotiana. Essa abordagem justifica-se porque a sabedoria, nas concepções estoica e daoísta, só se concretiza pela união do discurso com a prática diária dos aspectos teóricos de ambas as filosofias, momento em que o filósofo estoico ou daoísta experimenta uma melhoria qualitativa em seu modo de viver por suas ações estarem em harmonia com a natureza.

Nesse capítulo dedicaremos nossos esforços para entender que papel o sábio, e a sua concepção de sabedoria, desempenha nas obras de Epicteto e de Laozi, analisando quais são as características constitutivas desse personagem. Para isso, iniciaremos a nossa exposição apresentando o sábio sob o ponto de vista do estoicismo e do daoísmo. Em seguida, iremos explorar a relação dessa figura com a ideia do viver de acordo com a natureza, sendo essa uma noção presente nos textos de ambos os pensadores. Vamos também nos deter sobre a discussão de dois conceitos essenciais para esses dois filósofos, são eles: *prohairesis* e *wuwei* (无为).

2.1. O Sábio Estoico

Ludwig Eldestein (2000, p. 01-02), em seu livro *The Meaning of Stoicism*, nos diz que o problema mais fundamental da filosofia grega antiga diz respeito ao alcance do maior bem em vida, a felicidade (*eudaimonia*). Se tomarmos isso como verdade, então, o estoicismo também é movido pela tentativa de fundamentar um caminho para a conquista desse estado de felicidade, ainda que a noção de *eudaimonia* possa encontrar características diversas entre uma escola filosófica ou outra. Para Eldestein, a meta de vida proposta pelos estoicos coincide com a própria vida virtuosa, isto é, o verdadeiro bem é o bem moral e a conquista desse estado é representada por uma atitude interior caracterizada pela liberdade das paixões (*apatheia*). É nesse contexto que devemos interpretar o trabalho de Epicteto.

A liberdade das paixões¹⁰ é, para A. A. Long (2007, p.27) um dos conceitos mais fundamentais para o pensamento epictetano. Ela, na interpretação de Long, não tem relação com a noção contemporânea de liberdade política ou social e estaria ligada a uma perspectiva atitudinal ou psicológica. Long diz o seguinte:

A liberdade que interessa a Epicteto é inteiramente psicológica e atitudinal. É a liberdade de ser constrangido ou impedido por qualquer circunstância externa ou reação emocional. Ele diagnostica a infelicidade como subserviência a pessoas, acontecimentos, valores e condições corporais, que envolvem o sujeito individual na renúncia à autonomia e tornando-se vítima de emoções debilitantes. Felicidade, por outro lado, é desimpedimento, fazer e experimentar apenas o que você quer fazer e experimentar, serenidade, ausência de qualquer sensação de que as coisas podem ser melhores para você do que você acha que são. Essa liberdade, propõe Epicteto, está disponível para todos os seres humanos que estão dispostos a compreender certos fatos sobre a natureza e sua própria identidade e cultivar um caráter e uma perspectiva correspondentes. (Long, 2007, p. 27)

Essa interpretação parece estar em acordo com o que Epicteto nos diz em vários momentos nas *Diatribes*. Em *Diss.* 1.4.18-19, por exemplo, o filósofo grego compreende o progresso na filosofia como uma disposição, daquele que exerce a atividade filosófica, para se afastar daquilo que lhe é externo a fim de se concentrar no aprimoramento de sua *prohairesis*¹¹. Epicteto entende que é pelo desenvolvimento perfeito de sua *prohairesis*, de forma que ela esteja sempre de acordo com a natureza, é que poderemos exercer nossas escolhas com mais liberdade e, a partir daí, não estaremos sujeitos, ou pelo menos diminuiremos, os impactos das mudanças que não dependem de nós e, por isso, nos tornamos capazes de desenvolver um estado de serenidade mental que, por consequência, culmina na conquista da felicidade.

Em *Diss.* 2.16.47, encontramos outro exemplo da importância da ideia de felicidade para Epicteto quando ele estabelece que esse objetivo só pode ser alcançado quando direcionamos nossos esforços para compreender aquilo que depende de nós e paramos de buscar tudo aquilo que está para além de nossa capacidade de escolha.

Vemos, então, que a definição de felicidade, a sua relação com um estado tranquilidade mental, a preocupação com a nossa capacidade de escolha e a atitude em relação àquilo que depende ou não do filósofo são alguns dos temas que irão se repetir ao longo de todo o

¹⁰ *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).

¹¹ *Prohairesis*: refiro-me a esse conceito também como volição, poder de escolha ou capacidade de escolha.

pensamento de Epicteto e formam o fio condutor que define as características daquele que ele considera um sábio.

A idealização do sábio não é uma inovação de Epicteto. John Sellars (2010, p.36) diz que a busca por esse estado ideal é um assunto central para o pensamento estoico. Sendo essa uma tradição filosófica que assume o papel de ser uma arte da vida, o estoicismo tem como metas transformar o modo como seus seguidores concedem significado às suas experiências e pavimentar o caminho rumo à conquista da sabedoria.

De acordo com William O. Stephens (2007, p.114-15), Epicteto vê na figura do sábio uma ideia prescritiva, isto é, um exemplo de pessoa em estado perfeito, estado esse que todos nós devemos buscar alcançar, pois ele é a imagem que representa a finalidade da própria filosofia. Na visão de Epicteto, em *Diss.* 3.6.7, só o sábio é livre, porque ele harmoniza o exercício de sua escolha com a vontade divina e age de acordo com a natureza, sendo essa uma consequência de seu progresso moral. Por isso, o sábio é considerado invencível e não pode ser frustrado, perturbado ou constrangido por nada, a não ser por sua própria capacidade de escolha.

A versão estoica do sábio, em seu estado de perfeição e infalibilidade, pode gerar dúvidas em relação à sua atuação no mundo. Se o modo de vida do sábio constitui-se em uma atitude interna que implica a indiferença para tudo aquilo que lhe é externo, então, seria a ausência de perturbação na alma estoica, representada pelo conceito de *apatheia*, uma razão para que o sábio deixe de assumir seu papel social ou adote práticas ascéticas? Epicteto nos responderia que não.

A justificativa para essa resposta encontra-se nas *Diatribes* quando vemos Epicteto apresentar em *Diss.* 1.4.11 e, novamente, em *Diss.* 3.2.1, a famosa divisão tripartite da filosofia estoica, sendo o primeiro tópico aquele que diz respeito aos desejos (*orexis*), o segundo envolvendo o impulso (*horme*) e o terceiro tratando do assentimento (*synkatathesis*). Desses três tópicos, o mais urgente a ser trabalhado seria aquele relativo aos desejos, pelo qual aprendemos a não falhar no que concerne àquilo que nós desejamos. Em seguida, devemos nos dedicar à prática que trata dos impulsos, que engloba a maneira como agimos, a liberdade das paixões e como lidamos com nossas relações sociais. Por fim, temos o tópico do assentimento, que corresponde ao exame das impressões para que possamos fazer os juízos corretos delas (Dinucci e Rudolph, 2021, p.36).

Ao pensar no papel social do sábio, devemos levar em conta, principalmente, o segundo tópico da filosofia epicteteana. A disciplina do impulso rege o comportamento ético do filósofo estoico, que é caracterizado pelo desenvolvido do senso de união com todo o cosmos, como veremos adiante ao discutir o conceito da *oikeiosis*¹². Assim, os seguidores da filosofia estoica não procuram se distanciar da sociedade, pelo contrário, eles assumiam seus papéis sociais ao compreenderem a importância de suas ações em um mundo onde tudo o que existe está interligado.

Nas *Diatribes* é possível encontrar algumas orientações propostas por Epicteto sobre como o sábio deve viver na sociedade. Em *Diss.* 2.10.7-11, por exemplo, Epicteto nos diz que devemos acolher os mais variados papéis sociais que se colocam diante de nós, 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 devemos desempenhar de forma adequada os nossos papéis quando tratamos das relações sociais que nos dizem respeito. Contudo, apesar de não abdicar de suas funções sociais, o filósofo estoico deve ter cautela nessas situações. Epicteto diz:

[1] Aquele que se associa regularmente com certas pessoas, para conversar, ou para festas, ou simplesmente por sociabilidade, está fadado a se assemelhar a elas ou a convertê-las ao seu próprio modo de vida. [2] Pois, se você colocar uma brasa morta ao lado de uma brasa viva, ou a primeira extinguirá a segunda, ou esta acenderá a primeira. [3] Visto que o risco é tão grande, devemos ser cautelosos ao entrar em tais relações com os leigos, lembrando que é impossível se esfregar em alguém coberto de fuligem sem se sujar. (Epicteto, *Diss.* 4.12.16-17)

Já sobre o ascetismo, encontramos em *Diss.* 3.12.1-4, passagem que discute treinamento filosófico, a recomendação de Epicteto para que o filósofo não perca seu tempo dedicando-se a práticas extraordinárias ou que não pareçam ser naturais, como abraçar estátuas ou escalar palmeiras¹³. O dever daquele que segue o estoicismo consiste em garantir que a sua vida transcorra sem sofrer qualquer dificuldade ou impedimento causado pelos seus desejos ou aversões.

¹² O conceito de *oikeiosis* no estoicismo será apresentado de forma mais detalhada no capítulo 2.3.1 dessa dissertação.

¹³ 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 se refere a 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.

Diante disso, devemos entender que o sábio estoico nem se mortifica nem se coloca em uma posição alheia aos seus deveres sociais. A busca pelo aperfeiçoamento não tem o objetivo de torná-lo imune à morte, doenças ou demais eventos externos que impactem em sua vida, como a escravidão ou a desonra pública, por exemplo. Para Epicteto, o sábio é perfeito porque age de acordo com a natureza, ou seja, seguindo os desígnios de uma razão divina, e aproximar-se desse objetivo envolve o exercício de nossa vontade, que é porção divina constitutiva do ser humano concedida pelo próprio Zeus (*Diss.* 1.1.12). Eldestein (2000, p.09) entende o sábio como uma figura análoga ao próprio Deus, devido ao domínio de seus desejos proporcionado pelo exercício perfeito de sua capacidade de escolha no uso correto de suas impressões¹⁴. A diferença entre o sábio e a divindade é demarcada pelo fato de que o primeiro exerce o bem em uma amplitude bem menor em comparação com o Deus estoico. A leitura de Eldestein coaduna com Epicteto em *Diss.* 1.3, quando o filósofo grego está discutindo sobre a origem dos seres humanos e a possibilidade de nos inclinarmos para a nossa parte divina. Epicteto diz:

(3) Mas, na verdade, não fazemos isso, visto que estes dois elementos foram misturados em nossa gênese: o corpo, em comum com os animais; e a razão, isto é, o pensamento, em comum com os Deuses. Uns se inclinam para o primeiro parentesco, que é desafortunado e mortal. Outros poucos, para o divino e bem-aventurado. (4) Com efeito, já que é necessário que todo e qualquer um use cada coisa segundo o que supõe sobre ela, aqueles poucos que pensam ter nascido tanto para a confiabilidade e para a dignidade quanto para a firmeza no uso das representações nada sórdido ou abjeto supõem sobre si mesmos. A maioria pensa o contrário: (5) “O que sou? Um diminuto e miserável ser humano, (6) um desgraçado pedaço de carne”. A carne é desgraçada, mas tu possuis também algo melhor que ela. Por que abandonas o melhor e te agarras à carne? (Epicteto, *Diss.* 1.3.3-6)

Stephens expressa a ideia do modo de vida do sábio estoico da seguinte forma:

Querer ser um estoico é estar insatisfeito com as próprias fraquezas humanas e querer ser sobre-humano. Esforçar-se para ser um estoico é trabalhar na autodeificação. No entanto, o desejo de ser sobre-humano pode ser facilmente interpretado como um sinal indelicado de misantropia. Epicteto, no entanto, vê a insatisfação com as falhas humanas dos outros e com a organização do mundo como a causa da raiva e da busca de falhas. A satisfação harmoniosa com o mundo como ele é, por outro lado, é o que Epicteto vê como o meio de libertação do descontentamento e da culpa mesquinha. O verdadeiro estoico tem um caráter invencível e um espírito incansável, não um corpo imune à degeneração e à morte. (Stephens, 2007, p.115)

Nesse ponto devemos nos perguntar sobre a realidade da existência do sábio no estoicismo. Seria essa condição possível de ser alcançada ou o sábio é apenas um modelo ideal,

¹⁴ *Phantasia*: apesar de não haver um consenso sobre a tradução desse conceito, ele pode ser designado como impressão, representação ou aparência. Nesse trabalho vamos usar o termo impressão. A impressão é uma modificação em nossa capacidade racional sob a qual damos nosso assentimento. Nos animais racionais, dar assentimento a uma impressão envolve a aceitação de uma opinião sobre essa determinada impressão (Dinucci, 2018, p.44-6). Epicteto diz em *Diss.* 3.3.1 que o papel da pessoa boa e virtuosa é lidar com as impressões de acordo com a natureza.

uma motivação para aqueles que escolhem o estoicismo como um modo de vida? Se esse estado de perfeição é possível de ser conquistado, então, deveríamos ter exemplos para serem seguidos, mas se o status de sábio for um objetivo inalcançável, então, por qual motivo o estoicismo se sustentaria ainda como uma proposta de filosofia que tenta ser uma arte da vida? Esses questionamentos foram discutidos ao longo de todo o desenvolvimento do pensamento estoico e com Epicteto não seria diferente.

As características definidoras daquele que é um sábio para o estoicismo tornam a realização desse estado um evento raro ou até mesmo impossível de ser alcançado. As exigências de um modelo de ser humano perfeito, infalível e quase divino não escaparam das críticas dos adversários do estoicismo. René Brouwer (2014) discute essa questão em seu livro intitulado *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. O trabalho Brouwer, apesar de não ter tem como foco a análise do texto de Epicteto, pode trazer luz à nossa pesquisa. Brouwer dedica-se a pensar a ideia do sábio nos primeiros estoicos, como Zenão e Crisipo, e desenvolve seu texto a partir dos críticos do estoicismo, como Sexto Empírico. Contudo, apesar do direcionamento proposto no trabalho de Brouwer, podemos investigar como o pensamento epicteteano pode se inserir nesse debate. Brouwer discute a passagem 7.432-5 do livro *Against the Professors*, de Sexto Empírico. Esse trecho diz:

432 De outro modo, se, [i] segundo eles, toda suposição de uma pessoa inferior é ignorância e só o sábio fala a verdade e tem conhecimento estável da verdade, e desde [iia] até agora o sábio não foi encontrado, [iiaa] segue-se necessariamente que o verdadeiro também não foi encontrado, e que por causa disso todas as coisas se tornam incompreensíveis, pois se [iib] somos todos pessoas inferiores, [iibb] não temos conhecimento estável de coisas existentes.

433 E sendo assim, [iv] não pode ser diferente do que as coisas que foram apresentadas pelos estoicos contra os céticos são ditas pelos céticos contra os estoicos. Pois como, segundo os próprios estoicos, Zenão e Cleantes e Crisipo e os outros de sua escola são considerados entre as pessoas inferiores, e toda pessoa inferior é governada pela ignorância, [vi] Zenão ignorava completamente se ele estava contido no cosmos ou ele mesmo continha o cosmos, ou se era homem ou mulher, e [vii] Cleantes não sabia se era um ser humano ou um animal mais complexo que Typhon.

434 Também [viii] Crisipo ou conhecia este dogma, sendo um estoico, quero dizer “O homem inferior é ignorante de todas as coisas”, ou ele não sabia disso. E [viiiia] se ele sabia, então é falso que a pessoa inferior é ignorante de tudo; pois Crisipo, sendo uma pessoa inferior, sabia exatamente isso – que a pessoa inferior é ignorante de todas as coisas. Mas [viiiib] se ele não sabia mesmo este fato de que ele é ignorante de todas as coisas, por que ele emite opiniões sobre muitas coisas, afirmando que há um cosmos, e que é ordenado pela providência, e que seu ser é inteiramente mutável, e muitas outras coisas?

435 [ix] E é possível, se alguém assim o desejar, que o oponente traga contra eles todas as outras perplexidades que eles mesmos estão acostumados a apresentar contra os céticos. [marcações do autor] (Brouwer, 2014, p. 94-5)

O trecho acima apresenta uma das várias críticas com as quais os estoicos tiveram que lidar. Em [i] encontramos a clássica definição do sábio no estoicismo, sendo ele posto em uma posição de superioridade em relação àqueles que não são sábios, pois só quem atingiu a sabedoria pode estabelecer os critérios adequados para definir o que é o verdadeiro conhecimento. Já em [iia] vemos a afirmação de que o sábio ainda não foi encontrado, e daí se segue [iiia], [iib] e [iiib], que discorrem, respectivamente, sobre não termos acesso àquilo que consideramos verdade, uma vez que somos todos inferiores em relação ao sábio e, por isso, não podemos definir qualquer conhecimento sobre aquilo que existe ou não. Adiante, entre as passagens [v] e [viii], Sexto Empírico lança um ataque a Zenão, Crisípio e Cleantes, argumentando que se as passagens de [i] a [iiib] forem verdadeiras, então, aquilo que esses três estoicos dizem sobre o cosmos, o ser humano e o próprio conhecimento não podem ser defendidos, pois se eles ainda não são sábios, não há nenhum critério para amparar os argumentos que fundamentam a filosofia estoica.

Críticas como essas feitas por Sexto Empírico tinham como finalidade colocar toda a tradição estoica em xeque, afinal, não haveria razão alguma para seguir uma proposta filosófica cujo objetivo proposto não seria possível de ser alcançado. Uma das razões para esse tipo de crítica, aponta Sellars (2010, p. 41), está amparada no fato de que nenhum dos nomes mais representativos da tradição estoica declarou possuir todos os atributos necessários para atestar a conquista da sabedoria. Assim, de Zenão a Epicteto, não encontramos uma figura que represente, com autoridade, um modelo de sábio a ser seguido dentro do próprio estoicismo.

Em relação a essa situação, a saída encontrada pelos estoicos, e Epicteto também utiliza essa estratégia, foi sustentada por exemplos de pessoas que demonstravam invejável virtude, ainda que não fossem estoicos. Dentre esses nomes, Sócrates e Diógenes, o cínico, são as figuras mais recorrentes quando Epicteto procurava estabelecer modelos para representar aqueles que, pelas suas próprias virtudes, seriam capazes de compreender a sua real natureza e se manter impassíveis diante daquilo que não está sobre o seu controle. As atitudes socrática e dionisíaca perante as adversidades parecem ser exatamente aquilo que Epicteto define como o modo de agir do sábio no estoicismo, ainda que ele não seja explícito em relação a isso. Uma das passagens em que Epicteto apresenta essa estratégia é a seguinte:

[34] O que você fazia na escola, então; o que você ouviu; o que você aprendeu? Por que você se considera um filósofo quando pode ter registrado a verdade escrevendo: 'Estudei algumas obras introdutórias e li um pouco de Crisípo, mas ainda não passei pela porta da filosofia?' [35] Que papel eu poderia de fato desempenhar nesse empreendimento em que Sócrates desempenhou tal papel, morrer como morreu e

viver como viveu? E em que Diógenes desempenhou tal papel?” [36] Você pode imaginar qualquer um deles chorando ou ficando irritado porque ele não vai mais ver alguém, ou porque ele não vai mais morar em Atenas ou Corinto, mas em Susa, talvez, ou Ecbátana? [37] Se ele é livre para deixar o banquete quando quiser e abandonar o jogo, tal homem lamentará enquanto ele permanecer? Ele não vai ficar como se faz em um jogo, apenas enquanto continuar a diverti-lo? [38] Tal homem certamente poderia enfrentar o exílio permanente, ou a morte, se fosse condenado a isso. (Epicteto, *Diss.* 2.16.34-38)

Sócrates e Diógenes não aparecem apenas nessa passagem das *Diatribes*. Eles são lembrados por Epicteto sempre que surgia a necessidade de utilizar referências para exemplificar a maneira adequada de se agir diante das mais diversas situações. Em *Diss.* 2.12, quando Epicteto trata da arte do argumento, a figura socrática é retomada para servir como um modelo sobre como devemos nos portar durante os debates, isto é, com tranquilidade e sabedoria, sempre se guiando rumo ao conhecimento e sem nunca se utilizar de ofensas ou de arrogância.

Sobre a relação de Sócrates com Epicteto, é digno de nota esclarecer que a leitura do modo de vida socrático proposta por Epicteto é feita por meio de lentes estoicas, como podemos perceber no trecho abaixo:

[33] Sócrates manteve esses princípios em mente em sua vida doméstica, suportando sua esposa mal-humorada e filho insensível. Pois de que maneira ela mostrou seu temperamento? Ao derramar tanta água quanto ela queria sobre a cabeça dele, e ao pisar o bolo sob seus pés; e o que é isso para mim, se eu considero essas coisas como não me preocupando? [34] Adotar tal atitude é minha tarefa, e nenhum tirano pode me impedir, contra a minha vontade, nem nenhum mestre, nem a multidão pode impedir um indivíduo, nem o mais forte pode impedir o mais fraco, porque isso nos foi concedido por Deus livre de todo impedimento. [35] Estes são os juízos que trazem amor ao lar, e concórdia ao estado, e paz entre as nações; e fazer com que uma pessoa seja grata a Deus e confiante em todos os momentos, na convicção de que as coisas com as quais ela está lidando não são suas e não têm valor para ela. (Epicteto, *Diss.* 4.5-33-35)

Os princípios aos quais Epicteto se refere, e que são observados por Sócrates, são aqueles que se repetem ao longo de todos os seus discursos e que são a estrutura do pensamento epicteteano, ou seja, que a natureza de todos os seres humanos é a de se alinhar com aquilo que é bom e evitar o que é mau, a necessidade de resguardar a nossa capacidade diretriz para que nada de externo exerça qualquer influência sobre ela, a constante atenção para diferenciar aquilo que está ou não está sob nosso controle e o uso correto de nossa capacidade de escolha. Então, a figura socrática, como podemos perceber, é utilizada por Epicteto como um modelo para reafirmar a sua própria leitura do estoicismo.

Com Diógenes vemos algo parecido acontecer. Em *Diss.* 3.22, Epicteto propõe-se a apresentar a filosofia cínica definindo o adepto dessa corrente filosófica como uma pessoa que

é capaz de suprimir completamente o seu desejo e de direcionar sua aversão apenas àquilo que está em sua esfera de escolha. Dessa forma, o cínico não deve sentir raiva, inveja, malícia ou pena e não vê beleza em nada que lhe é externo. Mais que isso, para representar o desprendimento a tudo aquilo que não é natural, isto é, tudo que advém de uma construção material ou social, Epicteto diz que o cínico não utiliza de portas, muros ou da escuridão para se proteger, já que ele tem no autorrespeito a sua única, entretanto a mais nobre, forma de proteção. Em *Diss.* 3.22.19-22, Epicteto reforça o seu ideal de filósofo cínico, ainda sob uma perspectiva estoica, quando argumenta que o cínico deve purificar a sua capacidade diretriz trabalhando com a sua mente para fazer o uso adequado de suas impressões enquanto ignora aquilo que é externo a ele, como a morte ou o banimento. Além disso, Epicteto busca sempre destacar a concepção cosmológica do estoicismo com a ideia de que uma racionalidade divina perpassa todo o cosmos. Trazemos aqui outras duas passagens em que Epicteto apresenta Diógenes como um exemplo para aqueles que buscam ter um guia para suas ações.

[24] ele [aquele que busca agir como um sábio] deve saber também que, como Diógenes disse quando foi trazido à frente de Filipe após a batalha de Querona, que ele foi enviado como espião. Pois o cínico é na verdade um espião que procura descobrir quais são as coisas amigáveis aos seres humanos e quais são hostis; [25] e depois de ter espiado o solo, deve voltar para relatar a verdade, sem se deixar dominar pelo medo a ponto de designar como inimigos aqueles que não o são, ou se deixar perturbar ou confundir em qualquer outra maneira por suas impressões. (Epicteto, *Diss.* 3.22.24-25)

[151] 'E você, está livre?', pergunta o homem. Pelos deuses, quero ser e rezo para ser, mas ainda não sou capaz de olhar meus mestres na cara, ainda valorizo meu pobre corpo, e tomo muito cuidado para mantê-lo inteiro e saudável, apesar do fato de não ser assim. [152] Mas posso mostrar-lhe um homem livre, para que não tenha de procurar mais um exemplo. Diógenes era livre. Como assim? Não porque nasceu de pais livres, pois não era, mas porque ele próprio era livre, porque havia abandonado tudo o que podia permitir que a escravidão o dominasse para escravizá-lo. [153] Tudo o que ele tinha ele poderia facilmente deixar ir; tudo estava apenas frouxamente ligado a ele. Se você tivesse apreendido tudo o que ele possuía, ele teria abandonado para você em vez de seguir você por causa disso; e se você tivesse agarrado a perna dele, ele a teria soltado também; e se todo o seu corpo, ele teria deixado todo o seu corpo ir; e também seus pais, amigos e país. Pois ele sabia de onde era que havia recebido essas coisas, e de quem e em que condições. [154] Quanto aos seus verdadeiros antepassados, os deuses, e a sua verdadeira pátria, nunca os teria abandonado, nem teria permitido que qualquer outra pessoa o superasse em obediência e submissão a eles, e ninguém teria morrido por ele. país com um coração mais alegre do que ele. [155] Pois ele nunca procurou apenas dar a impressão de fazer algo em nome do universo, mas ele lembrou que tudo o que acontece tem isso como sua fonte, e é realizado em nome desse país, e é ordenado por quem o governa. Veja, portanto, o que o próprio Diógenes diz e escreve: [156] 'Por esta razão', diz ele, 'é permitido a você, Diógenes, falar como quiser com o rei dos persas e Arquidamas, rei dos espartanos.' [157] Foi porque ele nasceu de pais livres? Suponho que era porque atenienses, espartanos e coríntios eram todos filhos de escravos que não podiam falar como desejavam com esses reis, mas os temiam e os bajulavam? [158] "Por que, então, você tem permissão para fazer isso, Diógenes?" "Porque não considero este pobre corpo como meu, porque não preciso de nada, porque a lei é tudo para mim, e

tudo o mais não é nada.” Estas são as coisas que lhe permitiram ser um homem livre. (Epicteto, *Diss.* 4.1.151-158)

As leituras apresentadas acima permitiram a Epicteto adaptar tanto Sócrates quanto Diógenes aos seus objetivos didáticos. Se o estoicismo não tem dentro do seu próprio núcleo uma autoridade que se coloque como um modelo de sábio a ser seguido, o pensamento epicteteano reveste seus dois exemplos mais recorrentes com os contornos de sua filosofia a fim de apresentar aos seus estudantes uma representação que, se não for considerada ideal, é, pelo menos, a mais próxima ao que Epicteto ou os demais estoicos considerariam como um sábio.

