

O FIM DA POLÍTICA OU A POLÍTICA COMO FIM? UMA INTERPRETAÇÃO A PARTIR DO ESTOICISMO

Taynam Santos Luz Bueno¹

Resumo: Pretende-se, neste texto, pensar o estatuto da ação política sob