Ser um sábio é certamente o objetivo da filosofia estoica e, portanto, do pensamento de Epicteto. Podemos encontrar nas *Diatribes* vários momentos em que a menção a esse personagem é feita direta ou indiretamente. Os estoicos provavelmente nunca duvidaram da possibilidade de alcançar esse estado de perfeição, ainda que ele fosse raro ou que ninguém tivesse demonstrado todos os atributos necessários para ser caracterizado como um sábio (Eldestein, 2000, p.11). A figura do sábio, independentemente de ser uma condição alcançável, funciona como um padrão, um modelo pelo qual Epicteto, e os estoicos em geral, devem ter em mente como um guia para as suas vidas (Eldestein, 2000, p.11-2).

Portanto, para Epicteto, o trajeto em direção à perfeição moral é tão importante quanto tê-la conquistado. Afinal, como ele diz em *Diss.* 3.24.51, a ação virtuosa é em si mesma a sua própria recompensa.

2.2. O Sábio Daoísta

De acordo com Thomas Michael (2016, p.175), em seu livro *In the Shadows of the Dao: Laozi, the sage and the Daodejing*, o texto escrito por Laozi pode ser entendido como um drama cósmico que se apresenta em três atos. O primeiro deles é o que Michael chama de harmonia de primeira ordem e ocorre quando o Dao, desdobrando-se cosmologicamente, passa a dar origem às dez mil coisas¹⁵, *wanwu* (万物), e, nessa ocasião, todos os seres vivos estão em perfeita harmonia com o Dao. Em seguida, temos no segundo ato o momento que marca o fim da relação entre o ser humano e o seu princípio criador, ou seja, ocorre a cisão entre o homem

¹⁵ Dez mil coisas ou miríades de seres é uma expressão utilizada por Laozi para se referir a tudo aquilo que existe no universo.

e a natureza. É aqui que as distinções artificiais, pautadas pelas ações artificiais, *youwei* (有为), são levadas adiante pelo homem e resultam em problemas sociais como a guerra, a fome, a tirania, a injustiça econômica e a desigualdade social. Essa percepção de instabilidade originada pela tentativa de se estabelecer um ordenamento que não seja a própria naturalidade do Dao perpassa todo o *Dao De Jing*. Trazemos aqui uma passagem do capítulo 57 para ilustrar as consequências desastrosas da ação artificial dos homens. Nesse trecho Laozi diz que:

Quanto mais interdições no mundo,
mais pobre será o povo.
Quanto mais armas afiadas,
mais a desordem crescerá nas famílias e nos reinos.

Quanto mais artificios engenhosos,
mais haverá irregularidades.
Quanto mais leis e decretos estabelecidos,
mais haverá criminosos. (Laozi, 2017, p.139)

Então, diante dessa ruptura, Laozi propõe um movimento de reconciliação na relação entre o homem e a natureza a partir do reconhecimento e do retorno ao Dao. Esse estágio é o terceiro ato, que Thomas Michael chama de harmonia de segunda ordem, e é marcado pelo momento em que o sábio, chamado de *shengren* (圣人), surge como um ator decisivo para que a relação entre o Dao e a humanidade seja reestabelecida – caso contrário, os seres humanos continuarão progredindo para um estado de injustiça, insegurança e morte. Sobre isso, Michael comenta que:

O Dao De Jing situa seu próprio tempo e lugar no segundo período entre as harmonias de primeira e segunda ordem. De fato, o mundo retratado no texto está perdendo rapidamente sua conexão com o Dao: os humanos estão morrendo em grande número por causas não naturais, e toda a ordem social está à beira do caos, ameaçando cair no mundo da morte. O Sábio tem um papel decisivo nisso: ou ele irá iniciar com sucesso a harmonia de segunda ordem e trazer salvação ao mundo; ou não, e o mundo e todos os seus seres vivos deixarão de existir. *O Dao De Jing* pode ser lido como um toque de clarim para o Sábio aparecer. (Michael, 2016, p.175)

Tendo em mente o que foi apresentado por Thomas Michael, podemos afirmar que o sábio é uma das figuras centrais do *Dao De Jing*, pois é ele o personagem que incorpora o Dao em suas ações e atua em harmonia com esse princípio expressando a sua virtude, De (德), no mundo. Isso fica claro não só quando, ao compararmos diversas traduções do *Dao De Jing*, percebemos que o termo ‘sábio’ aparece explicitamente em pelo menos 22 capítulos, mas também quando observamos que a sua figura perpassa toda a obra por meio de epítetos, como

o homem nobre, ou por indicações, ainda que indiretas, sobre o modo correto de se agir de acordo com a natureza.

O sábio, como observa Giorgio Sinedino (2016, p.26-7), é um personagem que remonta a tradições imemoriais da cultura chinesa e representa uma espécie de herói, inclusive com características civilizatórias, sendo considerado como um mediador do conhecimento capaz de organizar a sociedade tal qual ela é. Dessa forma, o sábio, sendo aquele que incorpora o Dao em todos os seus atos, é a representação humana da emanção dessa norma natural e, portanto, eleva-se à categoria de modelo tanto moral quanto intelectual e político para a sociedade.

Isso pode explicar a celeridade com a qual Laozi introduz esse personagem em sua obra, logo no capítulo 3 do *Dao De Jing*. Como podemos ver nesse capítulo, o sábio daoísta (*shengren*) conduz o seu governo em benefício do seu povo. No capítulo citado, Laozi estabelece alguns critérios para que o governo esteja em acordo com o Dao, são eles: (i) não glorificar os virtuosos, (ii) não estimar os bens valiosos e (iii) não exhibir aquilo que desperte desejos. Por meio desses três elementos, o sábio respectivamente faz com que o povo não entre em contendas por mérito ou fama, não cobice aquilo que não está sob sua posse e, por fim, não se deixe levar pelos desejos excessivos a ponto de gerar revoltas ou quaisquer tipos de convulsões sociais relacionadas a esse governo.

Assim, Laozi conclui o capítulo 03 afirmando que:

[...] o governo do Sábio esvazia o coração, sacia o ventre,
enfraquece a ambição e fortalece os ossos.

Conduz sempre o povo ao Não Saber e ao Não Desejo.

Jamais deixa os homens sagazes atuarem com audácia.

Agindo através da Não Ação, nada será desgovernado. (Laozi, 2016, p.13)

Nesse trecho encontramos uma oposição entre a noção de desejo¹⁶ e ambição e a de saciedade e fortalecimento do corpo. Michael LaFargue (1992, p.172) argumenta que Laozi está propondo nessa passagem a ideia de um governo que seja capaz de satisfazer as necessidades mais fundamentais de seus súditos, pois, uma vez que esse objetivo seja alcançado, não haveria motivos para qualquer tipo de instabilidade social, já que, sem a experiência da carência, ocorreria a supressão de comportamentos originados pelo sentimento

¹⁶ A palavra “coração” é representada pelo ideograma “*xin*” (心) que indica também mente, volição e atitude moral. A depender do contexto, esse ideograma também pode ser relacionado à ideia de desejo desmedido, antagonizando com a perspectiva daoísta de moderação e complementaridade dos opostos.

de ambição. É exatamente essa noção de equilíbrio que define o modo pelo qual o sábio se harmoniza com o Dao e, com isso, busca guiar a sua vida e beneficiar tudo aquilo que existe (*wanwu*) sem estabelecer qualquer distinção. Heshang Gong e Wang Bi trazem interpretações diferentes sobre as duas primeiras frases do trecho acima. Na tradução dos comentários de Heshang Gong, feita por Giorgio Sinedino (2016, p.31), percebemos que o significado de esvaziar o coração e enfraquecer a ambição¹⁷ está relacionado ao modo como o sábio suprime seus desejos e vícios agindo pelo caminho da moderação, enquanto saciar o ventre e fortalecer os ossos fazem referência a manter-se em harmonia com o Dao e, por isso, ser capaz que conservar a sua essência vital. Enquanto isso, para Wang Bi (2003, p.129), o sábio esvazia aquilo que tem conhecimento (o coração) e enche aquilo que não tem conhecimento (o ventre) e, em seguida, ele afirma que os ossos não têm ambições e, por isso são fortes, afinal, aquilo que nutre qualquer tipo de ambição pavimenta seu caminho em direção à fraqueza.

Nas antepenúltima e na penúltima frases do trecho em destaque, Laozi nos indica como o sábio consegue nutrir os seus súditos, ou a si mesmo, enquanto suprime a ambição. De acordo com o filósofo chinês, isso só é possível a partir daquilo que ele define por meio de duas expressões: o Não Saber e o Não Desejo.

Não Saber, e expressões com significados semelhantes, repetem-se por todo o *Dao De Jing*. No capítulo 48, por exemplo, Laozi (2016, p.121) diz que “Agir no estudo é crescer a cada dia. Agir no Dao é decrescer a cada dia.”. Ele repete uma ideia análoga no capítulo 20, em que é feito o convite ao abandono do estudo a fim de que se cessem os nossos tormentos. Aqui não devemos interpretar o *Dao De Jing* equivocadamente como se Laozi sustentasse uma posição anti-intelectual. A crítica feita por ele está direcionada à soberba advinda do acúmulo de conhecimentos que em nada podem ajudar aquele que busca estar em harmonia com o Dao. Na China Antiga, o estudo, como observa LaFargue (1992, p.57), estava ligado ao prestígio que um indivíduo detinha em uma sociedade com uma hierarquia bem estabelecida, e o sábio daoísta, considerando o seu papel reformador cujo fim é reestabelecer uma relação harmônica com o Dao, assume uma posição crítica às normas sociais vigentes e, como consequência, considera o acúmulo de conhecimentos com o objetivo de ascensão social um aspecto negativo para aqueles que se dedicavam à atividade intelectual. Já Wang Bi (2003, p.183) entende a crítica de Laozi por outro viés. Ele destaca o caráter nocivo causado pelo acúmulo do

¹⁷ Na tradução de Giorgio Sinedino (2016) a expressão “enfraquece a ambição” é traduzida da seguinte maneira: “Esmorece a vontade”.

conhecimento justificando que aquilo-que-é-o-que-é-em-si-mesmo já está completo e, portanto, adicionar qualquer tipo de opinião, característica ou definição conceitual que ultrapasse aquilo que uma coisa é constitui uma ameaça à sua própria natureza. Nesse sentido, para Wang Bi, quando Laozi afirma que o sábio conduz o povo pelo Não Saber¹⁸, devemos entender que ele, o sábio, deseja preservar a natureza do povo, e a sua própria, ao não acrescentar nada além daquilo que ela é, mas não significa, de modo algum, que Laozi esteja defendendo a ignorância em detrimento à instrução educacional.

Ainda sobre a ideia do Não Saber, é pertinente destacar que essa expressão guarda estreita relação com o capítulo 01 do *Dao De Jing*. Laozi (2017, p. 05), na tradução de Giorgio Sinedino, estabelece logo na primeira frase de sua obra o seguinte: “Os caminhos sobre que se pode discorrer não são o Caminho [Dao] Permanente.”. Aqui devemos nos deter sobre a palavra ‘caminho’, que se refere, de acordo o comentário de Heshang Gong, ao estudo das obras clássicas e técnicas ensinadas pelo governo e à doutrinação política. Assim, quando Laozi diz que o sábio deve conduzir o povo pelo Não Saber ele está construindo a sua crítica à forma como o conhecimento está estabelecido na sociedade chinesa de sua época e como esse conhecimento, não sendo natural, por não estar em harmonia com o Dao, prejudica o povo.

O Não Desejo representa outro aspecto importante do pensamento daoísta. Aqui devemos interpretar esse termo aos moldes do Não Saber, isto é, assim como Laozi não nega o conhecimento, mas apenas o conhecimento que não está em harmonia com o Dao, ele também não tem o objetivo de suprimir nossos desejos. O sábio daoísta não nega a sua natureza humana e compreende que o desejo é uma parte constitutiva dela, entretanto, os desejos excessivos ultrapassam aquilo que é natural nos seres humanos e passam a prejudicá-los. Assim, para que a ação do *shengren* esteja de acordo com o Dao, Laozi diz no capítulo 19 do *Dao De Jing* que o sábio deve contemplar a pureza, abraçar a simplicidade, diminuir os interesses e moderar os desejos. A maneira como o sábio administra os seus desejos é um tema fundamental para Laozi que será discutido mais detalhadamente no capítulo 3.1 dessa dissertação, quando apresentarmos alguns dos exercícios espirituais presentes nas obras de Epicteto e de Laozi.

Mas, para Laozi, o sábio não é apenas o arquétipo do governante político perfeito, pois, como nota Heshang Gong (2016, p.31), o sábio deve saber governar tanto o seu reino quanto a

¹⁸ Esse trecho na tradução de Wang Bi feita por Rudolf Wagner (2003) refere-se ao termo “no knowledge”.

si mesmo. A abordagem proposta pelo Senhor às Margens do Rio¹⁹ nos apresenta uma imagem do sábio relacionada a uma dimensão ética e psíquica individual e, dessa forma, mais próxima de outras tradições que também propõe a construção de um conjunto de características consideradas vitais para se definir aquele que é sábio. O que Heshang Gong faz é transitar do modelo de sábio que governa um povo para uma orientação do autocultivo da sabedoria. Essa perspectiva é uma das várias possibilidades para a interpretação da imagem e do modo de ação *shengren* na obra de Laozi.

A partir de agora vamos nos dedicar a destacar os aspectos essenciais do sábio daoísta. Mas antes é preciso fazer uma observação sobre o papel que essa figura ocupa no *Dao De Jing*. O *shengren* não parece ser uma figura mítica, um estado quase impossível de ser alcançado ou uma honraria destinada a alguns escolhidos por uma divindade. Ao longo de todo o seu texto, Laozi não se preocupa em definir as regras ou determinar um caminho a ser percorrido por aquele que deseja ser um sábio. Para Laozi, a ideia de um ou de vários sábios não lhe é estranha. Aliás, ele faz menções aos antigos e sublimes mestres do Dao por duas vezes no *Dao De Jing*, nos capítulos 15 e 65. Portanto, ao apresentar o sábio como um personagem central em sua obra, Laozi não adota uma perspectiva normativa com o intuito de transformar o *Dao De Jing* em um manual para a produção de homens sábios. Ao invés disso, já reconhecendo a existência do *shengren*, e sendo possivelmente um deles, Laozi se limita a descrever suas características. Uma das passagens mais importantes do *Dao De Jing* que tem como objetivo representar o sábio e os seus atributos encontram-se no capítulo 20. Nele é dito que:

[...]Extasiada, a multidão se deleita nos grandes sacrifícios,
como se subisse os morros na festa da primavera.

Apenas eu estou sozinho em repouso, apático,
como recém-nascido que ainda não sorriu.

Exausto, sem saber para onde retornar.

Todos possuem em excesso.

Só eu vagueio solitário como um errante!

Ó meu coração estúpido e confuso!

¹⁹ Heshang Gong é um dos comentadores mais importantes do *Dao De Jing*, junto com Wang Bi, no período antigo da China. De acordo com Alan Chan (1991, p. 89-92), é provável que não tenha existido uma figura histórica com o nome de Heshang Gong. O seu nome é conhecido por meio de lendas. A versão mais comum é a de que Heshang Gong tenha surgido por volta de 179-157 AEC, durante o reinado do Imperador Wen, da dinastia Han, e teria tomado o Rio Amarelo como sua morada, daí o seu epíteto de Senhor às Margens do Rio.

Todos são ofuscantes.
 Só eu sou turvo.
 Todos são astuciosos.
 Só eu sou melancólico,
 sereno como um oceano,
 vento sem destino.

Todos agem com desígnios.
 Só eu sou teimoso,
 rústico e diferente,
 pois reverencio a Mãe Nutridora.²⁰ (Laozi, 2017, p.52-3)

No trecho acima, vemos Laozi estabelecer de forma bem clara as distinções entre o sábio e aqueles que não se enquadram nessa categoria. O sábio destaca-se pelo seu modo de agir de acordo com o Dao e, por isso, ele não se deixa levar pelos excessos ou construções sociais artificiais. Dessa forma, ele vive sem desígnios, errante e, por vezes, ainda pode ser visto como tolo e melancólico. Entretanto, é nessa aparente falta de objetivos ou de tolice e melancolia que reside a sabedoria do *shengren*. São nesses atributos, enganosamente negativos, que encontramos o fundamento da sabedoria daoísta.

Laozi inverte as convenções sociais e entende que os anseios humanos não naturais, como prestígio e honrarias públicas, adequação às normas políticas, posse de riquezas materiais e tudo que se enquadre nesse conjunto de objetivos são alguns dos motivos pelos quais a humanidade enfrenta a desordem, isto é, aquilo que o homem busca não é natural porque está em desacordo com o Dao. Aquele que segue o caminho daoísta pode ser visto como um tolo perante a sociedade, entretanto, ele terá uma vida serena porque se harmoniza com o Dao e, portanto, desenvolve a sua existência naturalmente. Por essa razão, o sábio não teme a vida ou a morte, não se deixa subjugar pelo desejo de riqueza ou pela aversão à pobreza, vive de acordo com o movimento constante do Dao e não almeja nada além daquilo que faz parte de sua natureza.

Outro aspecto importante na concepção do sábio daoísta é encontrado no capítulo 02 do Dao De Jing. Nele, Laozi diz que o *shengren* deve agir pela não-ação, *wuwei* (无为), e, a partir disso, conservar um modo de vida simples e sereno. Discutiremos mais detalhadamente o conceito de *wuwei* no capítulo 2.4.2 desse trabalho, mas, neste momento, devemos ter em mente

²⁰ Mãe Nutridora é uma das várias formas que Laozi utiliza para fazer referência ao Dao.

que essa é uma ideia basilar no pensamento de Laozi e é apresentada em oposição a uma noção que perpassa todo o *Dao De Jing* e que vamos chamar aqui de artificialidade²¹. Para Laozi, a não ação é sinônimo de *ziran*, naturalidade ou espontaneidade, e *ziran* é o modo pelo qual o Dao gera o universo. Assim, se o sábio é aquele que emula em todos os seus atos a naturalidade do Dao, ele também deve agir por meio do *wuwei*.

Mas o que a não ação representa em termos práticos para aquele que almeja conquistar a categoria de *shengren*? Laozi nos dá as direções para responder a essa pergunta do longo do *Dao De Jing*.

O primeiro ponto a ser mencionado é a perspectiva não dualista do pensamento de Laozi. O Dao, em seu aspecto transcendente (Vazio) e imanente (Existência), é aquilo que abarca todos os fenômenos sobre os quais podemos ou não ter conhecimento e, assim, Laozi considera que todas as distinções e juízos de valor que realizamos são artificiais. Essa ideia é introduzida logo no capítulo 02, quando é dito que a partir da definição da noção do belo e do bom é que se originam também as suas contrapartes, o feio e o mau. Assim, o pensamento daoísta tem como base não o engendramento de oposições, mas a complementaridade dos opostos, pois a real natureza do Dao abarca tudo aquilo que existe. Essa interpretação é seguida por Wing-Tsit Chan (1963, p.111) e Chung-yuan Chang (2014, p.40-3).

A busca pela superação das oposições como fundamento de uma moralidade natural é evidenciada no capítulo 05 do *Dao De Jing* em que Laozi diz:

O Céu e a Terra não são benevolentes.

Consideram todos os seres como cães de palha.

O sábio não é benevolente.

Considera todos os seres como cães de palha. (Laozi, 2017, p.17)

Aqui percebemos que o que está em jogo na ética daoísta não é uma construção social de moralidade, mas a busca por uma vida amparada no próprio modo de atuação do Dao. A natureza do Dao é a de beneficiar todos os seres e, nesse sentido, o sábio também não deve estabelecer qualquer distinção amparada em princípios normativos que são estruturados por qualquer razão social. O Céu e a Terra são entidades naturais desprovidas de quaisquer desejos

²¹ Artificialidade refere-se à ideia de atuar por meio de artifícios, ou seja, é a criação de mecanismos artificiais para lidar com um determinado problema. No *Dao De Jing*, a artificialidade é insinuada a partir da crítica feita por Laozi ao uso da inteligência e da sagacidade para a conquista de status social, bens materiais, poder político ou qualquer outra coisa que não tenha relação com o Dao.

ou emoções que possam ser personificados nos seres humanos, então, “O funcionamento das dez mil coisas entre o céu e a terra segue apenas regras naturais, ao contrário do teísmo, segundo o qual tais regras são tendenciosas a favor (ou contra) algum tipo de coisa - esta última é na verdade uma mera projeção da emoção humana.”, logo, “[...] o sábio se modela no céu e na terra, dando livre curso à espontaneidade.” Cheng Guying (2020, p.73-4).

No capítulo 02 do *Dao De Jing*, vemos que o aspecto inclusivo do Dao se reverte na percepção da complementaridade entre as oposições, pois as determinações conceituais dualistas criadas pelo pensamento discursivo ou por normas sociais tomam como referência fenômenos que fazem parte de uma ordem superior. Essa complementaridade é traduzida nas ideias de simplicidade e moderação, que são os princípios orientadores do modo de vida do sábio daoísta. Por isso, Laozi diz, no capítulo 49, que o sábio, agindo no mundo através da moderação, é capaz de conciliar os corações, isto é, beneficiar a todos e equalizar aquilo que está em desarmonia.

Ainda no capítulo 49 encontramos outra característica marcante do *shengren* que é a compaixão por tudo aquilo que é criado pelo Dao. Um trecho desse capítulo diz:

O sábio não tem coração vulgar.

Seu coração é de todos.

Sou bondoso com o bondoso.

Sou bondoso com o não bondoso. (Laozi, 2017, p. 123)

Aqui Laozi destaca a amplitude do amor nutrido pelo sábio às dez mil coisas. Entendimento semelhante é encontrado no capítulo 08 do *Dao De Jing*, quando vemos Laozi afirmar que a Suprema Bondade, que representa a benevolência do Dao, é análoga à água, porque, assim como a água do rio segue o seu curso e beneficia todos os seus afluentes sem distinguir entre aquele que é melhor ou pior, o Dao também ama e beneficia todos os seres sem fazer qualquer distinção entre eles.

Outro aspecto pertinente a ser pontuado em relação à similaridade do modo de vida do sábio com o Dao é a humildade. Assim como o Dao, o sábio não tem interesse em parecer virtuoso ou se colocar em uma posição superior aos seus semelhantes, pelo contrário, como vemos no capítulo 07 do *Dao De Jing*, o *shengren* mistura-se com o pó do mundo, isto é, ele não só não se retira do convívio com os seus semelhantes, tornando-se um eremita, como ele também não deseja se colocar em uma posição de destaque social.

A moderação, o amor e a humildade formam uma tríade de virtudes que Laozi utiliza para representar o sábio e, apesar da evidente importância dessas qualidades, elas são agrupadas uma única vez ao longo do *Dao De Jing*, momento em que são nomeadas pela doutrina daoísta de os três tesouros. Assim, encontramos no capítulo 67 o seguinte:

Possuo três tesouros para guardar e proteger:

o primeiro é o amor,

o segundo é a moderação,

o terceiro, é “não ousar ser o primeiro.”²²

Sendo amoroso, é possível ser corajoso.

Sendo moderado é possível ser generoso.

Não ousando ser o primeiro, é possível ser o líder. (Laozi, 2017, p. 161)

Por meio dos três tesouros, Laozi condensa os aspectos fundamentais da sua doutrina, e isso se reflete diretamente na construção da imagem do sábio daoísta. Amor, moderação e humildade encontram sua sustentação em conceitos como *wuwei* e *ziran*, duas noções elementares da filosofia daoísta que são apresentadas no *Dao De Jing*. É a partir da compreensão do significado filosófico e prático de *wuwei* e *ziran* que o *shengren* é capaz de estabelecer um modo de vida pautado no controle de seus desejos com a finalidade de evitar excessos ou austeridades, além de sustentar uma perspectiva de complementaridade entre os opostos, superando os conflitos artificiais causados por aqueles que não estão de acordo com as suas próprias naturezas.

2.3. Viver de acordo com a Natureza

A ideia de natureza exerce um papel fundamental no pensamento de Epicteto e de Laozi. Por natureza devemos entender aqui que esses dois filósofos estão se remetendo não só ao mundo natural, mas a um princípio cósmico que engendra e normatiza todos os fenômenos do universo. A natureza é, tanto para o estoico quanto para o daoísta, o modelo no qual o sábio se baseia para construir a sua cosmovisão e, a partir daí, ter um guia seguro para suas ações no mundo. Jiyuan Yu, em seu artigo *Living with Nature: Stoicism and Daoism*, relata que

As éticas chinesas e gregas, na Antiguidade, geralmente apelavam à natureza humana, embora existam várias noções do que é a natureza humana. Ao defender o ideal de viver com a natureza, o estoicismo e o daoísmo dão um passo adiante e fundamentam

²² “Não ousar ser o primeiro” é traduzido como humildade por Wing-Tsit Chan (1963, p. 219).

seus entendimentos da natureza humana na natureza cósmica ou universal. Ambos sustentam que a natureza dos seres humanos é uma parte da natureza em geral. Para o estoicismo, "nossas naturezas são partes da natureza do universo". Para o daoísmo, "o dao está em toda parte", e nada lhe escapa, inclusive os seres humanos. (Yu, 2008, p.02)

Epicteto e Laozi desenvolvem uma compreensão de natureza que é apresentada como um princípio que gera, normatiza e sustenta o cosmos. Sob esse ponto de vista, o indivíduo não é encarado como um componente autônomo do mundo em que vive, pelo contrário, ele é concebido como uma das várias partes do universo em que está inserido e, por isso, um sentimento de integração com tudo aquilo que existe é uma característica comum entre o estoicismo e o daoísmo. É a partir dessa perspectiva que ambos os pensadores arquitetam os elementos teóricos de suas filosofias que serão traduzidos, posteriormente, para o campo da vida prática.

Ser um sábio significa tanto para o pensamento estoico quanto para o daoísta perceber não só a inserção do indivíduo em uma ordem hierárquica superior como também indica a necessidade de equalizar as vontades individuais dentro desse cenário. Esse processo é traduzido pela expressão conhecida como 'viver de acordo com a natureza'. Entretanto, apesar dessa expressão apontar uma aparente comunicabilidade entre o estoicismo e o daoísmo, veremos que essa proximidade filosófica logo revelará diferenças irreconciliáveis decorrentes da maneira como essas duas tradições filosóficas concebem a ideia de natureza.

Tanto o estoicismo quanto o daoísmo acreditam que o modo de viver adequado é cumprir a verdadeira natureza humana, que é semelhante à natureza universal. Visto que, como mostrado acima, eles têm ideias diferentes da natureza universal e, portanto, da verdadeira natureza humana que é semelhante a ela, eles têm imagens diferentes sobre como a natureza humana pode ser aperfeiçoada e realizada, ou seja, como viver com a natureza. Para o estoicismo, conviver com a natureza é desenvolver e nutrir a racionalidade; no entanto, para o daoísmo, trata-se de restaurar nossa aptidão original espontânea. (Yu, 2008, p.05)

Tendo isso em mente, vamos apresentar nos próximos dois tópicos desse capítulo um exame da posição de Epicteto e de Laozi acerca da ideia do sábio como aquele que vive em acordo com a natureza e a articulação dessa noção dentro de suas respectivas propostas filosóficas.

2.3.1. Viver de acordo com a natureza para Epicteto

De acordo com John Sellars (2006, p.91-2), nós podemos fazer duas leituras da física estoica. A primeira delas, voltada para um ponto de vista mais naturalista, concentra-se no papel

do *pneuma* como a força que, em seus variados graus de tensão, dá forma a tudo aquilo que existe no cosmos, enquanto a segunda leitura apresenta uma visão teológica, em que Deus aparece como uma força providencial que comanda a natureza e todos os eventos do universo. A diferença entre essas duas posições define a forma como concebemos a figura divina no estoicismo, ou seja, se a ideia de Deus remete a um ser divino que realmente dá forma à natureza ou se Deus funciona apenas como um rótulo que o ser humano estabeleceu para definir esse processo tanto gerador quanto organizador da natureza. Independente da posição a ser escolhida, essa discussão trata exclusivamente de um tema, o Deus estoico, e, mais que isso, para Sellars fica claro que no estoicismo as ideias de Deus e natureza são conceitos coincidentes, isto é, podemos dizer tanto que Deus é a própria natureza ou que a natureza tem um caráter divino.

Quando analisamos a obra de Epicteto podemos perceber uma inclinação voltada para um enfoque mais próximo de uma leitura teológica. Em *Diss.* 1.12, Epicteto defende, contra outros pontos de vista, a ideia de que um poder divino não só existe como também é essencial para dar sentido ao cosmos. Ele diz:

[1] Quanto aos deuses, há quem diga que o divino nem existe, enquanto outros dizem que existe, mas que é inativo e indiferente, e não exerce nenhum cuidado providencial; [2] enquanto um terceiro grupo de pessoas sustenta que ele existe e exerce cuidado providencial, mas apenas em relação a assuntos importantes e celestiais e sem considerar os assuntos terrenos; um quarto grupo declara que pensa nos assuntos terrenos e humanos, mas apenas de maneira geral, sem mostrar preocupação com cada indivíduo em particular; [3] enquanto um quinto conjunto, ao qual pertenciam Ulisses e Sócrates, diz: "Nenhum movimento meu te escapa." [4] Devemos, portanto, começar examinando cada uma dessas posições, para ver se ela é ou não bem argumentada. [5] Pois se os deuses não existem, como pode ser nosso objetivo na vida seguir os deuses? E se eles existem, mas não se preocupam com nada, como pode ser esse o nosso objetivo? [6] Se, por outro lado, ambos existem e exercem o cuidado, mas não há comunicação entre eles e os seres humanos, e de fato, por Zeus, entre eles e eu especificamente, como mesmo nesse caso essa ideia ainda pode ser som? (Epicteto, *Diss.* 1.12.1-6)

A.A. Long concorda com a leitura de Epicteto sob a perspectiva teológica e destaca que esse é um importante traço da obra desse filósofo. Em suas palavras:

Como todos os estoicos, Epicteto se vê como um intérprete da 'natureza' (*physis*), mas não discute a estrutura microscópica do mundo nem dá conta do tempo e do espaço, como fizeram seus primeiros predecessores. A natureza que lhe interessa é exclusivamente animada, sob a qual ele inclui não apenas os seres humanos e outros animais, mas principalmente Deus. O único nome próprio que Epicteto menciona com mais frequência do que Sócrates é Zeus. Quer fale de Zeus, de Deus, da Natureza ou dos deuses, está completamente comprometido com a crença de que o mundo é providencialmente organizado por um poder divino cuja agência criativa atinge sua manifestação mais elevada nos seres humanos. (Long, 2007, p.143)

Long (2007, p.143) continua o seu argumento destacando a importância do fundamento divino para o pensamento epicteteano, uma vez que a sua visão teológica serve como a base para o estabelecimento de sua posição moral. Assim, podemos entender que, para Epicteto, viver em acordo com a natureza é estar submetido aos ditames divinos.

Ainda na diatribe 1.12, Epicteto afirma, em *Diss.* 1.12.7-9, que a virtude e a excelência advêm da compreensão de que existe um princípio divino que governa o cosmos ao qual devemos nos submeter assim como um bom cidadão submete-se à lei da cidade. Por isso, de acordo com o filósofo grego, quem almeja seguir o caminho da filosofia deve sempre manter como foco de sua reflexão o questionamento sobre como suas ações devem ser realizadas de modo que elas permaneçam em constante harmonia com essa norma divina que rege todo o universo. A busca pela sintonia de um modo de vida com esse princípio divino é tratada por Epicteto como o caráter distintivo daquilo que ele considera o curso correto para a verdadeira educação filosófica. É isso que observamos em *Diss.* 1.12.15-16, ocasião em que Epicteto declara que a liberdade consiste não em satisfazer nossos caprichos, mas em desejar exatamente o que Deus também deseja.

Para Epicteto, assim como para os demais estoicos, a natureza, graças ao seu aspecto divino, é o ponto de referência para o julgamento de nossas ações, motivo pelo qual nossos atos devem coincidir com aquilo que eles consideram natural. Ele diz:

[...] Porém, muito antes dessa lei, há a lei da vida: fazer o que segue da natureza. (2) Pois se, sobre toda questão ou dificuldade, quisermos velar pelo que é segundo a natureza, é evidente que, em tudo o que é relativo a formar conjecturas não devemos recusar o que segue delas, nem aceitar o que está em 'conflito com elas. (Epicteto, *Diss.* 1.26.1-2)

Julia Annas (1995, p.161) argumenta que se mundo é ordenado por uma razão divina, então todos os seus eventos são encadeados da melhor forma possível para a totalidade do cosmos. Logo, o que deve ser considerado quando atribuímos um juízo positivo a uma situação qualquer não é o ponto de vista humano individual, autocentrado, mas o papel que cada indivíduo exerce em relação a um plano maior. A perspectiva de vida em que o sábio se ampara deve ter como base a adequação a essa ordem cósmica divina, natural e racional, que serve como modelo para o exercício da sua própria racionalidade no plano individual. Diante disso, temos como decorrência lógica a noção de que, para Epicteto, tudo aquilo que é mau tem sua origem no fato de não estar de acordo com a natureza. Por isso ele diz em *Diss.* 4.1.125: “O que há de paradoxal em afirmar, então, que para todo ser, o que é ruim para ele é aquilo que é contrário à sua natureza?”.

Tendo em mente a existência de um Deus estoico, representando aqui como uma espécie de razão universal, e a necessidade de adequar os nossos desejos e ações a essa vontade divina, iremos nos deter agora na investigação sobre o trajeto que Epicteto considera adequado para a consecução do objetivo de sua filosofia, ou seja, como esse filósofo determina o caminho a ser seguido por quem almeja viver de acordo com a natureza. Sobre esse ponto iremos abordar a perspectiva epicteteana do conceito estoico da *oikeiosis* e a sua relação entre a relação do indivíduo com a sociedade e consigo mesmo.

O termo *oikeiosis*, como nota Ricardo Salles (2012, p.95), não é muito frequente nas *Diatribes*, entretanto, a ideia expressa por esse conceito é um dos pontos que constitui o fio condutor do pensamento de Epicteto. De acordo com Salles, *oikeiosis*

[...] é 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: 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 ele aumenta seu envolvimento com outras pessoas e com o mundo social e externo em geral. (Salles, 2012, p.95)

Em definição proposta por Aldo Dinucci:

[...] a *oikeiosis* é o processo pelo qual o vivente sensível torna familiar e próprio primeiramente a si mesmo e depois seu entorno imediato. No caso do ser humano, essa “familiarização” ou “apropriação” (termos pelos quais podemos traduzir *oikeiosis*) pode chegar a abraçar a humanidade inteira, partindo da percepção de si no momento inicial de vida pós-parto. (Dinucci, 2017, p.77)

Dinucci (2017, p.79) ainda expande o conceito da *oikeiosis* humana em cinco tipos, são eles: (i) *Proton oikeion*: a apropriação de si, que ocorre a partir da percepção de si mesmo logo após o nascimento. (ii) *Oikeiosis eunoetike*: o despertar dos impulsos de amor por si mesmo e de autopreservação. (iii) *Oikeiosis eklektike*: o surgimento do impulso para a seleção daquilo que nos conduz à autopreservação. (iv) *Oikeiosis sterkitike*: o despertar do impulso para a criação de laços afetivos entre pais e filhos, o que constitui a base para a *koinonia* entre os humanos. (v) *Oikeiosis hairitike*: o surgimento dos impulsos morais no ser humano pelos quais se buscam os bens morais.

Tendo essas duas definições como guia para a nossa reflexão, compreendemos a *oikeiosis* como o processo natural de apropriação de nós mesmos, como indivíduos, e, a partir daí, o desenvolvimento de um processo de familiarização com toda a humanidade. Com a finalidade de condensar os desdobramentos propostos por Dinucci, vamos propor a

interpretação da *oikeiosis* em duas fases distintas, uma interna, voltada para si, e outra externa, voltada para os outros.

Quando pensamos nesse primeiro processo de apropriação, aquele que trata da fase interna, entendemos que ele diz respeito à autocompreensão da natureza humana. Em *Diss.* 2.9.1-7, Epicteto argumenta que a realização de nossa natureza como seres humanos consiste no entendimento de que somos animais mortais dotados de racionalidade. Nesse sentido, devemos nos diferenciar tanto de bestas selvagens, que têm por natureza a agressividade, quanto de ovelhas, que agem para satisfação de prazeres inferiores. A nossa capacidade racional é, de acordo com Epicteto, a prova de que somos filhos de Deus e que temos em nós mesmos a sua própria centelha divina. Entretanto, como vemos em *Diss.* 1.3.1-3, Epicteto nos diz que essa inclinação à razão e ao nosso aspecto divino, apesar de fazer parte de nossa natureza, depende do esforço empenhado para lidarmos corretamente com as nossas impressões, caso contrário, não seremos capazes de nos distinguir dos demais animais.

William Stephens (2007, p.128) nos lembra que, para a filosofia estoica, o florescimento da razão ocorre por volta dos 14 anos e que antes disso a ideia de *oikeiosis* estaria confinada à função da preservação da vida. Assim, antes dessa idade, as prioridades dos seres humanos são restritas a necessidades como alimentação, conforto e demais demandas relacionadas à sua própria sobrevivência. Com o desenvolvimento da razão abre-se um novo horizonte que não estava ainda presente nesse período pré-racional. Para Stephens, a crença de Epicteto consiste no fato de que somos equipados para analisar as nossas impressões (*phantasiai*), uma vez que somos dotados de um aparato capaz de desenvolver a razão e a inteligência. O exercício da razão é, portanto, aquilo que somos destinados a fazer de acordo com a natureza. Para Stephens:

A vida de acordo com a natureza para os seres humanos adultos normais é a vida da razão porque a razão é o poder especial com o qual estamos equipados. Se falharmos em atualizar nossas faculdades racionais exercitando nossa prohairesis de modo a fazer o uso racional apropriado de nossas impressões, então deixamos de funcionar como pessoas. (Stephens, 2007, p.128)

Encontramos concordância com esse ponto de vista em vários momentos na obra de Epicteto. Em *Diss.* 1.20.5-7, por exemplo, ele diz:

(5) Então para que recebemos da Natureza a razão? Para usar corretamente as representações. E a razão ela mesma, o que é? Um sistema constituído de representações de certa qualidade. Assim, por natureza, contempla a si mesma. (6) A sabedoria, por sua vez, nos foi dada para contemplar o que? As coisas boas, más e indiferentes. O que ela é? O bem. E a falta de sabedoria? O mal. Vês que também necessariamente ela contempla tanto a si mesma quanto o seu contrário? (7) Por isso

a principal e primeira tarefa do filósofo é avaliar e julgar as representações e não aceitar nenhuma que seja reprovada. (Epicteto, *Diss.* 1.20.5-7)

Já em *Diss.* 3.1.25-26, em que Epicteto discute sobre o uso de adornos pessoais, ele indica novamente a real natureza no homem e o seu traço distintivo em relação a outros animais que é, justamente, a capacidade de fazer o uso adequado de suas impressões.

[...] Você é um ser humano; isto é, um animal mortal que tem a capacidade de fazer uso racional das impressões. E o que significa usá-los racionalmente? Para usá-los de acordo com a natureza e de maneira perfeita. [26] O que é superior em você, então? O animal em você? Não. O mortal? Não. A capacidade de fazer uso de impressões? Não. O elemento racional em você - isso é o que é superior em você. (Epicteto, *Diss.* 3.1.25-6)

Assim, de acordo com Epicteto, o que chamamos de fase interna da *oikeiosis* consiste em uma fase de humanização, uma apropriação do estado de ser humano, processo esse que envolve a passagem da mera preservação de sua vida, com a satisfação de suas necessidades mais básicas, para o uso de suas capacidades mentais a partir do desenvolvimento da razão. Esse é o processo que define a verdadeira natureza dos seres humanos e os aproximam à sua contraparte divina.

Mas o sábio estoico não é caracterizado como um personagem isolado do mundo, pelo contrário, ele se vê como parte integrante de um rico universo que ultrapassa a sua própria existência. Entendendo isso, esse sábio volta-se para o mundo percebendo que ele é mais um elo dentro de uma extensa cadeia de eventos em que tudo aquilo que existe foi determinado e está interligado pela providência divina. É nesse momento que Epicteto expressa outro ponto fundamental da filosofia estoica, a ideia de uma simpatia universal. Por isso, ele diz:

[25] Devemos pensar de alguma forma sobre nós mesmos também. O que você é? Um ser humano. Agora, se você se considera isolado, é natural que você viva até uma idade avançada, seja rico e goze de boa saúde; mas se você se considera como um ser humano e como parte de algum todo, pode ser do interesse do todo que você agora adoça, agora embarque em uma viagem e seja exposto ao perigo, agora sofra pobreza e talvez até morrer antes do seu tempo. [26] Por que você se ressentiu disso, então? Você não sabe que isoladamente um pé não é mais um pé, e que você também não será mais um ser humano? O que é, então, um ser humano? Uma parte de uma cidade, antes de tudo aquilo que é feito de deuses e seres humanos, depois aquilo que está mais próximo de nós e que chamamos de cidade, que é um microcosmo da cidade universal. (Epicteto, *Diss.* 2.5.24-6)

Tendo em vista essa disposição extrovertida, entendendo esse termo como uma inclinação do sábio estoico para não permanecer isolado do mundo, como um eremita que se distancia dos seus semelhantes, trataremos da nossa leitura de *oikeiosis* em sua fase externa.

Em Epicteto, como já vimos, o currículo do filósofo estoico envolve três disciplinas: aquela que trata dos desejos e aversões, a que trata da ética e aquela destinada à lógica ou à capacidade de dar o assentimento adequado às impressões. O desenvolvimento da natureza racional do ser humano leva conseqüentemente à compreensão do que pontuamos logo acima. Nesse momento, é pertinente destacar que se apropriar da natureza humana não pode ser resumido ao desenvolvimento da capacidade de dar assentimento às impressões, mas envolve também entender que todo o cosmos tem uma mesma origem e, por isso, a adoção de um comportamento ético é uma consequência natural para Epicteto e para os estoicos em geral.

De acordo com Epicteto, devemos compreender que tudo aquilo que existe, mesmo Zeus (Deus)²³, busca agir em benefício próprio. Entretanto, isso não significa que devemos ser antissociais ou egoístas, pois mesmo Zeus, quando age em benefício próprio, só realiza aquilo que é melhor quando contribui para o bem comum. Nós, seres humanos, como animais racionais e filhos de Zeus, devemos seguir o mesmo exemplo e compreender que não somos capazes de conquistar nada em benefício próprio se as nossas ações também não contribuírem para o bem comum. Em outras palavras, quando agimos pensando em nosso próprio bem, mas sem considerar o bem comum, isso significa que estamos adotando uma postura antissocial e, portanto, antinatural. Sobre isso, declara Epicteto:

[...] o animal é por natureza assim. Ele tudo faz para si mesmo. Pois também o Sol faz todas as coisas para si mesmo, como, de resto, também Zeus o faz. (12) Quando ele deseja ser “aquele que traz as chuvas” e “aquele que dá os frutos”, e ainda “pai dos seres humanos e dos Deuses”, vês que ele não pode realizar essas tarefas e receber esses epítetos senão beneficiando a todos? (13) Em geral, também Zeus forneceu ao animal racional uma natureza tal que este não pode obter nenhum dos bens que lhe são próprios se não oferecer algum benefício a todos. (14) Assim, não mais antissocial será aquele que faz tudo para si mesmo. (15) E o que esperas? Que um ser humano renuncie a si mesmo e ao que é vantajoso para si mesmo? E como poderia haver ainda um único princípio para todas as coisas: a apropriação²⁴? (Epicteto, *Diss.* 1.19.11-15)

A vida de acordo com a natureza, como preconiza Epicteto, envolve uma visão de mundo em que consideramos a existência de um princípio racional divino, Deus, como aquele que determina as regras sob as quais devemos nos submeter. A posição epicteteana, em sintonia com a tradição estoica, também reconhece a noção de simpatia universal, conceito que estabelece um laço vinculante entre tudo o que existe no cosmos. Dessa forma, o sábio estoico

²³ Long (2022, p.143-6) observa que o Deus estoico representa o princípio criativo responsável pela criação do cosmos. Considerado que a manifestação divina é pura imanência, isto é, está presente em tudo aquilo que existe, o estoicismo não encontra problemas em sua doutrina ao se referir a esse princípio no singular ou no plural. Nas *Diatribes*, Epicteto utiliza termos como Deus, Zeus, Natureza e ainda os deuses como sinônimos de uma mesma manifestação divina.

²⁴ *Oikeiosis*.

é aquele que compreende e desenvolve os atributos que lhe foram dados pela natureza, a razão e a faculdade da escolha, e que age com a intenção de contribuir para o desenvolvimento do cosmos, já que ele reconhece que o seu próprio bem depende também do bem comum.

2.3.2. *Ziran* ou a natureza de acordo com o *Dao De Jing*

Ziran é um conceito basilar dentro do pensamento de Laozi e tem implicações nas diversas possibilidades de leituras que são apresentadas pelo *Dao De Jing*, estejam elas inseridas dentro de um escopo cosmológico, ético, político ou religioso. *Ziran* é comumente traduzido como natureza²⁵ ou espontaneidade e representa o modo de atuação do próprio Dao.

O capítulo 25 do *Dao De Jing* apresenta um dos trechos mais importantes dessa obra sobre o significado de *ziran* e a sua relevância dentro da filosofia daoísta. Laozi diz o seguinte:

O homem segue a Terra.
A Terra segue o Céu.
O Céu segue o Dao.
O Dao segue a sua própria natureza. (Laozi, 2017, p.65)

A última frase desse trecho, no chinês, é representada pelos seguintes ideogramas 道法自然 (*dao fa ziran*). Nessa frase é pertinente notar que o ideograma *fa* (法) significa mais que o verbo ‘seguir’. 法 tem como seu significado mais proeminente a noção de lei, regra ou modelo. Assim, sob um olhar cosmológico da filosofia de Laozi, *ziran* (自然), a naturalidade ou espontaneidade do Dao, é a norma que define o modo de ser do universo.

Sendo o Dao o princípio que não é engendrado, isto é, que não se origina de outra coisa a não ser dele mesmo, então, podemos entender que o Dao segue a sua própria natureza, isto é, ele segue aquilo que ele é em si mesmo. Chen Guying (2015, p.97) concorda com essa leitura e vai além ao afirmar que o Dao não só segue a sua própria natureza, mas todas as suas criações também seguem essa mesma natureza originária. Para ele, o que Laozi quer comunicar é que o Dao provém a existência de todo o universo, mas também é o fundamento para a sua própria existência, ou seja, o Dao tem sua origem ancorada nele mesmo e, logo, ele é criador e seguidor de sua própria natureza.

²⁵ Outra variante dessa tradução apresenta *ziran* como naturalidade.

Por isso, para Chen Guying (2015, p.97), entender *ziran* como um termo que faz referência exclusivamente ao mundo natural é um erro, uma vez que esse conceito descreve o Dao como o princípio fundante do mundo sensível, mas que não se limita a ele. Ainda de acordo com Cheng Guying (2015, p.97), *ziran* pode ser lido como a expressão “*self-so*”, cuja tentativa de tradução para a língua portuguesa seria algo próximo ao seguinte termo: aquilo-que-é-o-que-é-em-si-mesmo. Essa tradução coincide com o comentário que Wang Bi faz desse trecho do *Dao De Jing*. De acordo com Wang Bi, o Dao sendo aquilo-que-é-em-si-mesmo segue a sua própria natureza e, por isso, serve de modelo para as dez mil coisas (*wanwu*) já que, sendo um princípio criativo perene e mutante, ele é capaz de sustentar todas as criações do mundo (2003, p.203).

A natureza representada pelo conceito de *ziran*, como apontamos no parágrafo acima, não pode ser confundida com a ideia de mundo natural. Para se referir ao mundo natural, a filosofia chinesa utiliza, e vemos Laozi seguir essa tendência, o ideograma *tiandi* (天地), que pode ser traduzido por Céu e Terra. De acordo com Giorgio Sinedino, em nota na tradução do *Dao De Jing* diz que Céu e Terra:

[...] correspondem, ainda que com importantes diferenças, à noção de Natureza (φύσις, *natura*). O contínuo entre Céu e Terra é onde flui a energia vital, substrato do processo de transformação cosmológica [...]. “Céu” compreende tanto os astros que se movem no firmamento, chamados de “Rio Celeste” ou “Rio de Prata” (天河 *tianhe* ou 银河 *yinhe*), como os fenômenos naturais atmosféricos – indicados pelo termo “Quatro Estações” (四時 *sishi*). Como contraponto está a “Terra”, que também inclui as águas. Os chineses acreditavam que a “Terra” (na verdade, a China) era um único continente, dividido em nove seções (os chamados “nove continentes”, 九州 *jiuzhou*), cercado pelos quatro mares (四海, *sihai*). Embora seja a “Terra” que dá a luz aos dez mil seres, a religião autóctone chinesa tinha no Céu e Terra o par hierogâmico por excelência. Céu e Terra eram os autores da grande obra de transformação da vida, sendo encaixados no modelo taxonômico Yin-Yang [...]. (Laozi, 2016, p.14)

Percebemos que, para Laozi, a natureza de tudo aquilo que existe está enraizada no próprio Dao, portanto, viver de acordo com o Dao é viver de acordo com a sua própria natureza. Não devemos, entretanto, considerar a ideia de natureza como um padrão preestabelecido que uniformiza todas as entidades e fenômenos do universo. O Dao tem como característica mais marcante, em seu aspecto transcendente, o Vazio. Por essa dimensão vazia, como já vimos anteriormente, devemos entender que o Dao nunca se preenche, nunca se limita, nunca se esgota e, nessa condição, ele pode conter tudo sem ser contido ou delimitado por nenhuma de suas criações. Assim, o Dao dá origem aos múltiplos fenômenos e entidades que existem no universo e, ao invés de ser interpretado como um padrão único sob o qual devemos nos alinhar, ele comporta as diversas naturezas existentes, já que elas são ramificações de sua própria natureza

originária. Chen Guying (2020, p.29) entende que, para Laozi, todas as coisas devem se desenvolver de acordo com as suas condições particulares e o progresso em direção à efetivação de suas potencialidades deve ocorrer naturalmente, isto é, sem nenhum impedimento artificial originado por uma causa externa. Portanto, para Chen Guying (2000, p.29), *ziran* é um processo de atualização das potencialidades de um ente específico que ocorre sem a existência de nenhum elemento coercitivo.

É por essa característica de abrangência e de não interferência que Laozi afirma, no capítulo 51, que o Dao é respeitado e a Virtude (De 德) é estimada. Ele diz

O Dao gera, a Virtude cultiva,
a matéria forma e as condições realizam.

Todos respeitam o Dao e estimam a Virtude.
O Dao é respeitado e a Virtude é estimada
por não intervirem na Constância Natural. (Laozi, 2017, p.127)

Percebemos aqui que, o conceito de *ziran* guarda estrita relação com a figura do sábio que Laozi apresenta no *Dao De Jing*. Como Chen Guying (2015, p.97) observa, o Dao, em sua virtuosidade, é reverenciado precisamente por não intervir na naturalidade ou espontaneidade inerente às suas criações, e o sábio, da mesma forma, é definido como aquele que atua buscando evitar qualquer ato que vá interferir na natureza daquilo que está em interação com ele. Por isso, no capítulo 7 do *Dao De Jing*, Laozi diz que o sábio é capaz de recuar e ainda sim prevalecer, uma vez que, ao não agir com egoísmo, ele respeita a sua própria natureza e a espontaneidade da miríade de seres.

Karyn Lai (2008, p.107) diz que a ideia de espontaneidade preconizada por Laozi não se trata de uma liberdade irrestrita para o desenvolvimento de uma entidade ou fenômeno, muito menos deve ser interpretada como um incentivo para a autodeterminação de um indivíduo. Pelo contrário, para ela, ser aquilo-que-é-o-que-é-em-si-mesmo, ou seja, agir em acordo com a natureza do Dao, com a espontaneidade genuína, implica reconhecer os diversos nexos que se entremeiam no ambiente em que um determinado indivíduo, fenômeno ou entidade se desenvolve. Dessa forma, *ziran* compreende uma relação de mútua participação entre tudo aquilo que existe e que se afeta reciprocamente sem, entretanto, desejar que aquilo que é diverso se desenvolva por um caminho que não condiz com a sua própria natureza. Por isso, o sábio daoísta não opera dentro de limitações linguísticas, históricas, sociais ou filosóficas para definir

um determinado acontecimento como certo ou errado, bom ou ruim, isto é, ele ultrapassa a ilusão da dualidade que orienta o modo de vida daqueles que não compreenderam a verdadeira natureza do Dao. Essa leitura fica mais clara quando analisamos um importante trecho do capítulo 58. O texto diz:

Ó infelicidade onde se escora a felicidade!

Ó felicidade onde se escora a infelicidade!

Quem conhece esses indefinidos limites?

O regular se torna irregular.

O bem se torna mal.

A ilusão humana persiste há muito tempo.

Por isso, o sábio é íntegro e não fere,

é honesto e não injuria,

é sincero e não excede,

é radiante e não ofusca. (Laozi, 2017, p.141)

Nas seis primeiras frases do trecho acima podemos perceber como Laozi ataca o ponto de vista daqueles que amparam os conteúdos que dão significado à sua existência sob uma perspectiva dualista. A mudança da felicidade para a infelicidade, do regular para o irregular e do bem para o mal são movimentos naturais do Dao e, de acordo com o filósofo chinês, aquele que não compreende a natureza impermanente desses fenômenos, dado o caráter cíclico das manifestações do Dao, permanece em um estado que Laozi chama de ilusão, porque esse estado é caracterizado pela tentativa de interferência na natureza daquilo que está para além dos limites humanos prejudicando a sua espontaneidade. Em contrapartida, o sábio, agindo em harmonia com o Dao, que é a sua natureza originária, é íntegro e não fere, pois compreende que fazer o mal àquilo que está para além de sua natureza é fazer mal a ele mesmo; é honesto e não injuria, pois entende que os juízos de valor são elaborados a partir de uma dualidade enganosa; é sincero e não se excede, pois entende que a sua própria existência não deve consumir o espaço das outras criações do Dao; e é radiante e não ofusca, pois sabe realizar a sua própria natureza sem interferir na naturalidade e espontaneidade do ambiente que o circunda.

Nesse sentido, ideia de *ziran* aproxima-se de outro conceito fundamental para Laozi, a não ação ou *wuwei* (无为). No tópico 2.4.2 deste capítulo iremos discutir de forma mais detalhada a definição do conceito do *wuwei*, mas precisamos saber aqui que esse conceito, assim

como *ziran*, define um método de atuação que fortalece a posição daoísta de complementaridade dos opostos ao invés de uma visão de mundo dualista, além de adotar a simplicidade, a não interferência e a moderação como seus elementos constitutivos. Laozi (2017, p.151), ao longo do capítulo 63 do *Dao De Jing*, expressa essa ideia apontando a não ação como o fundamento para o modo de agir do sábio e argumenta que, por seguir esse princípio, o sábio age sem apego, retribui o ódio com a virtude e busca viver em harmonia com o Dao ao respeitar na sua própria natureza e não intervir na espontaneidade das dez mil coisas. Nas palavras de Karyn L. Lai:

Se aceitarmos essa análise de *ziran*, também podemos entender *wuwei* como uma apreciação da espontaneidade (do outro). Dentro de uma estrutura que vê os indivíduos como interdependentes, o reconhecimento da espontaneidade, distinção e separação do outro implica uma resposta ética de não interferência ou nenhuma interferência indevida – *wuwei*. A não interferência tem muitas implicações éticas significativas. Isso inclui evitar ideais inflexíveis e absolutistas e metodologias unilaterais e ditatoriais, bem como a promoção daqueles que geram uma medida de autodeterminação individual. (Lai, 2008, p. 107)

Ziran e *wuwei*, naturalidade/espontaneidade e não-ação, são conceitos interdependentes no pensamento de Laozi. Eles sustentam, como comenta Chen Guying (2015, p.98), o modo pelo qual o Dao e o sábio operam. Atuar pela não ação é a forma encontrada pelo sábio para agir em acordo com a natureza, mas que natureza é essa? É a própria natureza espontânea do Dao.

2.4. Como o sábio age

O sábio só pode ser adjetivado como tal por demonstrar possuir um conhecimento que lhe garante uma cosmovisão diferenciada dos seus semelhantes. Não se trata, nem no estoicismo e nem no daoísmo, de uma espécie de predestinação divina, mas de uma atitude específica perante os conteúdos²⁶ que permeiam a sua própria existência. Essa atitude revela-se a partir da compreensão de sua própria natureza e da natureza dos fenômenos que lhes são externos, mas não é só isso, pois ela implica, como vimos no capítulo anterior, uma adequação dessa compreensão alinhada com a ação humana, isto é, o sábio compreende e age, em todos os momentos, buscando estar em harmonia com a natureza

²⁶ A palavra ‘conteúdos’ se refere ao conjunto de experiências vivenciadas pelo sábio e como elas repercutem em sua vida. A utilização desse termo vem associada ao longo do texto com ideias como as de existência, mundo fenomênico ou conceitos análogos.

Tendo em vista a fundamentação de um princípio que dê suporte às suas perspectivas sobre como a ação humana deve ser estruturada, Epicteto e Laozi propõem dois conceitos que serão fundamentais para os seus projetos filosóficos, são eles: *prohairesis* e *wuwei*. Essas duas definições, apesar de apresentarem algumas características irreconciliáveis, expressam o que esses dois filósofos entendem como o modo correto de se viver a vida, ou seja, como podemos viver de acordo com a natureza. Nesse sentido, ser um sábio, seja ele estoico ou daoísta, envolve a maneira de performar, em condições perfeitas, todo o conjunto de significados e de ações advindos desses dois conceitos.

Diante disso, vamos explorar nas próximas páginas como Epicteto e Laozi apresentam as ideias de *prohairesis* e *wuwei* e quais serão as suas implicações na vida do sábio.

2.4.1. Prohairesis

Robert Dobbin (1991, p.111-2), em seu artigo *Προαίρεσις in Epictetus*, analisa um dos elementos mais importantes do pensamento de epicteteano, a capacidade de escolha. De acordo com ele, o termo *prohairesis* foi introduzido na filosofia ocidental por Aristóteles e essa ideia guarda conexão com a nossa faculdade de deliberação, sendo a escolha, de fato, o resultado de um processo deliberativo. No pensamento aristotélico, complementa Dobbin (1991, p.113), a *prohairesis* coloca-se como um conceito seguro capaz de fazer a transição entre a razão teórica para a razão prática como característica fundante de sua filosofia moral.

Já no estoicismo, encontramos um cenário diferente quando tratamos da noção que delinea a nossa capacidade de escolha. A ideia que envolve o conceito de *prohairesis* só encontra espaço para um desenvolvimento mais significativo dentro dessa tradição filosófica a partir da abordagem proposta por Epicteto. Isso, no entanto, não significa que esse conceito era estranho ao estoicismo. Como observa Dobbin (1991, p. 116), a ausência ou as diminutas menções a esse termo na literatura estoica anterior a Epicteto podem dar uma falsa impressão de que esse conceito é uma inovação epicteteana. Anthony Long (2002, p.211) concorda com Dobbin quando ele considera a importância da *prohairesis* no pensamento de Epicteto e reforça a posição de que apesar de não encontrarmos dentro de outros textos estoicos discussões centradas no conceito de *prohairesis* não podemos excluir a hipótese de que esse debate tenha ocorrido, mesmo que de uma maneira mais restrita. Independentemente da introdução do conceito de *prohairesis* na filosofia estoica ser ou não uma inovação epicteteana, é necessário

ressaltar que é, a partir de Epicteto e de sua proposta de apresentação do estoicismo, que essa ideia se desenvolve como um elemento característico de seu pensamento. De fato, como notam Hajimans (1959, p.23), Long (2002, p.220) e Dobbin (1991, p.116-7) o modo como a conceito de *prohairesis* é trabalhado na obra de Epicteto parece ser o traço distintivo do seu pensamento em relação aos demais representantes da filosofia estoica.

Prohairesis é uma palavra que pode ser traduzida por vontade ou volição, como observamos em George Long (1890, p. 6), por propósito moral, como em Oldfather (1956, p.13) ou ainda por poder ou capacidade de escolha, como em Hard (2014, p.6) e Dinucci (2020, p.53). Essas traduções, apesar de suas diferenças pontuais, representam o cerne daquilo que a noção de *prohairesis* significa para Epicteto, isto é, o princípio pelo qual o ser humano é definido, que é a sua capacidade de efetuar escolhas. A *prohairesis* é ainda, como podemos perceber ao longo das *Diatribes*, o elemento que distingue os homens dos animais, pois essa faculdade é um dom dado a nós diretamente pela razão divina que permeia o cosmos. Por isso, Epicteto diz, em *Diss.* 1.8.16, que, caso ele fosse questionado sobre o ponto no qual se sustenta o bem humano, a sua resposta seria, indubitavelmente, na qualidade de nossas escolhas. O conceito de *prohairesis* é tão importante no pensamento de Epicteto que ele chega a dizer em *Diss.* 3.1.4 que não somos carne ou cabelos, mas a nossa própria capacidade de escolha.

De acordo com A.A. Long (2002, p. 208), a noção epicteteana de *prohairesis* apresenta três características, são elas: (i) ela é distinta de nosso corpo físico; (ii) por ser distinta de nosso corpo físico ela é naturalmente livre e (iii) e a ideia de *prohairesis* envolve mais que o intelecto uma vez que ela representa a nossa capacidade de agir motivadamente como um ser vivo racional. Long explica que, sobre a característica (i), Epicteto não está abandonando a perspectiva corporealista²⁷ dos estoicos, mas, ao invés disso, o filósofo grego parece querer destacar a relação equivocada que temos com o nosso próprio corpo físico quando acreditamos que ele está sob nossa posse, pois esse engano é um elemento capaz de gerar frustração e infelicidade, uma vez que ele está amparado no uso distorcido de nossa razão. Isso leva ao ponto (ii), em que Epicteto separa aquilo que está e aquilo que não está sob nosso controle. Aqui, ele entende que a característica mais fundamental da *prohairesis* é o fato dela ser totalmente livre e incapaz de ser constrangida por qualquer coisa além dela mesma. O modo como Epicteto compreende a natureza desimpedida da *prohairesis*, sendo ela incapaz de ser cerceada até

²⁷ Tudo é corpo e só corpos podem agir sobre outros corpos.

mesmo pelo poder divino de Zeus, é apresentado na primeira diatribe de seu livro. Logo no início das *Diatribes*, ao tratar daquilo que está ou não está sob nosso poder, Epicteto diz:

(21) Então o que devemos ter à mão em tais situações? O que senão o conhecimento sobre o que é meu e o que não é meu? Sobre o que me é possível e o que não me é possível? (22) Devo morrer. Mas também devo morrer gemendo? Devo ser aprisionado. E também devo ser aprisionado me lamentando? Devo ser exilado. O que me impede de ser exilado rindo, com bom humor e sereno?

(23) – Diz-me teus segredos.

– Não os digo: pois isso é algo que depende de mim.

– Mas te aprisionarei.

– Homem, o que dizes? Aprisionar-me? Aprisionarás minha perna, mas a minha capacidade de escolha nem Zeus pode submeter. (Epicteto, *Diss.* 1.1.21-23)

Para A.A. Long (2002), conceber a distinção entre aquilo que está ou não está sob o nosso poder é um requisito básico para a compreensão do estoicismo epicteteano já que essa é a questão que define a excelência moral humana. Long diz:

Se pudéssemos compreender consistentemente que nada, exceto nossa faculdade racional, é verdadeiramente “nossa”, essa auto-identificação, quando suas implicações são devidamente compreendidas e postas em prática, nos tornaria completamente autônomos, capazes de alcançar tudo o que desejamos e evitar que tudo que somos avessos; e também nos tornaria moralmente excelentes. (Long, 2002, p.208)

Por fim, quanto o item (iii), que trata de nossa capacidade de agirmos como seres racionais, A.A. Long faz uso de *Diss.* 1.17.21-28, cujo trecho apresenta o argumento de que a *prohairesis* é aquilo que envolve a nossa capacidade dar assentimento às nossas impressões. Assim, sendo a nossa capacidade de escolha desimpedida, fazemos uso de nossa racionalidade para decidirmos quais ações nos parecem ser adequadas. Essa, aliás, é a característica que expressa a natureza humana e nos classifica como animais mortais dotados da capacidade de julgar as nossas impressões, conforme a famosa definição de Epicteto em *Diss.* 3.1.25. Para William O. Stephens (2007, p.17), Epicteto nunca se afastou da ortodoxia estoica e, por isso, sustenta a posição tradicional de que um ser humano adulto não pode ser motivado por impulsos irracionais, pelo contrário, quando um sujeito age, ele faz um julgamento para determinar que uma ação seja executada de uma maneira específica. Esse julgamento é decidido exatamente pela *prohairesis*, que é totalmente livre para exercer a sua capacidade de escolha sobre nossas impressões.

Tratando-se das impressões, Epicteto as classifica em quatro tipos, como podemos ler na diatribe 1.27.1-2, são elas: (i) a impressão é e, também, aparenta ser o que é; (ii) a impressão

não é e, também, não aparenta ser; (iii) a impressão é, mas não aparenta ser; e (iv) a impressão não é, mas aparenta ser. Nesse sentido, aquele que almeja ser um sábio deve pavimentar o caminho para essa condição por meio da filosofia, uma vez que, para Epicteto, a atividade filosófica é o meio pelo qual podemos educar a nossa *prohairesis* para lidar com as nossas impressões corretamente.

Vimos até aqui que a *prohairesis* é aquilo que nos define como agentes morais e como seres humanos individuais. Além disso, Epicteto nos diz que ela é uma faculdade que nos foi dada pela própria vontade divina, e que tem a liberdade como sua qualidade mais fundamental. Diante dessa definição, e observando como nós fazemos uso da *prohairesis*, podemos nos perguntar como um atributo com essas características, advindo do próprio princípio criador do cosmos, pode nos levar a julgamentos ora corretos ora errados. Richard Sorabji (2007, p.87), percebe a multiplicidade de resultados originados de nossa capacidade de escolha e conclui que a *prohairesis* em si mesma não é necessariamente nem boa e nem má.

De fato, a observação feita por Sorabji encontra sustentação no texto de Epicteto. O resultado da operação de nossa capacidade de escolha, que tem a liberdade como seu atributo distintivo, pode ser positivo ou negativo, a depender de como a utilizamos. Além disso, há de se considerar ainda os eventos categorizados como indiferentes, por se situarem fora do campo de ação da *prohairesis*. Sobre isso, Epicteto diz: “[1] Onde está o bem? ‘Na escolha’. Onde está o mal? ‘Na escolha.’ E aquilo que não é bom nem ruim? ‘– Nas coisas que estão fora da esfera da escolha.’” (Epicteto, *Diss.* 2.16.1).

William O. Stephens (2007, p.22) entende que, para Epicteto, aquilo que é bom ou mau está sob o controle do indivíduo já que isso depende diretamente do uso de sua capacidade de escolha e, portanto, o próprio bem-estar do indivíduo, representado pela sua serenidade mental, não pode ter origem em nenhuma causa externa. Como Epicteto nos fala em *Diss.* 3.22.31-6, nossos maiores males não surgem de problemas referentes a bens externos, mas na negligência com o exercício dos nossos desejos e aversões ou dos motivos que temos para agir ou não. É a ignorância no uso de nossa faculdade de escolha em relação à natureza daquilo que é bom ou ruim a origem dos nossos reais problemas.

Para Epicteto, nossos medos e nossas inseguranças têm sua origem na forma como utilizamos a nossa capacidade de escolha. Se somos *prohairesis*, logo, somos livres²⁸ por natureza e, por isso, não podemos sofrer quaisquer tipos de impedimentos senão aqueles criados por nós mesmos. Assim, somos os responsáveis por nossa felicidade e por nossa liberdade e devemos ter em mente que são os nossos julgamentos sobre as situações que enfrentamos que definem a nossa condição de serenidade ou de inquietude, ou seja, é a forma como exercemos a nossa capacidade de escolha que nos eleva à categoria de sábio, filósofo ou ainda uma pessoa completamente ignorante sobre a sua própria natureza. Sobre isso, Epicteto diz em *Diss.* 1.19.7-10, por exemplo, que não devemos nos deixar perturbar nem mesmo pela ameaça de tiranos, pois nossa liberdade é assegurada por Zeus e, portanto, todos somos capazes de exercer nossa capacidade de escolha sem depender de fatores que são externos a nossa própria disposição interna. Nas palavras do filósofo grego:

(7) Porém, o que inquieta e aterroriza os muitos? O tirano e seus guardas armados? Como pode ser isso? De modo algum! Não é possível para quem é livre por natureza ser agitado ou impedido por algo, exceto por si mesmo (8). Mas as opiniões o agitam. Pois quando o tirano disser a alguém “Acorrentarei tua perna!”, aquele que reverencia a perna diz “Não, tem piedade!”. Entretanto, quem reverencia a própria capacidade de escolha diz: “Acorrenta-a se te parecer mais útil”. – Não te importa? – Não me importo. – Mostrar-te-ei que sou o senhor. (9) – Como tu podes fazer isso? Zeus me fez livre. Pensas que predestinou seu próprio filho a ser escravo? És senhor do meu cadáver, toma-o. (10) – Então, quando te aproximas de mim, não cuidas de mim? – Não, mas de mim mesmo. Porém, se desejares que eu fale que cuido também de ti, digo que o faço do mesmo modo que cuido de meu penico. (Epicteto, *Diss.* 1.19.7-10)

Para Epicteto, o exercício correto da *prohairesis* depende do reconhecimento de duas situações bem específicas: aquilo que depende de nós e aquilo que não depende de nós. Sobre aquilo que não depende de nós, como nos é dito em *Diss.* 2.5.1-4, devemos considerá-las indiferentes²⁹, contudo, apesar de não podermos classificar aquilo que é indiferente como bom ou mau, é dever do filósofo estoico fazer o melhor uso das condições às quais ele está submetido mesmo não se deixando ser determinado por elas. Nesse sentido, como Epicteto apresenta em *Diss.* 4.1.64-68, bens materiais, honrarias públicas, família, amigos e até o nosso próprio corpo estão no rol daquilo que não depende de nós. Já sobre aquilo que depende de nós, Epicteto, em

²⁸ A ideia de liberdade (*eleutheria*) no estoicismo não tem o mesmo significado da liberdade contemporânea. Enquanto a perspectiva contemporânea desse termo refere-se a um contexto político e social, para Epicteto a liberdade envolve uma questão essencialmente psicológica e atitudinal. (Long, 2002, p.27). Dinucci (2007, p.36) clarifica a discussão sobre esse conceito ao afirmar que *eleutheria* trata fundamentalmente da distinção entre o cidadão, que é livre, e o escravo. Em Epicteto, a liberdade ainda envolve a sua noção de filósofo, que é distinto dos demais seres humanos por não se submeter ao que não está sob o seu controle.

²⁹ Dinucci e Rudolph (2021, p.24) comentam que apesar dos materiais serem indiferentes a nós é necessário ter responsabilidade ao lidar com eles, pois se os desejarmos ou evitarmos pensando serem bons ou ruins, então criaremos obstáculos em nossas vidas.

Diss. 4.1.69-73, defende que nossos desejos, nossos impulsos para agir e a nossa capacidade para dar assentimento ao que consideramos verdadeiro ou falso dependem unicamente de nós, isto é, estão sob a nossa capacidade de escolha e não sofrem influência externa. Por isso devemos testar nossas impressões em todos os momentos, não devemos deixar nenhuma delas escapar da regra que estabelece o exame para clarificar que aquilo que chega até nós está dentro ou fora do nosso campo de escolha. Se agirmos assim, com atenção plena diante de nossas impressões, conseguiremos ter algum êxito em permanecer em harmonia com a nossa natureza divina. Epicteto diz:

[14] É de acordo com este plano de ação acima de tudo que se deve treinar a si mesmo. Assim que você sair de casa ao raiar do dia, examine todos que você vê, todos que você ouve, e responda como se estivesse sendo questionado. O que você viu? Um homem bonito ou uma mulher bonita? Aplique a regra. Isso está dentro da esfera de escolha, ou fora dela? Fora. Jogue fora. [15] O que você viu? Alguém de luto pela morte de seu filho? Aplique a regra. A morte é algo que está fora da esfera da escolha. Fora com isso. Você conheceu um cônsul? Aplique a regra. Que tipo de coisa é um consulado? Um que está fora da esfera de escolha, ou dentro? Fora. Jogue isso fora também, não resiste ao teste. Fora com isso; não é nada para você. [16] Se assim agíssemos e praticássemos este exercício de manhã à noite, teríamos conseguido alguma coisa, pelos deuses. (Epicteto, *Diss.* 3.3.14-16)

É com esse objetivo, o de guiar a nossa *prohairesis* para atuar de acordo com a natureza, que a atividade filosófica proposta por Epicteto é estruturada. Vemos isso ao longo de *Diss.* 1.15, quando Epicteto reforça essa ideia defendendo que o que a filosofia nos promete não envolve nada do que nos é externo, pelo contrário, ela tem o papel de nos educar ao ponto de que as nossas ações e a nossa capacidade de escolha estejam sempre em acordo com a natureza.

Por isso, Epicteto acredita que a filosofia não pode ser desenvolvida apenas no âmbito teórico ou prático. Pelo contrário, na doutrina estoica essas duas dimensões devem ser integradas em um único núcleo de desenvolvimento da atividade filosófica. Epicteto vê a sua filosofia como uma arte da vida cujo objetivo é proporcionar a tranquilidade mental necessária para o alcance da felicidade. Ocupar-se da filosofia é cuidar da *prohairesis*, isto é, significa construir um modo de vida cuja ação prática esteja amparada dentro de um arcabouço teórico bem definido. Na visão de Epicteto, a conquista da sabedoria está diretamente envolvida com o progresso na filosofia. Sobre isso, podemos ler logo abaixo um trecho presente em *Diss.* 1.4.14-21:

[14] (14) – Toma a obra *Sobre o Impulso* e sabe como eu a li. Prisioneiro! Não busco saber isso, mas como usas o impulso e o refreamento, como usas o desejo e a repulsa, como te devotas, como te aplicas, como te preparas: se de modo harmonioso ou não harmonioso à natureza. (15) Pois se ages de modo harmonioso, mostra-me isso, e te direi que progrides. Porém, se não ages de modo harmonioso, vai e não só interpreta os livros, mas escreve os teus próprios. (16) Que vantagem há para ti? Não sabes que

o livro inteiro custa cinco denários? Então parece que quem interpreta o livro vale muito mais que cinco denários? (17) Assim, jamais busques em uma parte a obra e noutra o progresso! (18) Onde, então, está o progresso? Se algum de vós, ao afastar-se das coisas exteriores, voltou-se sobre a sua capacidade de escolha, aperfeiçoando-a e exercitando-a, de modo a torná-la harmoniosa à natureza, elevada, livre, desimpedida, desembaraçada, leal, digna; (19) e aprendeu que não é possível ser leal e livre quem deseja ou evita as coisas que não estão sob seu encargo, mas é necessário modificar-se e vagar junto com elas, bem como sujeitar-se aos que podem provê-las ou impedir o acesso a elas. (20) E então, na alvorada, ao acordar, vela e guarda o que aprendeu, banha-se como ser humano leal, come como ser humano digno e, do mesmo modo, sempre, sobre o que quer que ocorra, exercita os princípios filosóficos, como o corredor exercita o que é relativo à corrida e o cantor exercita o que é relativo ao canto: (21) esse é quem verdadeiramente progride, esse é quem não viajou ao acaso. (Epicteto, *Diss.* 1.4.14-21)

A filosofia é o trajeto que nos leva à compreensão sobre como podemos exercer a nossa *prohairesis* de modo que ela esteja de acordo com a natureza. Assim, filósofo e sábio parecem se confundir dentro do estoicismo, pois o progresso na filosofia pavimenta o caminho em direção à sabedoria, e ser um sábio é a definição que expressa um modo de vida cujo fim é representado pelo constante esforço de equilibrar a nossa vontade aos desígnios de uma razão divina. Em outras palavras, para ser um sábio dentro da concepção estoica é necessário também ser filósofo, já que a filosofia, de acordo com Epicteto, envolve o exercício de adequação progressiva da nossa capacidade de escolha de forma que o nosso modo de vida esteja em harmonia com a natureza divina da qual somos parte. Para atingir esse objetivo, o filósofo-sábio deve colocar de lado tudo aquilo que é externo a ele e concentrar-se em exercer a sua *prohairesis* em relação a aquilo que está sob o seu poder.

2.4.2. Wuwei

No tópico 2.3.2 do nosso trabalho, nós explicamos o conceito de *ziran* e a sua importância dentro do pensamento daoísta. Se *ziran* é o modo pelo qual o Dao exerce a sua atividade e coloca-se como modelo para as dez mil coisas, então, é pelo *wuwei* que o sábio incorpora a natureza do Dao e a reflete em suas ações no mundo. De fato, *ziran* e *wuwei* são os conceitos que formam a estrutura da ética naturalista daoísta em que *ziran* se apresenta como um princípio cosmológico que define como a natureza criativa do Dao opera, enquanto *wuwei* representa a forma como o sábio reflete a naturalidade ou espontaneidade do Dao em sua expressão individual e social, como avalia Karyn L. Lai (2008, p.107). Ainda sobre essa relação, Chen Guying (2015, p.98) diz o seguinte: “[...] o termo “self-so” [*ziran*] aplica-se geralmente aos cursos naturais dos fenômenos no mundo, enquanto a ação não assertiva [*wuwei*] descreve

um modo de conduta humana. As duas palavras, no entanto, referem-se essencialmente ao mesmo conceito.”.

Mas o que significa *wuwei*? Esse conceito pode ser traduzido como inação (Giorgio Sinedino, 2016, p.23), ação não assertiva³⁰ (Chen Guying, 2015, p.98), não interferência (Rudolf G. Wagner, 2003, p.126), não ação (Chung-yuan Chan, 2014, p.44; Chiu Yi Chih, 2017, p.13 e Wing-Tsit Chan, 1963, p.101). Vamos utilizar nesse trabalho o termo não ação, tradução literal dos ideogramas *wu* [无] (não/não possuir/falta de) e *wei* [为] (ação).

O conceito de não ação não deve ser confundido com a ideia de inação já que o *wuwei* não pressupõe uma passividade em relação ao horizonte de experiências vivenciado pelo sábio daoísta. A não ação implica um modo de atuação não convencional diante do mundo fenomênico que se projeta como campo para a experiência vivencial do sábio e determina que o respeito à natureza interna de cada fenômeno deve ser o critério norteador para o modo de agir do *shengren*. Em relação a isso, Cheng Guying diz:

Essa interpretação errônea é baseada em um mal-entendido geral da filosofia de Laozi. A linha sobre ação não assertiva na verdade significa que, desde que se aja adequadamente, qualquer coisa pode ser realizada. A ação não assertiva não é de forma alguma furtiva. Pelo contrário, é um método que se adota para agir de forma eficaz. Laozi quer que as pessoas ajam com a atitude certa e da maneira certa. Ele elogia o Dao como “agindo, mas não confiando [em outras coisas]” (cap. 2) e até encerra [o *Dao De Jing*] observando que os sábios “agem sem lutar [contra a situação]” (cap. 81). Ele motiva as pessoas a agirem e até a ajudarem umas às outras, mas não por meio do controle, da dependência excessiva dos outros, da coerção ou da criação de conflitos. (Guying, 2015, p.108)

Para Laozi, o *wuwei* é um conceito que se opõe à ideia de *youwei* (有为), que traduziremos aqui como ação forçosa, ou ainda, aquela ação que tem a intenção de atingir um objetivo específico que não está em harmonia com o Dao. Karyn Lai descreve essa noção de ação forçosa da seguinte forma:

Uma consciência representada pelo *youwei* é aquela que planeja, concebe, age e manipula. *Youwei* pertence a uma intencionalidade particular direcionada a uma noção histórica e socialmente circunscrita de conquista e progresso. Uma filosofia que se preocupe com a manipulação do povo pela linguagem e outras ferramentas de doutrinação social deve buscar remover ou pelo menos reduzir a criação de tal consciência. (Lai, 2008, p. 98)

De acordo com Edward Slingerland (2003, p.07), *wuwei* refere-se à forma como conduzimos uma ação espontaneamente, ou seja, de maneira natural, como o nosso nariz

³⁰ Tradução nossa.

responde a qualquer tipo de odor, por exemplo. Isso, entretanto, não significa dizer que esse tipo de ação ocorre automaticamente, apenas de forma fisiológica e sem o papel de nossa consciência. Pelo contrário, afirma Slingerland, agir pelo *wuwei* não significa atuar de uma maneira meramente instintiva porque a não ação envolve um certo nível de consciência por parte do agente e lhe dá uma margem de flexibilidade para a execução de um ato específico. O que ocorre é que, quando atuamos a partir do princípio da não ação, o ato executado não é definido a partir de abstrações do pensamento. Além disso, devemos enfatizar que o conceito de *wuwei* não pode ser confundido com uma habilidade a ser desenvolvida para ser aplicada em situações específicas. A não ação não é uma ferramenta para a solução de problemas pontuais, trata-se de uma disposição que impacta de maneira permanente e total aquele que realizou o estado de sabedoria de forma integral, não havendo, portanto, mais espaço para ações artificiais (*youwei*), ou seja, aquelas ações que são motivadas pela ignorância em relação ao Dao.

Slingerland (2003, p.08) destaca ainda que a espontaneidade do ato executado a partir da não ação representa a pura objetividade daquilo que é realizado, uma vez que a mente não se volta para desígnios subjetivos, mas, ao contrário, se adapta à natureza daquilo que é demandado. Isso significa que a não ação não é cerceada pelas expectativas intelectuais, emocionais ou ideológicas do ser humano, mas é o puro ato em acordo com a natureza. Assim, a compreensão correta do que a não ação representa para Laozi é fundamental para entender toda a filosofia daoísta, uma vez que esse conceito não deve ser interpretado nem pela via da anulação completa do agente nem pela afirmação da vontade do agente sobre a natureza.

Apesar do conceito de *wuwei* ser introduzido no daoísmo por Laozi, é na obra de Zhuangzi que encontramos um dos melhores exemplos sobre como um ato elaborado por meio da não ação se desenvolve. Em Zhuangzi (2013, p.19), lemos a história de um cozinheiro chamado Ding. Esse cozinheiro desenvolveu a incrível habilidade de cortar a carne sem que a sua lâmina perdesse o fio e, de acordo com Ding, isso só era possível porque ele não calculava como iria executar o ato do corte, ou seja, a sua mente, integrada com o seu corpo, atuava de forma unívoca sem esperar um resultado criado por uma abstração do pensamento. Dessa forma, Ding conseguia encontrar, espontaneamente, os melhores caminhos para o corte da carne e, por essa razão, o fio de sua lâmina não se desgastava cortando ossos ou tendões. O trecho da obra, em que o cozinheiro Ding explica o seu método, diz o seguinte:

“O que me interessa é o Caminho, que vai além da habilidade. Quando comecei a cortar bois, tudo o que eu conseguia ver era o próprio boi. Depois de três anos não vi mais o boi inteiro. E agora eu vou pelo espírito e não olho com meus olhos. A

percepção e a compreensão pararam, e o espírito se move para onde quer. Eu sigo a composição natural, bato nas grandes cavidades, guio a faca pelas grandes aberturas e sigo as coisas como elas são. Então eu nunca toco o menor ligamento ou tendão, muito menos uma articulação principal.” (Zhuangzi, 2013, p.19)

Quanto ao *Dao De Jing*, vemos Laozi introduzir a noção de *wuwei* logo no capítulo 02 do seu livro, quando ele discute o modo pelo qual o sábio age no mundo. Esse capítulo diz:

[...] o Sábio age através da Não Ação
e pratica o ensinamento sem falar.

Assim, todos os seres atuam sem nenhuma intervenção,
geram sem se apoderar e realizam sem depender.

Cumprida a obra, o Sábio não se apega.
Não havendo apego, nada se perde. (Laozi, 2017, p.11)

Nesse trecho vemos a tentativa de Laozi estabelecer um modo de atuação no mundo bem específico para o sábio, e isso é feito dentro de uma perspectiva de não interferência e não dependência em relação a outros seres ou fenômenos do mundo. São essas duas características, quando observadas naturalmente, isto é, de forma espontânea, não artificial, que constituem aquilo que o pensamento de Laozi chama de não ação.

Quando dizemos, por exemplo, que o sábio pratica o ensinamento sem falar, o que está em jogo nesse posicionamento é uma ideia bem característica da filosofia daoísta e que perpassa todo o *Dao De Jing*, a saber, a crítica de Laozi sobre a possibilidade desse definir, a partir do pensamento e da linguagem, o modo pelo qual o Dao desenvolve a sua atividade no mundo. Isso ocorre porque Laozi entende que a nossa capacidade de estabelecer conceitos por meio da linguagem encontra limitações dentro de nossa própria racionalidade e, em face dessas limitações, apontadas em vários momentos do *Dao De Jing*, como nos capítulos 01 e 56³¹, o acesso à sabedoria não é mediado pela razão, mas por um movimento de introspeção pelo qual o sábio intui a natureza do Dao e incorpora essa experiência a todos aspectos de sua vida apesar de seu caráter inexprimível. Dessa forma, o *shengren*, em harmonia com o Dao, vivencia a sua existência de maneira integral porque ele não se vê mais como um ente particular, distinto dos demais, mas compreende a si mesmo como a própria manifestação do Dao.

³¹ A primeira frase do capítulo 01 diz que o “Dao que pode ser nomeado não é o Dao Constante”. Já no capítulo 56, Laozi defende o princípio de que aquele que compreende o que é o Dao não fala, enquanto aquele que fala sobre o Dao não compreendeu a sua real natureza.

Para Laozi, é a visão dualística do mundo uma das razões que levam os seres humanos a terem uma relação conflituosa com a sua própria existência. Isso ocorre porque, ao estabelecer um juízo positivo ou negativo sobre uma determinada coisa, estamos, na verdade, criando uma distinção conceitual artificial e avessa à naturalidade do Dao. A proposta filosófica do *Dao De Jing* apresenta ao seu leitor a perspectiva de um universo totalmente unificado que abarca as diversas manifestações do mundo dos fenômenos de maneira holística. Sobre esse prisma não há, portanto, que se pensar em distinções opostas irreconciliáveis; pelo contrário, o que é proposto pelo pensamento daoísta é um horizonte de comunicabilidade entre as oposições de forma que elas possam ser interpretadas como elementos complementares de uma única totalidade. Aqui, o sábio daoísta não se apresenta como um personagem moralizador que irá reformar a sociedade estabelecendo as bases daquilo que é certo ou errado. Ao invés disso, o *shengren* é um personagem que destina a sua própria existência a recuperar horizontes cindidos por distinções artificiais, como ritos estabelecidos, normas injustas e valores que estão em desacordo com a natureza do Dao. Nesse sentido, o sábio daoísta não se dedica a estudar a sociedade, não se torna um erudito e muito menos um legislador, mas se apresenta como um indivíduo que exerce sua ação no mundo respeitando a naturalidade de todos os seres e, dessa forma, é capaz de beneficiar a todos sem distinção, tal como o Dao.

O capítulo 48 do *Dao De Jing* apresenta outro momento dessa discussão. Nele, Laozi reforça a importância do *wuwei* em sua filosofia uma vez que é por meio da não ação que o sábio, tomando Dao como modelo, estrutura sua forma de agir no mundo. Ele diz:

Agir no estudo é crescer a cada dia.
 Agir no Dao é decrescer a cada dia.
 Decrescer e decrescer até alcançar a Não Ação
 Através da Não Ação, tudo se realiza.

Conquista-se o mundo sem transtorno.
 Com transtorno, não se conquista o mundo. (Laozi, 2017, p.120)

Esse capítulo pode ser lido de maneira complementar ao capítulo 02, cujo trecho foi discutido logo acima. Mas, antes de analisarmos o conteúdo do capítulo 48, devemos nos lembrar de situar a obra de Laozi junto aos seus interlocutores históricos. O *Dao De Jing* é um texto que dialoga de maneira crítica com várias tradições do pensamento chinês de sua época e o confucionismo é um dos interlocutores mais famosos quando consideramos os debates propostos pelo daoísmo. O pensamento de Confúcio tem como característica o incentivo à

atividade intelectual, a observância dos ritos e a doutrinação moral, atividades que levavam aos seus seguidores à conquista de prestígio político e social. É a partir desse viés que a crítica de Laozi se estrutura quando ele recomenda aos seguidores de sua doutrina a decrescer no estudo, e com isso se aproximar do Dao, ao invés de crescer no estudo e conduzir a vida de uma maneira distinta do caminho determinado pelo Dao.

Quando é estabelecido que agir no estudo é crescer a cada dia enquanto agir no Dao é decrescer a cada dia, Laozi está propondo uma crítica aos ditames da filosofia confuciana. O objetivo dessa ideia não é o de apresentar uma perspectiva avessa ao conhecimento, mas, como comenta Wing-Tsit Chan (1963, p.184), é um ataque ao acúmulo de uma erudição cujo fim está na mera conquista do destaque político e social. Heshang Gong (2016, p.355) interpreta esse trecho de forma semelhante. Em seu comentário, ele relaciona o estudo ao aprendizado dos métodos do governo, doutrinação moral, ritos e música, além do fortalecimento dos desejos e refinamento de dons artísticos. Essas práticas, para Laozi, contribuem para o fortalecimento de um modo de vida ancorado em ações artificiais, artificiais (*youwei*), que afastam o ser humano da busca do estado de harmonia com a natureza.

Enquanto na primeira frase do capítulo 48 Laozi parece fazer o diagnóstico de um modo de vida que não está de acordo com o Dao, logo em seguida, na segunda frase, ele apresenta a solução para essa situação. Nesse sentido, o *Dao De Jing* nos diz que agir no Dao é decrescer a cada dia. Aqui, como nota Cheng Guying (2020, p.279), esse decréscimo representa a necessidade daquele que busca seguir o Dao em assumir um modo de vida meditativo de forma que esse exercício de introspecção leve à compreensão do Dao como um estado em que as dez mil coisas não se sejam compreendidas por suas diferenças, pelo contrário, o sábio percebe a convergência de todos os fenômenos do mundo para um único caminho, o Dao, e, como consequência disso, os aspectos de nossa mente dualista, que deseja, sente aversão, nutre apego e gera instabilidade, são dissolvidos na totalidade da experiência transcendente do Vazio do Dao. Essa também é a interpretação proposta por Wang Bi (2003, p.280) quando ele apresenta a ideia de decrescer a cada dia como o esforço a fim de compreender a necessidade de retorno a um estado de vazio e negatividade que, nos comentários de Wang Bi, são os atributos que caracterizam a natureza transcendente do Dao.

Vemos, ainda no capítulo 48, que o caminho pelo qual o daoísta deve seguir para atingir o seu objetivo envolve o próprio *wuwei*. Alcançar esse estado, entretanto, demanda empenho em um processo de progressivo abandono dos hábitos que levam os seres humanos a

executarem ações artificiais. Nesse sentido, o daoísta busca desvencilhar-se da doutrinação moral estabelecida pela sociedade, dos jogos políticos e das demais atividades que geram desejos desmedidos nos seres humanos em prol do autocultivo da Virtude (*De*)³² a fim de conquistar a iluminação sutil.

Aquele que busca avançar no estudo da filosofia daoísta deve estar disposto a reestruturar a sua visão de mundo com a finalidade de superar todas as dificuldades resultantes de uma vida fundamentada por uma perspectiva dualista. Nesse sentido, o daoísmo é uma filosofia de reconciliação, já que ela busca interpretar aquilo que consideramos oposições como dois aspectos de uma realidade amparada por um princípio supremo, o Dao. Aquele que permanece exercendo o seu papel no mundo a partir de concepções não naturais, isto é, artificiais, afasta-se de sua própria natureza e, conseqüentemente, do Dao. Por outro lado, o sábio daoísta direciona os seus atos sempre em busca de uma relação harmoniosa com a natureza, respeitando seus próprios atributos e não interferindo na natureza daquilo que não faz parte dele. São esses os princípios que definem o que Laozi chama de *wuwei*, não ação, isto é, o exercício da vontade de agir sempre em acordo com o Dao.

3 – Os exercícios espirituais em Epicteto e em Laozi

A ideia de exercícios espirituais nas tradições filosóficas da Antiguidade nos é apresentada por Pierre Hadot (2014) em sua obra *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Nesse texto, o filósofo francês faz uma reflexão sobre o que essa expressão significa e qual a sua relação com a filosofia ocidental. Em relação a esse assunto, devemos apontar que, apesar de Hadot estar ciente da existência de tradições de pensamentos para além daquelas surgidas no mundo greco-romano, ele não se dedicou a avaliá-las. Isso, no entanto, não se coloca como um impedimento para o objetivo desse trabalho, já que estamos convencidos de que tanto o estoicismo, como afirma Hadot, quanto o daoísmo, conforme estamos analisando, são propostas filosóficas que se apresentam como projetos de vida e que têm como características a adoção de um conjunto de práticas que são definidas por Pierre Hadot como exercícios espirituais.

³² O conceito de Virtude, quando se remete ao ideograma De (德), deve ser grafado com letra maiúscula. Laozi estabelece a distinção da Suprema Virtude (德) do Dao (道) daquilo que outras escolas filosóficas chinesas consideram características virtuosas, como a benevolência (仁) confuciana.

O filósofo francês se esforça para construir o conceito de exercícios espirituais de uma forma que essa expressão não seja contaminada por adjetivos contemporâneos que, de acordo com o seu entendimento, seriam limitantes para a abrangência do que esses exercícios realmente remetem. Hadot diz:

“Exercícios espirituais”. A expressão desconcerta um pouco o leitor contemporâneo. Primeiramente, não é mais de muito bom tom, hoje, empregar a palavra “espiritual”. É preciso, porém, resignar-se a empregar esse termo, porque os outros adjetivos ou qualificativos possíveis: “psíquico”, “moral”, “ético”, “intelectual”, “de pensamento”, “da alma” não recobrem todos os aspectos da realidade que queremos descrever. Poder-se-ia falar, evidentemente, de exercícios do pensamento, pois, nesses exercícios, o pensamento é tomado, de algum modo, como matéria e busca modificar a si mesmo. A palavra “pensamento”, porém, não indica de maneira suficientemente clara que a imaginação e a sensibilidade intervêm de uma maneira muito importante nesses exercícios. Pelas mesmas razões, não é possível se contentar com “exercícios intelectuais”, ainda que os aspectos intelectuais (definição, divisão, raciocínio, leitura, pesquisa, amplificação retórica) desempenhem um grande papel. “Exercícios éticos” seria uma expressão bastante sedutora, pois, como veremos, os exercícios em questão contribuem poderosamente para a terapêutica das paixões e se relacionam à conduta de vida. Todavia, seria, mais uma vez, uma visão demasiado limitada. De fato, esses exercícios [...] correspondem a uma transformação da visão de mundo e a uma metamorfose da personalidade. A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“Eternizar-se ultrapassando-se”). (Hadot, 2014, p.20)

Para Hadot, os exercícios espirituais envolvem um conjunto de práticas que têm como objetivo desvelar para aquele que os pratica um novo panorama de significados para a sua vida. Diante disso, tendo em vista a posição hadotiana, a escolha por seguir uma determinada tradição filosófica representaria também uma escolha de vida. Isso ocorre porque aquele que se dedica à filosofia passa por uma espécie de conversão, momento em que as convicções existenciais anteriores ao ingresso na via filosófica são abandonadas ou ressignificadas e o filósofo passa a adotar modo de vida inteiramente renovado.

Os exercícios espirituais, segundo Hadot, envolvem quatro aspectos da vida do filósofo: um relacionado a aprender a viver, outro que diz respeito a aprender a morrer, um que trata do diálogo e, por fim, o exercício que envolve a própria leitura filosófica. Vamos apresentar nos parágrafos abaixo, ainda que muito brevemente, do que se trata esses quatro aspectos que envolvem os exercícios espirituais dentro daquilo que Pierre Hadot propõe em seu trabalho.

No tópico que trata do aprender a viver, Hadot (2014, p.31) nos diz que a filosofia coincide com o próprio viver. Isso significa que o filosofar leva em conta a vida cotidiana como o campo para sua prática. Em seu texto, Hadot explica que a dimensão desse exercício espiritual não se restringe a uma única maneira dele ser realizado; ao contrário, as diversas tradições

filosóficas da Antiguidade propunham variados caminhos para um modo de vida adequado, cada qual alinhado com os fundamentos que elas consideravam corretos. Entretanto, a despeito da pluralidade de escolas filosóficas que abordam esse tema, o exercício de aprender a viver implica, de maneira geral, uma reorganização dos conteúdos que trazem significado à vida do filósofo para fazer emergir daí um novo horizonte de expectativas capaz de guiar a suas práticas diárias de vida rumo ao seu ideal de sabedoria.

Aprender a morrer, por outro lado, envolve a compreensão da totalidade do cosmos. Esse modo de ver o mundo implica o surgimento da percepção de que os seres humanos, em sua individualidade, são fenômenos pontuais que, em uma perspectiva cósmica, têm momentos específicos tanto para o seu surgimento quanto para seu desaparecimento. Dessa maneira, aprender a morrer é, para Hadot (2014, p.49), um momento voltado à “elevação do pensamento, passando da subjetividade individual e passional à objetividade da perspectiva universal [...]”.

Quanto a aprender dialogar, Hadot nos remete à figura de Sócrates como personagem que melhor representa a execução desse aspecto dos exercícios espirituais. De acordo com Hadot (2014, p.38), o diálogo socrático é um exercício espiritual interior que nos convida ao exame de consciência. Nesse sentido, o “conhece-te a ti mesmo” traz à tona a necessidade de nos reconhecemos como filósofos na acepção mais pura do termo, isto é, o filósofo sabe que ainda não é sábio, já que ele se reconhece como alguém que persiste no caminho para a conquista da sabedoria sem, no entanto, tê-la ainda alcançado. O exercício autêntico do diálogo envolve, necessariamente, a presença de outrem, uma vez que é por meio da discussão e da reflexão ocasionadas pelo encontro de perspectivas conflitantes que o filósofo pode encontrar-se perante a si mesmo.

Por fim, Hadot elenca como o quarto aspecto dos exercícios espirituais o que ele chama de aprender a ler. O filósofo francês afirma que essa modalidade de exercício espiritual diz respeito à exegese de textos filosóficos a fim de que aquele que a realiza possa desenvolver uma compreensão mais apurada sobre os tópicos estudados. O exercício da leitura, dentro da perspectiva hadotiana, envolve mais do que o mero entendimento do que é dito, trata-se nesse caso de uma prática de imersão em que o filósofo, durante o exercício interpretativo, deixa o texto comunicar o seu conteúdo por si mesmo. Aprender a ler, para Hadot (2014, p.66), não é uma atividade simples de ser realizada, pelo contrário, é necessário que o filósofo deixe de lado a busca por originalidade e sutilezas para se debruçar sobre o texto como um exercício meditativo.

A definição proposta por Hadot para aquilo que ele chama de exercícios espirituais está relacionada diretamente ao âmbito da filosofia ocidental e está perfeitamente alinhada com o propósito do nosso trabalho quando pensamos no estoicismo epicteteano. Contudo, apesar de não encontrarmos referências à filosofia chinesa em sua obra, não vemos nenhum impedimento em discutir o daoísmo sob a ótica hadotiana. Essa possibilidade se justifica quando destacamos a intenção dos exercícios espirituais. Se esses exercícios correspondem a um conjunto de práticas que têm o objetivo de servir como um caminho para que o filósofo se posicione em direção à realização da sabedoria, então nos parece aceitável considerar que estratégias e práticas de vida que tenham finalidades semelhantes possam também ser tratadas como exercícios espirituais, tendo em vista a caracterização desse conceito a partir da obra de Pierre Hadot.

Levando em conta os parágrafos anteriores, vamos desenvolver nos próximos tópicos desse capítulo uma análise sobre a abordagem de Epicteto e de Laozi em relação a temas correlatos aos exercícios espirituais hadotianos. Nesse sentido, não iremos adotar os quatro aspectos dos exercícios espirituais propostos por Hadot, mas utilizaremos a sua definição compreendendo-a como um conjunto de práticas cuja finalidade consistem em pavimentar o caminho do filósofo rumo a sabedoria. Estamos cientes da riqueza e da complexidade do pensamento de Epicteto e de Laozi e, por isso, não pretendemos esgotar as possibilidades de investigação sobre as aproximações e os distanciamentos entre os pensamentos desses dois filósofos. Assim, concentraremos nossa discussão em três temas fundamentais que perpassam a figura do sábio proposta pelo estoicismo de Epicteto e pelo daoísmo de Laozi, são eles: a disciplina dos desejos, o papel da meditação e da atenção e a relação entre a impermanência e o apego.

3.1 – A disciplina dos desejos

A relação do sábio com os desejos exerce um papel central tanto para a proposta filosófica de Epicteto quanto para a de Laozi. Os desejos, principalmente aqueles que são desmedidos e que se situam fora da capacidade de escolha de um indivíduo, são uma das causas para a intranquilidade mental dos seres humanos e, por esse motivo, contribuem para situações de conflito, sofrimento e temor.

Epicteto estabelece, em *Diss.* 1.4.11, os três tópicos de sua filosofia: aquele que trata dos desejos e aversões, aquilo que concerne ao impulso de nossas ações e, por fim, aquele que diz respeito ao assentimento. Dentre esses três tópicos, o filósofo grego parece destacar o primeiro como o mais importante para a sua abordagem do estoicismo. Ele reafirma essa posição quando diz em *Diss.* 3.2.3 que:

[3] Destes, o mais importante e o mais urgente é o que diz respeito às paixões, pois elas não surgem de outra maneira senão por sermos frustrados em nossos desejos e cairmos no que queremos evitar. Isso é o que provoca perturbações, confusões, infortúnios e calamidades, e causa tristeza, lamentação e inveja, tornando as pessoas invejosas e invejosas, com o resultado de nos tornarmos incapazes de ouvir a razão. (Epicteto, *Diss.* 3.2.3)

O caminho que Epicteto constrói ao discutir a questão dos nossos desejos e aversões é delineado pela leitura feita por ele da física estoica tendo em vista a sua aplicação na maneira como vivemos nossas vidas. Nesse sentido, Epicteto nos fala, em *Diss.* 1.22, que a forma pela qual compreendemos a existência de Deus, ou de uma natureza divina, é fundamental para darmos sentido ao cosmos e que, por isso, aquele que deseja ser virtuoso deve submeter a sua vontade aos desígnios divinos, pois, tal qual um cidadão deve seguir as leis da cidade, o sábio também deve compreender e seguir a lei que governa o cosmos. Assim, desejar arbitrariamente que as coisas aconteçam de acordo com a sua vontade sem considerar a natureza é, para Epicteto, a causa da ausência de serenidade na vida daqueles que não são sábios.

O filósofo inglês John Sellars, em seu livro intitulado *Stoicism* (2010), diz que por um processo de eliminação, em que o segundo e o terceiro tópicos do pensamento de Epicteto são evidentemente relacionados à ética e à lógica, podemos identificar o primeiro tópico da filosofia epicteteana com a física estoica. Contudo, para Sellars (2010, p.51-2), apesar dessa aparente conexão, a forma como exercitamos os nossos desejos e aversões não parece, em um primeiro momento, ter clareza e, por isso, ele tece algumas considerações sobre essa questão. A proposta de Sellars consiste em abordar a física estoica em dois níveis. O primeiro nível seria o que ele chama de microscópico, porque diz respeito à análise dos aspectos mais específicos da vida dos seres humanos, levando em conta até mesmo a fisiologia do seu próprio organismo e o que é positivo ou negativo para a sua manutenção. É por esse motivo, exemplifica Sellars, que desejamos comidas saudáveis e temos aversão a venenos. Já em relação ao nível macroscópico, explica o filósofo inglês, essa abordagem implica a compreensão da ordem de causas que organizam o cosmos e como isso influencia o horizonte de expectativas criado pelos desejos humanos. Dessa forma, por exemplo, uma teoria do destino torna possível ao estoico desejar apenas eventos possíveis de acontecer, uma vez que ele passa a considerar a ordem de causas

em que o indivíduo está inserido. É por meio dessa perspectiva que Sellars consegue estabelecer a relação entre a física estoica e o primeiro tópico da filosofia epicteteana, já que, para Epicteto, a compreensão sobre a maneira como a natureza divina opera tanto a nível individual como em nível da natureza é o fundamento pelo qual o estoico considera como ele deve organizar a sua capacidade de escolha quando leva em conta a temática dos desejos e aversões.

Os desejos e aversões têm relação direta com a nossa *prohairesis* e a maneira como exercemos a nossa capacidade de escolha, quando consideramos aquilo que desejamos ou queremos evitar, tem implicação direta em nossas vidas. Por isso Epicteto afirma que a *prohairesis* do sábio não pode ser aprisionada pelas armadilhas causadas pelos desejos ou aversões.

Para o filósofo grego, nossos maiores males não ocorrem meramente pelos eventos e fenômenos específicos da natureza humana, mas sim pela negligência sobre como exercitamos nossa capacidade de escolha em relação aos nossos desejos e aversões e como lidamos com os impactos dessas escolhas em nossa motivação para agir no mundo. Para Epicteto, é a ignorância no uso de nossa *prohairesis*, quando julgamos, por exemplo, uma impressão como positiva ou negativa, a razão pela qual enfrentamos situações que perturbam a nossa tranquilidade mental. Nesse sentido, devemos direcionar a nossa atenção para uma dimensão interior e investigar o nosso entendimento sobre conceitos como felicidade, serenidade e liberdade. De acordo com a proposta filosófica epicteteana, o sábio é definido como aquele que encontra a felicidade em uma vida serena e a razão dessa serenidade origina-se na verdadeira expressão da liberdade, isto é, em não deixar a sua capacidade de escolha ser constrangida por aquilo que lhe é externo e independente dela.

Tendo como finalidade o alcance da sabedoria, e considerando todos os elementos característicos desse estado de excelência, devemos nos atentar que a proposta de Epicteto para lidarmos com os nossos desejos e aversões deve ser examinada sob a luz do conceito estoico de pré-noção, que Epicteto também discute em sua obra. As pré-noções, conforme o que é apresentado em *Diss.* 1.22, consistem em concepções gerais, e comuns a todos os seres humanos, sobre aquilo que consideramos justo ou injusto, vantajoso ou desvantajoso etc. Para Epicteto, as pré-noções estão em conformidade umas com as outras e ele afirma que é no ajuste dessas concepções gerais a realidades particulares que se originam juízos conflituosos. Dessa forma, a função do filósofo consiste, tendo em vista a sua capacidade de escolha, em aplicar as pré-noções de maneira adequada à realidade, isto é, compreendendo aquilo que está ou não ao

seu encargo. Vemos, então, que a nossa capacidade de escolha desempenha um papel crucial quando tratamos de nossos desejos e aversões, pois é ela a responsável por dar o assentimento às nossas impressões a partir de uma estrutura basilar constituída por nossas pré-noções. Em *Diss.* 3.22, quando Epicteto discute, em termos estoicos, as qualidades da filosofia cínica, ele estabelece uma relação entre *prohairesis*, pré-noções, serenidade, liberdade e felicidade. Ele diz:

[39] Voltai a vossa atenção para vós mesmos; aprenda a entender as pré-noções que você tem. Que tipo de coisa você imagina que seja bom? Serenidade, felicidade, liberdade de constrangimento. Venha então, você não imagina isso como algo que é grande por natureza? Como algo que é precioso? Como algo que está além do alcance do dano? [40] Em que tipo de material, então, deve-se buscar serenidade e liberdade de constrangimento? No que é escravo ou no que é livre? — ‘Naquilo que é livre.’ — E seu pobre corpo, então, você o possui como escravo ou livre? — ‘Não sabemos.’ — Você não sabe que ela é escrava da febre, da gota, das doenças dos olhos, da disenteria, do tirano, do fogo, do ferro, de qualquer coisa que seja mais forte do que ela? — “Sim, é escravo deles.” [41] — Como é possível, então, que qualquer coisa que pertença ao corpo possa estar livre de constrangimento? Como pode algo ser grande ou precioso se é por natureza mera carne sem vida, mera terra, mera argila? Então, não possuímos nada que seja gratuito? [42] — Talvez nada mesmo.’ — O que, alguém pode constranger você a concordar com o que lhe parece ser falso? — ‘Ninguém pode.’ — Ou não concordar com o que lhe parece ser verdade? — ‘Ninguém pode.’ — Aqui, cara, você pode ver que você tem algo em você que é livre por natureza. [43] Ora, quem entre vós pode desejar alguma coisa, ou sentir uma aversão a ela, ou sentir um motivo para agir ou não agir, ou preparar-se para algo, ou estabelecer algo para si mesmo, sem antes formar uma impressão do que é vantajoso para você ou o que não é adequado para você? — ‘Ninguém pode.’ — Aqui, também, você pode ver que tem algo em você que está além de impedimentos e é livre; [44] cultivem isso, seus miseráveis, prestem atenção a isso, e busquem o seu bem lá. (Epicteto, *Diss.* 3.22.39-44)

Vemos na passagem acima que a felicidade e a serenidade coincidem com a liberdade e, portanto, a disciplina dos desejos e aversões deve se adequar a esse campo de análise. Tendo isso em mente e percebendo que a felicidade, a serenidade e a liberdade estruturam-se em uma dimensão construída interiormente no sábio, então Epicteto afirma, nas *Diatribes*, que os desejos e aversões não devem ser ancorados nos eventos que são exteriores e, portanto, independentes de sua *prohairesis*. Em *Diss.* 4.1, quando Epicteto trata de forma mais extensa da questão da liberdade, vemos, logo no início de sua fala, em *Diss.* 4.1.1-5, nosso filósofo estabelecer a distinção entre dois modelos de vida, um adequado aos princípios da filosofia estoica e outro em desacordo com ela. O segundo modelo, é caracterizado por Epicteto como um tipo de vida que é perpassada pelo medo, tristeza e pesar justamente pela ausência de liberdade em relação a aquilo que se pode desejar ou evitar, enquanto o primeiro modelo, ao contrário, é definido como uma vida livre, imune a qualquer tipo de impedimento, pois o sábio tem como qualidade distintiva a capacidade de realizar aquilo que deseja e não falhar em evitar aquilo de que se tem aversão. Assim, sendo a filosofia interpretada como uma arte da vida, o

dever daquele que escolhe seguir o estoicismo, como vemos em *Diss.* 3.12, é o de dedicar-se continuamente ao ponto de manter os seus desejos e aversões dentro do alcance de sua capacidade de escolha, pois só ela é verdadeiramente livre.

De fato, em *Diss.* 1.4, ocasião em que é apresentada visão epicteteana de progresso³³ na filosofia estoica, observamos que o avanço na vida filosófica é marcado pela forma como o filósofo lida com o desejo e a aversão diante das situações que surgem diante dele. Nessa diatribe, acompanhamos o argumento de que é por meio da liberdade gerada pelo desapego às paixões (*apatheia*) que podemos assegurar uma maneira de não nos frustrarmos pelos desejos não alcançados e nem sermos perturbados por aquilo que tencionamos evitar.

Assim, um indicativo de progresso a ser apresentado por aquele que deseja ser um sábio pode ser verificado quando o filósofo consegue se libertar de seus desejos e direcionar seu sentimento de aversão apenas para situações que estão circunscritas em seu horizonte de escolhas. Aqueles que se dizem estoicos devem se assegurar de não frustrar em atingir aquilo que é desejado e não falhar em evitar aquilo que está para além de sua capacidade de escolha. Por isso, o conselho de Epicteto é para que não tentemos evitar aquilo que não está amparado pela nossa *prohairesis*, caso contrário, inevitavelmente, iremos falhar nesse intento já que esses eventos não dependem de nossa vontade.

(1) Aquele que progride, tendo aprendido dos filósofos que o desejo é pelas coisas boas e que a repulsa é em relação às más, tendo aprendido também que o curso sereno de vida e a ausência de sofrimento na mente não advêm de outro modo ao ser humano senão não falhando no desejo e não se deparando com o objeto da repulsa, remove de si mesmo por completo o desejo, e o defere, e faz uso da repulsa somente em relação às coisas passíveis de escolha. (2) Já que sabe que, se repudiar alguma das que não são passíveis de escolha, um dia se deparará com algum objeto de sua repulsa e será desafortunado. (Epicteto, *Diss.* 1.4.1-2)

Iremos passar agora para a análise do tema sob o ponto de vista do daoísmo. Assim como no estoicismo epicteteano, a maneira como lidamos com os nossos desejos é uma questão fundamental para Laozi. Já no terceiro capítulo do *Dao De Jing* (2017, p.12), em que Laozi discute a forma como o sábio governa o seu povo, é dito que esse sábio “Conduz sempre o povo ao Não Saber e ao Não Desejo”. A expressão “Não Desejo”, comenta Heshang Gong (2016, p.32), remete à necessidade de retornarmos a um estado de simplicidade, ou seja, um estado em que a nossa forma de lidar com o mundo seja natural. Wang Bi (2003, p.130), de modo

³³ Dinucci (2020, p. 61) faz uma interessante consideração ao observar que, enquanto o antigo e o médio estoicismo propunham a figura do sábio como um modelo ideal já estabelecido, Epicteto enfatizava o progresso gradual rumo à sabedoria.

semelhante, diz que Laozi destaca a atitude do não desejar como um meio para que possamos retornar à nossa verdadeira essência. Como podemos perceber, tanto Heshang Gong quanto Wang Bi, dois dos maiores comentadores antigos sobre a obra de Laozi, estabelecem uma leitura aparentemente negativa sobre a forma como lidamos com nossos desejos, uma vez que ambos entendem que os desejos contaminam a nossa relação com o Dao e, conseqüentemente, com a espontaneidade de nossa própria natureza. Dessa forma, a humanidade, guiada pelos seus desejos, age a partir de ações artificiais (*youwei*) enquanto o sábio busca recuperar a conexão natural com o Dao atuando pela não ação (*wuwei*).

Os desejos, como comenta Lee Dian Rainey (2014, p.75-8), são uma expressão de nossa individualidade egóica que estrutura uma visão de mundo sem considerar a forma como ela se comunica com a naturalidade do Dao. Dessa forma, agindo desarmoniosamente com o Dao, aquele que não é sábio não expressa, por meio de suas ações, a sua espontaneidade por meio da não ação (*wuwei*), e isso acaba por gerar situações artificiais que desequilibram a relação da humanidade com as dez mil coisas (*wanwu*). Esses desequilíbrios, conforme observamos no *Dao De Jing*, manifestam-se em eventos como fome, guerra, desajustes sociais etc. Contudo, não devemos compreender o pensamento de Laozi como uma tentativa de supressão total dos desejos. O *Dao De Jing* não é uma obra que se desenvolve pelos extremos, pelo contrário, é um texto que busca a todos os momentos o equilíbrio a partir da complementaridade dos opostos, como podemos ler no capítulo 29. Nele, Laozi diz:

Desejar conquistar o mundo e nele intervir:
vejo que isso não se deve fazer.

O mundo é um vaso sagrado
e não deve ser manejado.

Quem nele intervém, fracassa.
Quem o retém, perde-o.

Portanto, as coisas ora conduzem, ora acompanham.
Ora se encrepam, ora se suavizam.
Ora se fortalecem, ora se enfraquecem.
Ora florescem, ora desfalecem.

Por isso, o sábio evita desmedida,
extravagância e arrogância. (Laozi, 2017, p.75)

Nas três primeiras estrofes do poema composto por Laozi, podemos ver o filósofo chinês desenvolver um entendimento que envolve a tensão entre uma ordem natural e o desejo individual. Nesse sentido, conquistar o mundo diz respeito, necessariamente, à vontade de um indivíduo que, tendo como objetivo o domínio da natureza, interfere na configuração do mundo tal como ela foi estabelecida pelo Dao. Esse movimento é caracterizado pelo rompimento com a harmonia primordial³⁴, que o sábio busca reestabelecer quando atua a partir do *wuwei*. Laozi, entretanto, nos adverte para o caráter sagrado das criações do Dao e destaca que, por mais que tentemos interferir na natureza, ela irá se impor sobre nossos desejos individuais e egoístas e, por isso, aquele que age motivado por uma ação artificial (*youwei*) irá sempre fracassar.

Cabe aqui uma pequena digressão quanto ao aspecto da sacralidade do mundo. Em nossa tradução principal do capítulo 29 *Dao De Jing*, de Chiu Yi Chih (2017), vemos Laozi se referir ao mundo como o “vaso sagrado”. Na tradução de Rudolf Wagner (2003), que conta com os comentários de Wang Bi, encontramos uma expressão com sentido semelhante quando é dito que “tudo sob o Céu é um vaso de algo espiritual”³⁵. Já na tradução de Giorgio Sinedino (2016), com os comentários de Heshang Gong, encontramos a expressão “instrumentos sagrados”. Essas três expressões, apesar das evidentes diferenças, têm um significado semelhante. Contudo, cabe destacar aqui que a ideia de sagrado no daoísmo não está necessariamente relacionada a uma perspectiva religiosa³⁶. Wang Bi (2003, p.217) diz que as coisas espirituais não têm forma, enquanto o termo vaso refere-se a um objeto que se completa pela combinação com aquilo que o preenche. Nesse sentido, Wang Bi parece querer explicar a relação entre o aspecto transcendente e imanente do Dao, onde a sua dimensão transcendente, representada pelo Vazio, que é naturalmente informe e indefinido, manifesta-se na imanência por meio daquilo que Laozi chama de Existência. Já Heshang Gong (2006, p.226) comenta que os homens são aquilo que há de mais sagrado em “Tudo sob o Céu” (no mundo) e que aquilo que é dotado de sacralidade tende à paz e à tranquilidade sendo, dessa forma, impossível “[...] impor-lhes ordem através de atos intencionais ou forçosos”. Sinedino (2006, p.228)

³⁴ Harmonia de primeira ordem, como já foi discutido no capítulo 3 desse texto.

³⁵ [...] All Under Heaven is a vessel of something spiritual.

³⁶ Fabrizio Pregadio (2008, p.05-10) apresenta em sua enciclopédia sobre o daoísmo a distinção entre *Daojia* e *Daojiao*. O primeiro termo, *Daojia*, refere-se a uma interpretação do daoísmo como uma escola de pensamento filosófica, em que Laozi e Zhuangzi aparecem como os principais representantes, enquanto *Daojiao* diz respeito à interpretação do daoísmo pelo seu espectro religioso. Apesar de não haver consenso sobre a possibilidade de distinção entre daoísmo filosófico e religioso, esse destaque é necessário para a delimitação do escopo de trabalhos que envolvem a análise do *Dao De Jing*. É fundamental compreender a existência dos vários horizontes interpretativos da obra de Laozi e saber identificar qual a perspectiva proposta para a discussão. No caso do nosso trabalho, interpretamos o *Dao De Jing* a partir de uma leitura com o viés filosófico, ou seja, não religioso.

complementa a interpretação de Heshang Gong ao dizer que aquilo que é sagrado responde somente à Espontaneidade e à Natureza (*ziran*) e, por isso, ultrapassa a intencionalidade humana contaminada pelas ações forçadas e não naturais.

Voltando à discussão sobre as últimas estrofes do capítulo 29, vemos Laozi apresentar um trecho que nos remete à complementaridade dos opostos. Quando ele diz que as coisas ora conduzem, ora são conduzidas ou que elas ora fortalecem, ora enfraquecem, o filósofo chinês reforça um aspecto importante de seu pensamento, o equilíbrio natural do Dao que, por conter todas as manifestações, está além de qualquer tipo de dualismo. Por isso, o sábio evita a desmedida e busca sempre o equilíbrio.

Quando Laozi aborda o tema dos desejos, como já falamos, ele não tem a intenção de atribuir uma qualidade negativa a essa característica, mas de suprimir aqueles desejos que não estão de acordo com natureza humana. Para Laozi, ao buscar suprir a necessidade por riquezas ou prestígio social, por exemplo, o ser humano passa a construir um horizonte mental dualista em que a pobreza material ou a ausência de proeminência social são caracterizadas como aspectos negativos de sua existência e essa percepção resulta em um estado de inquietude mental causado pela incompreensão do aspecto unitário e não dualístico que o Dao representa. Assim, o sábio, sendo aquele que espelha o seu modo de vida na naturalidade do Dao, ultrapassa os julgamentos dessa mente dualista e deseja o não desejo, isto é, a sua vontade não se submete aos elementos artificiais do mundo em que ele está circunscrito. Laozi expressa essa visão ao fim do capítulo 64 quando ele diz que:

Por isso, o Sábio só deseja o não desejar.
 Nunca estima os bens valiosos.
 Aprende a desaprender.
 Revertendo os vícios da multidão,
 sem intervir, ele favorece a naturalidade de todos os seres. (Laozi, 2017, p.155)

3.2 – O papel da atenção e da meditação

A existência de práticas meditativas pode ser observada em uma grande variedade de sistemas filosóficos e, ao contrário do que podemos imaginar, essa atividade não é exclusiva das tradições de pensamento que remontam apenas ao Oriente.

Esse tipo de prática pode envolver um conjunto de exercícios distintos, como a visualização de um símbolo, o controle da respiração, a repetição constante de uma ou de um conjunto de palavras, o exercício de reflexão sobre um conteúdo teórico de ensinamentos ou, ainda, a análise rigorosa de nossos pensamentos.

Na filosofia helenística, como observa Pierre Hadot (2014, p.27-8), a meditação é um dentre os vários exercícios espirituais que nos remetem ao estoicismo. A prática meditativa tem como objetivo a internalização de uma regra de vida, isto é, a meditação permite ao sábio estoico ter uma resposta imediata às situações adversas que possam atingi-lo. Dessa forma, ele será capaz de lidar com esses eventos sem perder de vista aquilo que é ensinado pela filosofia estoica, ou seja, a meditação é um dos meios pelo qual o sábio se mantém consciente dos elementos teóricos do estoicismo para aplicá-los em sua vida cotidiana. Para que isso seja possível, entretanto, é necessário o aprimoramento de atenção (*prosoche*) como ferramenta para que o sábio estoico esteja sempre atento a cada instante de sua experiência diária de vida.

A manutenção de um estado de atenção sempre atualizado no instante temporal que chamamos de presente é também uma condição básica para que os elementos teóricos do estoicismo sejam colocados em prática na vida dos seus adeptos. A atenção plena no presente possibilita ao filósofo estoico a abertura de um horizonte de atuação em que a noção de passado ou futuro não têm funcionalidade. Dessa forma, estando cada momento presente definido como o seu campo de ação, o sábio estoico é capaz de observar com o discernimento correto aquilo que está ou não sob o seu encargo e, a partir daí, fazer o uso adequado de sua capacidade de escolha tendo em vista os princípios fundamentais estabelecidos pela tradição estoica.

O exercício espiritual da atenção plena parece ser, então, uma prática introdutória para Epicteto quando levamos em conta aquele que se dedica a um modo de vida que se destina ao alcance da sabedoria. Para Pierre Hadot, a atenção a cada instante de nossa existência

[...] permite o desaparego interior, a liberdade e tranquilidade do espírito, liberado do peso e dos preconceitos do passado, como da preocupação com o futuro, que é indispensável para perceber o mundo enquanto mundo. Há aqui, aliás, um tipo de causalidade recíproca, pois a tomada de consciência da relação com o mundo, por sua vez, traz ao espírito a paz e a serenidade interior na medida em que a nossa existência será recolocada na perspectiva cósmica. (Hadot, 2014, p323)

No estoicismo, de acordo com o que lemos nas *Diatribes* de Epicteto, a atenção é o ponto de partida que sustenta os exercícios espirituais que tratam das disciplinas dos desejos e aversões, do impulso para a ação e da capacidade de dar assentimento às impressões que

chegam até nós. É por meio do avanço progressivo nesses três tópicos que o filósofo estoico pode tornar-se um sábio e alcançar a *eudaimonia*. Por isso, em *Diss.* 4.12, Epicteto destaca a importância de manter a atenção sempre ativa naquilo que está em acordo com a natureza, uma vez que, quando relaxamos nossa capacidade de se concentrar no instante que chamamos de presente, abrimos espaço para que nossas ações sejam conduzidas ao erro. Ele diz:

[1] Quando você relaxa sua atenção por um curto período de tempo, não imagine que poderá recuperá-la quando quiser, mas tenha em mente que, por causa do erro que cometeu hoje, seus afazeres necessariamente prosseguirão muito pior em todos os aspectos. [2] Para começar, e o mais sério de tudo, um hábito de desatenção crescerá em você, e depois o hábito de adiar qualquer esforço para prestar atenção. Portanto, você deve estar ciente de que estará constantemente adiando para um momento ainda mais tarde um modo de vida feliz e adequado, uma vida que está de acordo com a natureza e continuará assim. [3] Agora, se traz alguma vantagem adiar as coisas, trará ainda mais vantagem abandoná-las inteiramente; mas se não traz vantagem, por que você não mantém sua atenção consistentemente? 'Hoje eu gostaria de jogar.' [4] Bem, o que impede você de fazer isso com atenção? Pois existe alguma área da vida para a qual nossa atenção não deva ser estendida? Você fará algo pior, então, prestando atenção, ou melhor estando desatento? E há alguma coisa na vida [5] que é melhor feita por aqueles que permanecem desatentos? Um carpinteiro desatento realiza seu trabalho com maior precisão? Um timoneiro desatento dirige sua embarcação com mais segurança? E alguma função de menor importância é melhor realizada pela desatenção? [6] Você não percebe que, quando você deixa sua mente vagar livremente, não está mais em seu poder chamá-la de volta, seja por decoro, por respeito próprio ou por boa ordem? Mas, em vez disso, você faz tudo o que vem à sua cabeça; você segue seus impulsos. (Epicteto, *Diss.* 4.12.1-6)

Diante disso percebemos que, para Epicteto, aquele que não se dedica ao aprimoramento de sua capacidade de atenção acaba por fortalecer o hábito da desatenção que, por consequência, afeta negativamente a sua habilidade de lidar com desejos e aversões, impulsos e com a maneira pela qual o assentimento às impressões é estabelecido. O sábio, portanto, tem o dever de se manter sempre atento para que ele não seja induzido ao erro quando estiver tratando daquilo que depende ou não de sua *prohairesis*.

O desenvolvimento da atenção é em si mesmo um exercício espiritual. No entanto, precisamos destacar que, como Epicteto observa em *Diss.* 1.29.58-60, não se trata de adquirir uma nova habilidade, mas de aprimorá-la, já que, de acordo com o pensamento epicteteano, temos uma inclinação natural para a atividade contemplativa. O dever do sábio estoico consiste em manter, a partir da melhoria de sua faculdade de atenção, um estado mental sereno e livre da dispersão causado pelas coisas externas para que as suas ações, livres da influência de qualquer fator externo, estejam sempre em acordo com a natureza.

Diante do que foi dito até agora, percebemos que aquele almeja se tornar um sábio precisa vivenciar um progressivo refinamento filosófico e é nesse processo que deve ser

destacada a importância do desenvolvimento de sua capacidade atenta como uma habilidade fundamental para que os demais aspectos do pensamento estoico possam ser observados e vivenciados com maior eficácia. Para alcançar esse objetivo, é necessário treino. Isso fica claro já em *Diss.* 1.2.32, quando é dito que para o filósofo conquistar a sua nobreza é preciso passar por um treinamento árduo com a finalidade de aprimorar seu entendimento sobre suas disposições naturais. Isso ocorre porque, para Epicteto, ser dotado de uma faculdade não é condição suficiente para fazer o uso correto dela, sendo necessário desenvolver o hábito, a partir do treino constante, com a finalidade de que essa faculdade se adeque para funcionar de acordo com aquilo que lhe é designado.

Mas sobre o que devemos nos manter atentos? Para Epicteto, o alvo de nossa atenção deve ser a *prohairesis*. Sendo a natureza humana determinada pela capacidade que temos de exercer a escolha, como já apontamos no tópico 2.4.1 desse texto, é sobre ela que devemos nos manter atentos, uma vez que é a partir da escolha que os nossos atos podem ser caracterizados como virtuosos ou não. Logo, devemos buscar desenvolver um estado de atenção constante sobre a nossa *prohairesis* para que, na atividade de darmos assentimento às nossas impressões, possamos distinguir entre aquilo que depende ou não de nossa vontade.

Nesse sentido, o filósofo estoico, com a finalidade de impedir que a sua capacidade de escolha seja contaminada por estados mentais negativos, deve fortalecer as ações virtuosas por meio da afirmação de um hábito positivo. O caminho para esse objetivo é apoiado pela sustentação de um grau de atenção constante em cada momento de sua vida, pois só assim ele poderá exercer a sua escolha de maneira correta, tendo em vista a extinção, ou pelo menos a mitigação, de hábitos negativos. Em outras palavras, Epicteto defende a ideia de que um hábito positivo, pautado pelo uso correto de nossa capacidade de escolha, funciona como um remédio contra os hábitos que não estão de acordo com a natureza e que, por isso, não são virtuosos. Epicteto apresenta essa visão em *Diss.* 2.18, como podemos observar na passagem abaixo.

[4] Em geral, então, se você quer fazer algo, crie o hábito de fazê-lo; e se você não quer fazer algo, não faça, mas adquira o hábito de fazer outra coisa. [5] O mesmo se aplica aos estados de espírito. Quando você perde a paciência, você deve reconhecer não apenas que algo aconteceu com você no momento, mas também que você reforçou um mau hábito e, por assim dizer, adicionou combustível novo ao fogo. [...] [8] É assim, claro, que as enfermidades morais crescem na mente, como explicam os filósofos. Pois uma vez que você tenha sentido desejo por dinheiro, se a razão for exercida de modo a nos tornar conscientes do mal, o desejo será suprimido e nossa capacidade diretriz será restaurada à sua autoridade original; [9] mas se você não aplicar nenhum remédio, ela não voltará ao seu estado original, mas quando for despertada novamente pela impressão correspondente, ela se inflamará pelo desejo mais rapidamente do que antes. E se isso acontecer repetidamente, um calo finalmente

se formará, e a enfermidade fará com que a avareza se enraíze. [...] [12] Se você não quer ser mal-humorado, então não alimente o hábito, não jogue nada antes que ele possa se alimentar e crescer. Antes de tudo, mantenha a calma e conte os dias em que você não perdeu a paciência [13] — 'Eu costumava perder a paciência todos os dias, e depois disso, a cada dois dias, depois a cada três dias, depois a cada quatro' — e se você continuar assim por trinta dias, ofereça um sacrifício a Deus. Pois o hábito é primeiro enfraquecido e depois completamente destruído. (Epicteto, 2014, p.114-5)

Para Epicteto, não somos imunes a falhas, pois a perfeição é um atributo que está para além de nossa natureza. No entanto, é pelo desenvolvimento do hábito da atenção que podemos aprimorar a maneira como lidamos com nossos desejos, julgamos nossas impressões e executamos nossas ações para trilharmos o caminho rumo à liberdade das paixões e à conquista da serenidade. Por isso, a fim de destacar a importância do exercício da atenção e a sua relação com a busca pela sabedoria, Epicteto diz:

[19] O que então? É possível estar inteiramente livre de culpa? Não, isso está para além de nós; mas pelo menos isso é possível: esforçar-se sem cessar para evitar cometer qualquer falta. Pois devemos nos contentar se, nunca relaxando nossa atenção, conseguimos escapar de um pequeno número de falhas. [20] Mas agora, quando você diz: 'A partir de amanhã vou prestar atenção', fique claro que o que você está realmente dizendo é: 'Hoje serei desavergonhado, importuno e mesquinho; estará ao alcance de outros me causar angústia; Vou perder a paciência hoje; Serei vítima da inveja.' [21] Veja quantos males você está trazendo para si mesmo. Mas se fosse bom para você prestar atenção amanhã, quanto melhor seria fazê-lo hoje, para que você possa alcançar o mesmo amanhã também, e não adiar novamente até o dia seguinte. (Epicteto, *Diss.* 4.12.19-21)

Para Epicteto, o cultivo da atenção parece não envolver um conjunto de práticas específicas, como exercícios físicos e respiratórios ou, ainda, a busca por transe místicos. Ao contrário, o desenvolvimento do hábito da atenção, de acordo com o pensamento epicteteano, sustenta-se a partir de uma perspectiva atitudinal e psicológica que envolve o retorno constante de nossa percepção ao momento presente. A atenção é o atributo responsável por estabelecer as bases da meditação estoica e, por isso, ela é também o fundamento para que o sábio aplique os elementos teóricos de sua filosofia em todos os momentos de sua vida.

A ideia de meditação também aparece em vários momentos do *Dao De Jing* e, a despeito da existência de diferenças entre o projeto filosófico de Epicteto e de Laozi, o seu papel na filosofia daoísta parece ter um fim semelhante àquilo que é proposto pelo estoicismo epicteteano. Isso significa que, para Laozi, a meditação também é o momento no qual o sábio daoísta pode experienciar em sua vida os elementos teóricos expressos no *Dao De Jing*. Assim, entendemos que a meditação daoísta proporciona ao seguidor dessa tradição uma conexão com o Dao e com os diversos elementos da filosofia proposta por Laozi.

Contudo, é necessário destacar uma diferença entre o pensamento de Epicteto e o de Laozi, porque, enquanto o primeiro pontua, em vários momentos de sua obra, a importância do desenvolvimento da atenção para a sua prática meditativa, o último não trata explicitamente dessa questão. Isso, no entanto, não significa que o aprimoramento da atenção não desempenhe um papel fundamental na meditação daoísta, já que o refinamento da atenção era uma atividade comum aos vários exercícios meditativos presentes no Oriente, antes mesmo do surgimento do *Dao De Jing*, e é um tema recorrente nos manuais de meditação daoístas³⁷.

A meditação daoísta tem como objetivo proporcionar ao seu praticante a experiência de um estado de introspecção em que a sua mente não mais é guiada pelo pensamento discursivo. É a partir desse estado, então, que as dualidades do mundo fenomênico são dissipadas e que uma mente natural, na condição de *ziran*, emerge naquele que é sábio. Ao atingir esse estágio em que o seu estado mental está em plena harmonia com o Dao é que o sábio pode atuar no mundo pelo *wuwei*, ou seja, a meditação é o meio que proporciona ao sábio as condições mentais adequadas para que ele possa representar a naturalidade do Dao a partir de suas ações. Contudo, para chegar a esse estado, é necessário abdicar dos excessos do mundo para se concentrar em um exercício de atenção que consiste em manter a mente vazia de desejos causados por sensações externas. O *Zhuangzi* chama esse processo meditativo de jejum da mente. Em sua definição ele diz que o jejum da mente consiste no seguinte:

[...] “Faça da sua vontade uma! Não ouça com os ouvidos, ouça com a mente. Não, não ouça com sua mente, mas ouça com seu espírito. A escuta pára com os ouvidos, a mente pára com o reconhecimento, mas o espírito está vazio e espera por todas as coisas. O Caminho [道] se reúne no vazio sozinho. O vazio é o jejum da mente. (Zhuangzi, 2013, p.25)

Em Laozi encontramos uma passagem semelhante no capítulo 12 do *Dao De Jing*. Ele diz:

Cinco cores cegam a visão.
Cinco tons ensurdecem a audição.
Cinco sabores corrompem o paladar.

³⁷ Podemos observar que na tradução do célebre manual de meditação daoísta, *zuò wàng lùn* (坐忘論), Wu Jyh Cherng (2008) apresenta um conjunto de instruções preparatórias chamando de *xīn zhāi fǎ* (心齋法). Em ambas as técnicas, o praticante é orientado a manter a sua atenção no presente como uma condição indispensável para que o seu estado mental permaneça em equilíbrio com o Dao.

Corridas e caçadas enlouquecem o coração.
Bens valiosos desviam a ação humana.

Por isso, o Sábio
Realiza pelo ventre e não pelos olhos:
Afasta aquilo e alcança isto. (Laozi, 2017, p.31)

Podemos observar no trecho acima que, logo nas três primeiras frases, Laozi faz referência a elementos de nossa experiência sensível e como eles podem nos prejudicar se não mantivermos um estado mental equilibrado e harmonioso com o Dao.

As cinco cores³⁸ são representadas pelas formas das dez mil coisas. Heshang Gong (2016, p. 95) diz que aquele que se guia pelas belas formas do mundo, por aquilo que os sentidos consideram belo, não pode ver a cor daquilo que não tem cor, isto é, pelos nossos sentidos não é possível perceber a essência da beleza do Dao, pois ela ultrapassa as definições do belo no mundo sensível. Os cinco sons³⁹, para Heshang Gong (2016, p.95), agitam a mente e afastam os seres humanos da tranquilidade mental para ouvir o som daquilo que não tem som. Novamente, o Senhor à Margem do Rio faz referência ao Dao. A imagem de uma escala musical traz à tona a necessidade de, assim como a música, nos mantermos em harmonia com o Dao. Por fim, temos os cinco sabores⁴⁰ em que tanto Heshang Gong (2016, p.96) quanto Cheng Guying (2019, p.105) entendem que corromper o paladar é uma metáfora para expressar alguém que perdeu o bom senso e não trilha o caminho do Dao.

Em seguida, vemos Laozi declarar que corridas e caçadas enlouquecem o coração, assim como os bens valiosos desviam a ação humana. As corridas e caçadas referem-se às agitações do mundo e como elas são capazes de impedir que o nosso coração ou mente⁴¹ permaneça tranquilo, ou seja, em harmonia com o Dao. Da mesma forma, o desejo por bens materiais, que a maioria dos homens considera valiosos, perturba a tranquilidade mental daquele que deseja ser um sábio, porque esses bens de nada tem valor e o apego por aquilo que é exterior tem sua origem na ignorância do desejo desmedido.

³⁸ São elas: verde, vermelho, amarelo, branco e preto.

³⁹ São os cinco tons da escala pentatônica chinesa. São eles: dó, ré mil, sol e lá.

⁴⁰ São eles: doce, salgado, amargo, azedo e apimentado.

⁴¹ O ideograma *xin* (心) pode significar tanto coração quanto mente.

Finalmente, no último trecho do capítulo 12, vemos Laozi declarar que o sábio age pelo ventre, não pelos olhos, afastando-se dos desejos materiais em detrimento da conquista de um estado interior de tranquilidade mental. Na relação entre o ventre e os olhos, como observa Cheng Guying, (2019, p.107), o ventre representa o eu interior, enquanto os olhos representam a abertura para o mundo das sensações, isto é, tudo aquilo que é externo. Diante disso, como interpreta Michael LaFargue (1992, p.46), o contraste traçado por Laozi entre o ventre e os olhos pode significar também a distinção entre um modo de vida tranquilo cuja serenidade mental foi alcançada e uma vida guiada por desejos desmedidos, característica daqueles que não são sábios. É importante esclarecer que a busca por uma experiência de vida introspectiva não remete à negação dos desejos, mas ao excesso de desejos gerados pela experiência sensível cuja superficialidade afasta o adepto da filosofia daoísta de sua naturalidade impedindo, dessa forma, que suas ações sejam estruturadas pela noção de *wuwei*. Sobre isso, Wing-Tsit Chan diz:

Todos os comentadores concordam que a barriga se refere às coisas centrais ou fundamentais da vida e os olhos se referem às coisas superficiais da vida. Nem um único comentador sugeriu que este capítulo ensina a renúncia. O que se exige aqui não é uma fuga do mundo externo, mas a rejeição das superficialidades em favor do básico ou central. (Chan, 1963, p.121)

A importância do cultivo de um estado mental equilibrado e introspectivo é reafirmada em outros momentos do *Dao De Jing*, como no capítulo 33, em que Laozi diz que aquele que conhece a si mesmo é iluminado, e no capítulo 47, em que ele diz que devemos conhecer o mundo sem sair de casa. Esses exemplos reforçam a necessidade, para a filosofia daoísta, do desenvolvimento de uma disciplina que torne o sábio capaz de lidar com os conteúdos do mundo sensível de uma forma que eles não interfiram em seu estado de harmonia com o Dao. É com esse intuito que o aprimoramento da atenção se torna essencial para o daoísta, pois estar concentrado no presente significa vivenciar cada momento do tempo como uma experiência distinta do ímpeto criativo do Dao, sendo essa uma condição basilar para compreender o real significado de *wuwei*.

Diante disso, acreditamos que tanto Epicteto quanto Laozi abordam a importância do cuidado de si a partir da percepção de uma dimensão espiritual interior e, para isso, a faculdade da atenção desempenha um papel imprescindível para essa finalidade, ainda que os dois filósofos partam de trajetos diferentes para estruturar as suas propostas.

3.3 – Impermanência e Desapego

O último tópico a ser discutido nesse capítulo diz respeito à maneira como Epicteto e Laozi desenvolvem as suas ideias sobre impermanência e desapego. No contexto de seus pensamentos, e entendendo que tanto Epicteto quanto Laozi sustentam cosmovisões contrárias à permanência eterna do mundo em que vivemos, a impermanência e o desapego se apresentam como conceitos complementares, afinal, seja na escatologia estoica, em que é estabelecido que o cosmos será consumido pelo fogo (*ekpyrosis*), seja na percepção cosmológica daoísta, em que o Dao modifica a realidade constantemente, o estoicismo de Epicteto e o daoísmo de Laozi compreendem que a realidade na qual estamos inseridos não tem condições de permanecer imutável ao longo do tempo. Em decorrência disso, as abordagens filosóficas de Epicteto e de Laozi orientam os seus adeptos para um modo de vida em que o apego a bens materiais, prestígio social e à própria vida seja desencorajado. Por esse motivo, tratamos, nessa dissertação, de discutir esse tema de maneira unificada, já que o desapego parece ser uma consequência natural da concepção de impermanência desses dois filósofos.

Uma das circunstâncias capazes de sustentar a inclinação do estoicismo para a percepção de um mundo impermanente encontra-se, como falamos logo acima, na doutrina da conflagração do cosmos. De acordo com a física estoica, esse evento se repete infinitamente em um movimento ora de criação ora de destruição do mundo ou, nas palavras de Jason Xenakis (1969, p.40), a conflagração é uma espécie de revolução do mundo, um momento de transmutação que compreende a destruição e a recriação de tudo aquilo que existe, sejam animais, seres humanos e até mesmo os deuses. Epicteto, apesar de não se dedicar a discutir esse aspecto da física estoica da mesma forma como na primeira fase do estoicismo, deixa claro a sua aderência a essa teoria quando a cita diretamente nas *Diatribes*. É o que vemos, por exemplo, em *Diss.* 3.13.15, quando ele diz

[15] O que havia de fogo em você voltará ao fogo, o que havia de terra à terra, o que havia de ar ao ar, o que havia de água à água. Não há Hades, nem Aqueronte, nem Cocytos, nem Flegetonte, mas tudo está cheio de deuses e espíritos divinos. (Epicteto, *Diss.* 3.13.15).

Vemos essa ideia se repetir quando ele cita a ideia de uma revolução periódica em *Diss.*

3.24.9-10. O trecho diz:

[9] Não devemos nos afastar de uma vez por todas, e lembrar o que aprendemos com os filósofos [10] - a menos que apenas os ouvíssemos como se ouvem os tecelões de feitiços - quando eles disseram que este universo constitui apenas uma única cidade, e que a substância da qual ela foi formada também é única, e que deve haver uma

revolução periódica quando uma coisa dá lugar a outra, e quando algumas coisas são dissolvidas enquanto outras surgem, e algumas coisas permanecem onde estão enquanto outros são movidos para outro lugar [...] (Epicteto, *Diss.* 3.24.9-10)

Diante da magnitude e da certeza da ocorrência desse evento, o sábio estoico poderia justificar a sua inclinação ao desapego não só em relação aos conteúdos materiais que fazem parte de sua vida como também àquilo que se situa no campo das emoções e das condições psicológicas que são construídas em torno de suas relações com amigos e familiares e até mesmo com a sua própria vida. Entretanto, não devemos nos deixar enganar por uma interpretação niilista ou pessimista no tipo de desapego proposto por Epicteto. O que o filósofo grego está demandando é que compreendamos a nossa própria natureza e como ela se relaciona com o cosmos para que não sofram com os eventos que não só não dependem de nós, mas que também são naturalmente impermanentes.

Por isso, para atingir o estado de sabedoria de acordo com o pensamento epicteteano, o sábio deve ter sempre em mente não só a distinção entre aquilo que está ou não ao seu encargo como também é necessário compreender que tanto o que depende de sua capacidade de escolha como o que está fora dela tem um propósito definido no cosmos e que isso chegará à sua finitude quando o seu papel for cumprido. Dessa forma, ter conhecimento de que os eventos do mundo são impermanentes é fundamental para que o ideal de desapego proposto por Epicteto funcione para que o sábio possa conquistar o estado de serenidade em relação a esses fenômenos, sendo essa uma condição indispensável para a *eudaimonia*.

Para Epicteto, o apego ao que é externo a nós e o desejo da permanência de situações que consideramos positivas são algumas das causas que impedem os seres humanos de conquistarem a felicidade. Essa perspectiva, que se repete ao longo das *Diatribes*, é destacada logo em seu primeiro discurso, quando vemos Epicteto afirmar, em *Diss.* 1.1.14-15, que a causa de nossa intranquilidade tem origem no apego por aquilo que não depende de nós ao invés de direcionarmos nossos esforços aos eventos que estão delimitados pelo campo de atuação da *prohairesis*. Podemos reforçar esse ponto de vista, tendo em mente aquilo que é expresso em *Diss.* 2.13.10-11, quando vemos Epicteto nos lembrar que a serenidade e a felicidade dependem da forma como agimos com aquilo que está ou não sob nossa capacidade de escolha e que isso está diretamente relacionado com a nosso modo de lidar com a nossa percepção de apego e de impermanência. O filósofo grego diz:

[10] Se, então, as coisas que estão fora da esfera de escolha não são boas nem más, e aquelas que estão dentro da esfera de escolha estão sujeitas ao nosso controle, e ninguém pode tirar de nós ou impô-las sobre nós, a menos que o desejemos, que

espaço resta para a ansiedade? [11] Mas estamos preocupados com este nosso pobre corpo, ou com nossas pequenas posses, ou com o que César vai pensar, e nem um pouco com as coisas que estão dentro de nós. (Epicteto, *Diss.* 2.13.10-11)

Em outra passagem, situada em *Diss.* 4.5.27, Epicteto sustenta novamente o caráter impermanente das coisas ao destacar a perecibilidade como uma característica natural de tudo aquilo que está posto no horizonte de ação e das expectativas humanas e afirma que aqueles que se apegam a esses elementos sofrerão, necessariamente, inquietações e tristezas, porque um estado de tranquilidade mental nunca será alcançado.

Como podemos perceber até esse momento, a insatisfatoriedade em relação à nossa existência, e todo o sofrimento que ela acarreta, está ancorada em um desajuste na percepção dos limites de nossa liberdade, que se sustenta pelo desejo não natural da permanência das condições que, erroneamente, nos parecem agradáveis. No momento em que condições consideradas positivas desaparecem, o traço mais distintivo dos seres humanos, que é a nossa liberdade para deliberar e escolher aquilo que está sob o nosso alcance, é erodido diante do apego a circunstâncias que ultrapassam a nossa vontade.

Contudo, apesar da leitura epicteteana do estoicismo nos levar à consciência da impermanência do cosmos e se desdobrar em uma posição crítica do apego aos conteúdos mundanos, Epicteto não dá um salto radical ao desapego total daquilo que está para além de nossa *prohairesis*. Isso ocorre porque existe ainda um elemento sob o qual o apego detém um aspecto positivo, isto é, o apego à Zeus, como vemos em *Diss.* 2.17.25.

Mas o que significa se apegar a esse elemento divino que cria e organiza o cosmos? Epicteto irá responder essa pergunta em *Diss.* 4.1. De acordo com o pensamento epictetano, o apego a Zeus, ou Deus, tem como fundamento a integração de nossa *prohairesis* à natureza divina que rege não só a nós, mas tudo o que existe. Por isso, o sábio observa como Zeus governa o cosmos e compreende que é dotado de uma faculdade de escolha que é naturalmente livre, desimpedida e imune a qualquer limitação ou obstrução. Dessa forma, o sábio estoico deve empenhar seus esforços na distinção dos eventos que estão circunscritos ou alheios à sua *prohairesis* para, assim, definir o melhor curso para sua ação. Tendo isso em mente Epicteto diz que aquele que é sábio desenvolve um sentimento de gratidão pelos momentos que são vivenciados por ele e dedica-se a fazer o melhor uso possível das condições que lhes são dadas sem perder de vista a percepção da natureza transitória de sua própria existência e daquilo que faz parte dela. O nosso filósofo argumenta que é a ignorância em relação à impermanência do cosmos o motivo pelo qual nós nutrimos apego a eventos que são naturalmente transitórios e é

por esse motivo que somos tomados pela insatisfação, medo e insegurança quando nos deparamos com a mudança. Epicteto diz:

[103] E então, quando você recebeu tudo do outro, até mesmo de si mesmo, você reclamará e censurará o doador se ele tirar algo de você? [104] Quem é você, e com que propósito você veio aqui? Não foi ele que te trouxe aqui? Não foi ele que lhe mostrou a luz? Não foi ele [Deus] que lhe deu companheiros para trabalhar junto com você? E os sentidos também? E a razão? E como qual tipo de ser ele te trouxe aqui? Não foi como alguém que é mortal? Não seria como alguém que viveria na terra com uma pequena porção de carne, e observaria a sua governança, e o acompanharia em sua procissão e participaria de sua festa por um curto período de tempo? [105] Você não está disposto, então, depois de ter visto seu cortejo e festa pelo tempo que lhe é concedido, para se despedir quando ele te conduzir, depois de ter primeiro lhe prestado reverências e lhe ter agradecido por tudo que você já ouviu e viu? “Não, mas eu queria continuar a participar do festival.” [106] Sim, e os iniciados nos Mistérios gostariam de continuar as iniciações, e os espectadores em Olímpia gostariam, sem dúvida, de ver mais atletas; mas o festival deve ter seu fim. Parta, então, como alguém agradecido e reverente; abra espaço para outros; é necessário que os outros também venham ao mundo como você veio, e que, uma vez que cheguem, tenham espaço, um lugar para morar e as necessidades da vida. Mas se aqueles que vieram primeiro não abrirem caminho, o que restará para eles? Por que você é tão insaciável? Por que você nunca está satisfeito? (Epicteto, *Diss.* 4.1.103-6)

Diante desse cenário, Epicteto estabelece de forma explícita, em *Diss.* 4.1.175, que a maneira pela qual o sábio deve assegurar a sua liberdade diante do apego e da impermanência consiste não em satisfazer seus desejos, mas em suprimi-los. Aqui, conforme comenta Stephens (2007, p.19), devemos interpretar a fala de Epicteto com cuidado, pois não se trata de eliminar qualquer tipo de desejo, uma vez que isso seria contrário à própria natureza humana, mas apenas aqueles que estão ligados a eventos externos e, portanto, alheios à *prohairesis*.

Aquele que desejar trilhar o caminho para a sabedoria, dentro da perspectiva epicteteana, deve se dedicar dia após dia ao desenvolvimento de uma visão de mundo que abarque tanto no campo teórico como em sua prática de vida noções como a de impermanência e de desapego. Por isso, Epicteto indica, em *Diss.* 4.9.1-2, que um dos aspectos mais importantes do treino do filósofo estoico consiste na forma como ele lida com o apego. Nessa passagem é dito que não devemos nos apegar a nada como se fosse impossível ou improvável que o alvo de nosso apego não pudesse ser tirado de nós. Pelo contrário, devemos tratar aquilo pelo que temos apego como um objeto insignificante ou frágil, tal como um pote de barro ou uma taça de cristal, para que, no momento da perda, estejamos já cientes da natureza daquilo que nos foi tirado. Esse aspecto dos exercícios espirituais propostos nas *Diatribes* é tão importante que Epicteto determina que ele deve ser realizado ininterruptamente indo da direção daquilo que nos parece ter menos importância para os conteúdos que consideramos mais valiosos para nossas vidas.

O reconhecimento da condição de escravo dos desejos e apegos, além da ignorância em relação à natureza impermanente do cosmos, é o ponto de partida para estabelecermos a necessidade urgente para que possamos ultrapassarmos essa situação. Por isso, Epicteto nos diz que, enquanto não conseguirmos conquistar a verdadeira liberdade, característica daquele que é sábio, não devemos nos considerar nem mesmo filósofos, mas apenas escravos que, por meio da filosofia, encontram um caminho possível de ser na busca por sua própria emancipação.

[111] Isto é o que você deve praticar de manhã à noite. Comece com as coisas menores e mais frágeis, uma panela ou uma xícara, e depois passe para uma túnica, um cachorro, um cavalo, um pedaço de terra; e a partir daí, passe para você, para o seu corpo, e as partes do seu corpo, e para seus filhos, sua esposa, seus irmãos. [112] Olhe ao seu redor em todas as direções e lance essas coisas para longe de você. Purifique seus julgamentos para que nada que não seja seu permaneça ligado a você, ou se torne parte de você, ou lhe cause dor quando for arrancado de você. [113] E diga, enquanto você se treina dia após dia, como você está aqui, não que você está agindo como um filósofo (pois você deve admitir que seria pretensioso reivindicar esse título), mas que você é um escravo a caminho da emancipação. Pois essa é a verdadeira liberdade. (Epicteto, *Diss.* 4.1.111-3)

Impermanência e desapego também são elementos fundamentais para a filosofia daoísta e estão diretamente relacionados à maneira como o *shengren* articula a sua ação no mundo em um modo de vida harmônico com o Dao. Para a filosofia daoísta, nada daquilo que existe no mundo permanece para sempre, apenas o Dao é eterno. Nesse sentido, Laozi diz no capítulo 23:

É natural falar bem pouco.
Ventos tempestuosos não perduram toda a manhã.
Rajadas de chuva não perduram o dia inteiro.

Quem os provoca?
O Céu e a Terra.
Assim, se nem o Céu e a Terra permanecem,
quanto menos os seres humanos! (Laozi, 2017, p.59)

No trecho acima, como comenta Michael LaFargue (1992, p.23), a expressão ‘Céu e Terra’ pode ser interpretada tanto de maneira metafórica, como poderes cósmicos quase divinos do Dao, como de maneira literal, representando elementos do mundo natural. O destaque aqui deve ser dado à mutabilidade constante dos eventos naturais e dos aspectos cósmicos do Dao, sendo ele uma força criativa em contínuo movimento. Assim, estando a natureza cósmica do Dao e, por derivação, o mundo natural em um estado de perene transmutação, então como poderiam os seres humanos, cuja própria existência também é marcada pela transitoriedade, desenvolverem e sustentarem o apego a qualquer coisa que seja?

Para responder essa pergunta, Laozi delinea, a partir da figura do sábio, o modo de vida correto de acordo com a filosofia daoísta. É com esse intuito que ele estabelece que o sábio daoísta é aquele que modera seus desejos ao não pender para uma relação de excesso em suas ações. Esse exercício de moderação está diretamente relacionado com um aspecto fundamental do pensamento daoísta, e que é tratado explicitamente em vários momentos do *Dao De Jing*, a complementaridade dos opostos. A dissolução da percepção dualística do mundo é fundamental para que uma vida guiada pelo apego a aspectos contingentes da existência humana seja desmobilizada para dar lugar a uma renovada perspectiva existencial. Somente após vislumbrar esse novo horizonte é que o sábio, devidamente em sintonia com a naturalidade do Dao, conquista a sua autossuficiência e torna-se imortal, uma vez que a superação das dualidades conceituais tipicamente humanas deixa de existir, e ele se percebe como parte integrante de um princípio cósmico infinito que, por abarcar a totalidade dos fenômenos, não estabelece distinções como bom ou mau, certo ou errado, vida ou morte.

Por isso, em um trecho do capítulo 44 do *Dao De Jing*, Laozi diz o seguinte:

O apego excessivo conduz ao grande desperdício.

O apego descomedido conduz à grave perda.

Quem sabe ser autossuficiente não se humilha.

Quem sabe ser comedido não corre o risco.

Eis porque pode se viver com perenidade. (Laozi, 2017, p.113)

Aqui é pertinente notar uma diferença fundamental entre a visão cosmológica proposta por Epicteto e aquela apresentada por Laozi. Enquanto Epicteto incorpora em sua filosofia a doutrina estoica da conflagração do cosmos, momento em que tudo é destruído para se repetir novamente, para Laozi não existe essa possibilidade, pois um movimento de destruição é incompatível com a natureza do Dao. Nesse sentido, o sábio daoísta ultrapassa a primeira camada de entendimento sobre a realidade da existência humana, aquela permeada por fenômenos impermanentes, para contemplar uma instância superior eterna, representada pelo próprio Dao. Dessa forma, enquanto o sábio estoico aceita a aniquilação de sua existência, o *shengren* daoísta encontra o caminho para a imortalidade.

Hans-George Moeller (2006, p.111-2), em seu livro *The Philosophy of the Dao De Jing*, afirma que a ideia de permanência do Dao é um dos grandes tópicos do *Dao De Jing*. Isso pode ser percebido logo na primeira frase do texto de Laozi, quando ele diz que o “Dao que se pode

falar não é o Dao Constante”. Contudo, como podemos perceber ao longo do texto de Laozi, a ideia de permanência do Dao é acompanhada pela constante mudança do mundo fenomênico, tal como quatro estações, a passagem do dia para a noite e o nascimento e a morte ou o dia e a noite, por exemplo. A relação entre permanência e mudança representa a naturalidade do Dao, que detém em seu aspecto transcendente a capacidade criadora infinita, constante e indefinível, cujo resultado se dá na manifestação dos múltiplos fenômenos do universo.

Por isso, ressaltamos que o caráter de permanente do Dao é aplicável apenas a um nível cosmológico, uma vez que, na esfera da vida humana, somos afetados pelas flutuações dos fenômenos manifestos do Dao. Diante desse cenário, o *shengren*, ao perceber essas duas dimensões da realidade, é capaz de incorporar ao seu modo de vida uma relação de desapego aos fenômenos transitórios e contemplar a constância da mudança a partir da intuição da natureza primordial do Dao. Nas palavras de Moeller:

A indiferença do sábio daoísta relaciona-se com a aceitação e afirmação da mudança. Ser indiferente significa apreciar igualmente segmentos diferentes, mas complementares, de um processo de mudança. Acredita-se que somente a indiferença ao diferente garante a suavidade da mudança e, portanto, sua continuidade desimpedida. (Moeller, 2006, p.111)

Considerações finais

A presente dissertação teve como objetivo propor a discussão sobre os modelos de sábio apresentados pelo estoicismo de Epicteto e pelo daoísmo de Laozi. Em nosso esforço para conceber esse texto enfrentamos algumas dificuldades que nos parecem ser típicas de um trabalho de filosofia comparada. Citaremos algumas delas nos parágrafos seguintes.

Em primeiro lugar, foi preciso reconhecer que essa dissertação envolveria o contato entre dois universos filosóficos completamente diferentes e que aparentemente foram desenvolvidos de maneira autônoma, considerando o recorte histórico estabelecido para a escolha de nossos filósofos de referência. Nesse sentido, constatamos que as tradições filosóficas da antiguidade greco-romana e chinesa tinham como finalidade apresentar respostas para as dificuldades específicas de suas épocas e que por razões políticas, religiosas, sociais, dentre outras, elas constituem duas escolas de pensamento que são delineadas por visões de mundo bem diferentes.

Em segundo lugar, e tendo relação direta com o parágrafo anterior, precisamos reconhecer também que, ao percorrerem trajetórias diversos na construção de seus pensamentos, Epicteto e Laozi utilizam um conjunto de conceitos distintos quando elaboram suas versões do estoicismo e do daoísmo. Sobre esse ponto, tentamos nos manter vigilantes sobretudo na utilização de termos cuja tradução para a língua portuguesa pode ser coincidente tanto para o estoicismo quanto para o daoísmo. Estar atento a esse aspecto implica não só em respeitar as características estruturais de ambas as tradições filosóficas, mas também visa assegurar que o nosso trabalho não avalie esses conceitos de maneira equivocada.

Por uma questão de pragmatismo, como o nosso leitor pode perceber, optamos por utilizar termos comuns à filosofia ocidental, como a própria palavra filosofia ou a expressão exercícios espirituais, a fim de estabelecer uma padronização para o nosso texto. Em relação a esse ponto, tentamos destacar as especificidades do aparato conceitual daoísta a fim de que noções como a de natureza ou de sabedoria, por exemplo, não fossem diluídas e incorporadas à maneira como o estoicismo compreende esses termos. Estamos cientes que de essa escolha enfrenta suas limitações e consideramos que uma reflexão mais aprofundada sobre a possibilidade de expandir o conceito daquilo que compreendemos como filosofia a tradições de pensamento não ocidentais não só é necessária, como também permanece dentro do nosso campo de interesse para futuras pesquisas.

Apesar desses obstáculos, que certamente impuseram alguns freios ao projeto original dessa dissertação, acreditamos que o presente texto foi desenvolvido de maneira satisfatória já que o estoicismo e o daoísmo, pelo menos no recorte utilizado para a nossa análise, dedicam-se a discutir problemas muito semelhantes e que, por essa razão, são capazes de aproximar essas duas tradições, ainda que exista uma grande lacuna que as distanciem.

Diante disso, percebemos que ambos os pensadores acreditam que as suas filosofias devem ser encaradas como uma prática de vida, isto é, Epicteto e Laozi afirmam claramente em seus textos que as suas propostas não devem ser interpretadas apenas pela via teórica, mais que isso, o discurso deve ser colocado em prática. Outro ponto de aproximação diz respeito à maneira como eles estruturam a figura do sábio, que é a proposta central de nosso trabalho. O sábio é, para Epicteto e para Laozi, a representação daquele que é capaz de se adequar aos ditames de suas diretrizes filosóficas unindo, com perfeição, o discurso teórico em uma prática de vida. Além disso, percebemos que, tanto no estoicismo de Epicteto quanto no daoísmo de Laozi, o sábio adota uma visão de mundo que admite a existência de um princípio responsável

por originar e organizar o universo em que ele está inserido. Assim, o estoicismo e o daoísmo preconizavam o esforço dos seus seguidores para equilibrarem as suas vidas com esse princípio normativo, que pode ser representado pela expressão “viver de acordo com a natureza”.

Continuando a nossa reflexão sobre os dois pensadores, notamos que a ideia de exercícios espirituais, proposta pelo filósofo francês Pierre Hadot, pode servir como pano de fundo para a reflexão sobre práticas que ultrapassam o âmbito da filosofia antiga ocidental, como propunha o projeto original hadotiano. Nesse sentido, constatamos um interessante paralelo entre os pensamentos de Epicteto e de Laozi, pois, tanto o filósofo grego quanto o chinês sugerem em seus textos algumas práticas, ou exercícios, semelhantes que deveriam ser adotados pelos seus seguidores. Em nosso trabalho, resolvemos destacar três desses exercícios: a disciplina dos desejos, o papel da atenção e da meditação e a percepção da impermanência e do desapego nas filosofias estoica e daoísta.

Em relação à disciplina dos desejos, Epicteto e Laozi destacam o caráter negativo dos desejos desmedidos e enfatizam a importância da moderação. Para eles, exercitar de maneira correta o controle daquilo que desejamos tem uma conexão direta com a suas concepções de sabedoria. Podemos ter noção da importância desse tópico no estoicismo quando Epicteto diz que um dos indicadores do progresso na vida filosófica é definido pela maneira como lidamos com nossos desejos e aversões. Notamos uma posição semelhante no pensamento de Laozi quando vemos o filósofo chinês diz, no capítulo 64 do *Dao De Jing*, que “o sábio só deseja o não desejar”. O único desejo do sábio, na concepção de Laozi, deve ser aquele direcionado para a busca constante da harmonia entre a existência humana e a naturalidade do Dao.

O papel da atenção e da meditação também exerce grande importância para quem se dedica ao cultivo da sabedoria. Para Epicteto, por exemplo, a atenção no momento presente é uma condição fundamental para o exercício correto de nossa capacidade de escolha, ou seja, o aprimoramento da atenção é uma prática constante para o estoicismo epicteteano porque ela não só fornece a base para que possamos desenvolver outros aspectos da filosofia estoica, como ela também é, em si mesma, uma espécie de exercício espiritual dentro do contexto proposto por Pierre Hadot. O cultivo da atenção também está relacionado com a filosofia daoísta, apesar Laozi não tratar desse tema da mesma maneira que Epicteto. Para o chinês, a meditação assume um papel crucial na filosofia daoísta, pois, é a partir dela que o daoísta é capaz de acessar um estado mental em que o pensamento discursivo cessa de existir e dá espaço para que o sábio possa agir por meio da não ação. A meditação daoísta, contudo, necessita do aprimoramento da

capacidade de atenção do seu adepto, já que a concentração constante no momento presente é um pré-requisito para a prática meditativa.

Por fim, abordamos também a relação do sábio com as noções de impermanência e desapego. Sobre isso, novamente pudemos perceber uma aproximação entre os pensamentos de Epicteto e o de Laozi. Ambos os filósofos formulam suas ideias amparados pela construção de um mundo em que todos os fenômenos estão em constante mudança e que, por isso, o sábio deve ser capaz de compreender a natureza impermanente de sua própria existência e cultivar uma atitude de desapego em relação aos eventos que se colocam em seu campo de ação.

Ao longo do nosso trabalho também tivemos a oportunidade de investigar os aspectos divergentes dos pensamentos de Epicteto e de Laozi. As diferenças entre esses dois filósofos surgem já na definição que eles nos apresentam sobre o sábio, como veremos nos parágrafos a seguir.

Epicteto, seguindo a ortodoxia estoica, concebe a sua versão do sábio como um ideal praticamente impossível de ser realizado dado o grau de perfeição exigido para que alguém seja considerado como tal. Contudo, se a existência do sábio pode ser posta em dúvida, acompanhamos o filósofo grego utilizar de maneira recorrente as figuras de Sócrates e Diógenes como exemplos daqueles que mais se aproximaram das características que definem a sua concepção do sábio estoico. Apesar dessa dificuldade, isso não parece ser um empecilho para o pensamento de Epicteto, uma vez que ele compreende a sua filosofia como uma atividade que tem como objetivo o avanço gradual rumo a perfeição moral. De acordo com a visão do estoicismo proposta por Epicteto, a ação virtuosa é por si mesma a sua própria recompensa e, portanto, o sábio desempenha um papel simbólico dentro do estoicismo cuja função consiste em incentivar o progresso filosófico daqueles que se dedicam a esse propósito.

Quando direcionamos nossa análise para a filosofia daoísta, percebemos um cenário diferente. No *Dao De Jing*, Laozi não demonstra dúvidas em relação à existência do sábio e isso fica claro quando ele faz menção aos antigos e sublimes mestres do Dao em sua obra. Para o daoísmo, a figura do sábio desempenha um papel fundamental dentro da história antiga chinesa. Esse personagem representava o modelo de governante ideal e, como vimos, exercia até mesmo uma tarefa civilizadora. Para além dessas atribuições, o sábio daoísta ainda representa outro aspecto dessa tradição filosófica, pois ele tem a incumbência de servir como o modelo de harmonia entre a existência humana e o Dao. Diante desse dever, vemos Laozi

representar a sua versão do sábio como um personagem multifacetado que ora nos é apresentando como uma figura subversiva e crítica da moralidade e da estrutura social do seu tempo ora é capaz de se integrar a essa mesma estrutura ultrapassar uma visão de mundo dualista ao atuar por meio do *wuwei*.

Há ainda dois aspectos do estoicismo e do daoísmo que apresentam diferenças irreconciliáveis: a suas noções de natureza e o modo como o sábio executa suas ações.

Tratando-se da natureza devemos reconhecer que essa ideia é fundamental para o pensamento de Epicteto e de Laozi. Para esses dois filósofos, um dos indicativos capazes de definir aquele que é sábio consiste em demonstrar a capacidade de se viver de acordo com a natureza. Contudo, pudemos identificar que a noção de natureza em Epicteto é completamente diferente daquela trabalhada por Laozi. Para o grego, por exemplo, a natureza detém um caráter divino e racional, enquanto isso, para o chinês, a natureza é representada pelo conceito de *ziran*, a saber, a própria naturalidade do Dao, que ultrapassa as noções tradicionais de divindade e racionalidade na Antiguidade.

A necessidade do sábio daoísta estar em harmonia com o Dao implica assumir determinados critérios que não podem ser compartilhados com o estoicismo, uma vez que o Dao é concebido como um princípio que é tanto imanente quanto transcendente e que pode ser apenas intuído, mas jamais apreendido pela razão. A posição estoica, por outro lado, entende que o desenvolvimento da capacidade racional é fundamental para quem busca a sabedoria, afinal, harmonizar-se com a natureza significa compatibilizar a razão humana com os desígnios de uma razão cósmica e divina. Viver de acordo com a natureza é uma premissa básica tanto do estoicismo quanto do daoísmo, mas, como discutimos nesse trabalho, esse conceito não é coincidente em Epicteto e Laozi já que ambos os filósofos amparam os seus pensamentos em cosmologias totalmente distintas.

Quanto ao modo de agir do sábio, destacamos em nossa pesquisa dois dos tópicos mais importantes para Epicteto e Laozi. De acordo com o filósofo grego, o ser humano pode ser definido como sua capacidade de escolha, *prohairesis*. Tendo isso em mente, qualquer discussão sobre o sábio estoico passa necessariamente por uma reflexão sobre o exercício da *prohairesis*, pois é por meio dela que a ação humana é estruturada. Laozi, em contrapartida, nos apresenta a ideia da não ação, *wuwei*. A não ação, como já vimos, não deve ser confundida com passividade, pelo contrário, não agir, para o daoísta, significa atuar de maneira natural, tal como

o Dao. *Prohairesis* e *wuwei* representam a maneira como os seguidores do estoicismo e do daoísmo agem, ou tentam agir, no mundo e envolvem características bem específicas. A *prohairesis* funciona a partir da faculdade da razão e envolve a deliberação na escolha daquilo que é certo ou errado, isto é, Epicteto defende uma posição dualista quando estabelece que devemos decidir sobre uma ou outra ação. Já pelo *wuwei* vemos Laozi defender o abandono da intencionalidade e, conseqüentemente, de uma visão dualista de mundo em prol de uma perspectiva holística em que as oposições são percebidas como elementos complementares dentro da totalidade do Dao.

No que diz respeito ao tema dos exercícios espirituais, notamos que os três pontos escolhidos para a nossa discussão podem aproximar Epicteto e Laozi. Ambos os filósofos apresentam posicionamentos muito parecidos quando estabelecem que o sábio deve manter a moderação de seus desejos, refletir sobre a impermanência e o desapego ou ainda desenvolver a habilidade da meditação e esforçar-se para se manter concentrado no momento presente. Dentre esses tópicos, talvez aquele que apresente menos semelhança no trabalho dos dois filósofos seja aquele relacionado ao papel da atenção e da meditação. Nesse ponto, Epicteto é bem explícito ao orientar aqueles que buscam a sabedoria a manterem a atenção sempre no momento presente para que a sua *prohairesis* não se torne dispersa e seja influenciada por eventos que são alheios a ela. Laozi, por outro lado, não é tão direto quanto Epicteto, mas ele dá várias indicações de que o sábio daoísta pratica uma espécie de meditação que parece ignorar os sinais do mundo externo para se concentrar no aprimoramento de um estado introspectivo. A prática meditativa proposta por Laozi, ainda que o chinês não tenha falado diretamente sobre isso, só é possível a partir do refinamento da capacidade de atenção de seu praticante.

Percebemos que Epicteto e Laozi, estoicismo e daoísmo, envolvem horizontes que devem ser analisados com muito cuidado. Se de uma perspectiva macroscópica a obra do estoico e a do daoísta apresentam paralelos visíveis, isso parece ocorrer porque a finalidade que conduz essas duas tradições parece ter um objetivo em comum: elas são propostas filosóficas que buscam se organizar como um modo de vida e, além disso, compartilham a noção de um princípio cósmico responsável por ordenar o mundo e defendem que a verdadeira sabedoria advém da nossa capacidade de harmonizar nosso modo de vida com a natureza do mundo a partir da compreensão de determinados aspectos desse princípio ordenador do mundo.

Contudo, se adotarmos uma perspectiva microscópica para analisar as singularidades do pensamento estoico e daoísta, então, as diferenças entre essas duas filosofias terão maior

destaque. Compreender as especificidades dessas duas tradições envolve situá-las como fenômenos com uma historicidade e um conjunto de influências diversas. Essas características distintas influenciam diretamente no modo como o estoicismo e o daoísmo elaboram os seus conceitos mais fundamentais e como eles relacionam esses conceitos com a sua maneira de perceber e agir no mundo. Dessa forma, não há como conciliar aspectos que são cruciais ao estoicismo como a noção de uma natureza divina, um deus imanente, a *prohairesis*, ou a ideia de *oikeiosis* com um Dao que é ao mesmo tempo transcendente e imanente, com uma natureza aparentemente sem atributos que a divinizem ou com a manutenção de um estado mental que não faz uso de distinções dualistas. Por isso, podemos dizer que Epicteto e Laozi ora se aproximam, ora se distanciam e que o controle desse movimento fica ao critério das lentes utilizadas para a análise desses dois filósofos.

Para finalizar, esclarecemos que esse trabalho não tem a pretensão de esgotar as interpretações possíveis entre Epicteto e Laozi e muito menos sobre o estoicismo e o daoísmo. Ambos os filósofos apresentam perspectivas filosóficas que nos permitem trabalhar a partir de vários pontos de vista e que, por razão de tempo e de complexidade, não podem ser abarcadas em um único trabalho. O que esperamos com essa dissertação é contribuir para os estudos dessas duas tradições filosóficas, além de levantar dúvidas e apresentar uma interpretação alternativa para aqueles que se dedicam ao estudo de Epicteto e/ou de Laozi.

Bibliografia

ANNAS, Julia. **The Morality of Happiness**. New York: Oxford University Press, 1995.

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

BRUN, Jean. **O Estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986.

CHAN, Wing-Tsit. **A Sourcebook in Chinese Philosophy**. Traduzido e compilado por Wing-Tsit Chan. Princeton: Princeton University Press, 1963.

CHANG, Chung-yuan. **Tao: a new way of thinking. A translation of the Tao Te Ching with a introduction and commentaries**. London, Singing Dragon, 2014.

CHERNG, Wu Jyh. **Iniciação ao Taoísmo (Volume 1)**. 2ª Edição. São Paulo: Mauad X, 2010.

CHERNG, Wu Jyh. **Iniciação ao Taoísmo (Volume 2)**. 2ª Edição. São Paulo: Mauad X, 2010.

CHERNG, Wu Jyh. **Meditação Daoísta**. São Paulo: Mauad X, 2008.

DETIENNE, Marcel. **Comparing the Incomparable**. Tradução: Janet Lloyd. Stanford: Stanford University Press, 2008.

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, p.75-88.

DINUCCI, Aldo; RUDOLPH, Kelli. **O Bem Humano em Epicteto**. *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 77, nº 1. pp. 21-46, 2021.

DINUCCI, Aldo; FONTES, Luís Márcio Nogueira. **Lista dos Estoicos Antigos**. *Prometeus Filosofia*, v. 9, p. 266, mar. 2016.

DOBBIN, Robert, **Προαίρεσις in Epictetus**. In: *Ancient Philosophy 11*. Pittsburgh: Mathesis Publications, 1991, p.111-135.

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

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

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

EPICTETO. **Epictetus: The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments 2 vols**. Tradução: W.A. Oldfather, London and Cambridge: 1925-8.

EPICTETO. **O Encheirídion de Epicteto. Edição Bilingue**. Tradução do texto grego e notas por Aldo Dinucci e Alfredo Julien. 1ª edição. São Cristovão. Universidade Federal de Sergipe, 2012.

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

GUYNG, Cheng. **The Annotated Critical Laozi with Contemporary Explication and Traditional Commentary**. Tradução de D'Ambrosio, Paul J. et al. Leiden: Brill, 2020.

GUYING, Cheng. **Rediscovering the Roots of Chinese Thought: Laozi's philosophy**. Tradução de D'Ambrosio, Paul J. St. Petersburg: Three Pines Press, 2015

HADOT, Pierre. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. 2ª impressão. São Paulo: É Realizações, 2014.

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

HAJIMANS Jr. B.L. **ΑΣΚΗΣΙΣ, Notes on Epictetus' Educational System.** Assen: Koninklijke Van Gorcum & Comp. N.V., 1959.

KHON, Livia. **Introducing Daoism.** London and New York. Routledge, 2009.

LAOZI, **Dao De Jing: Escritura do Caminho e Escritura da Virtude com os comentários do Senhor às Margens do Rio / Laozi;** tradução, notas, variantes e seleção de textos de Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

LAOZI. **Dao De Jing: O livro do Tao / Laozi;** tradução de Chiu Yi Chih. São Paulo: Editora Mantra, 2017.

LAFARGUE, Michael. **The Tao of the Tao Te Ching: a translation and commentary.** Albany. State University of New York Press, 1992.

LAI, Karyn. **A Introduction to Chinese Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LIU, Xiaogan (ed). **Dao Companion to Daoist Philosophy.** Switzerland: Springer, 2020.

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

MOELLER, Hans-Georg. **The philosophy of the Daodejing.** New York: Columbia University Press, 2006.

PREGADIO, Fabrizio. **The Encyclopedia of Taoism I.** Abingdon: Routledge, 2008.

PREGADIO, Fabrizio. **The Encyclopedia of Taoism II.** Abingdon: Routledge, 2008.

RAINEY, Lee Dian. **Decoding Dao Reading the Dao De Jing (Tao Te Ching) and the Zhuangzi (Chuang Tzu).** West Sussex: John Wiley & Sons, 2014.

RIST, J. M. **The Stoics.** London: University of California Press, 1978.

SALLES, Ricardo. **Oikeiosis in Epictetus.** In Alejandro G. Vigo (ed.), *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy.* Georg Olms Verlag, 2012, p.95-120.

SELLARS, John. **Stoicism.** Berkeley: University of California Press, 2006.

SLINGERLAND, Edward. **Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China.** New York: Oxford University Press, 2003.

SORABJI, Richard. **Epictetus on *proairesis* and Self.** In: SCALTAS, Theodore; MANSON, Andrew S. **The Philosophy of Epictetus.** Oxford: Oxford University Press Inc., 2007.

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

WAGNER, Rudolf G. **A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation.** Albany: State University of New York Press, 2003.

WONG, Eva. **Taoism: an essential guide.** Boston: Shambhala Publications, 1997.

XENAKIS, Jason. **Epictetus: Philosopher-Therapist.** The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

YU, Jiyuan. **Living with Nature: Stoicism and Daoism.** *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 25, No. 1 (Jan., 2008), pp. 1-19

ZHUANGZI, **The Complete works of Zhuangzi.** Tradução de Burton Watson. New York: Columbia University Press, 2013.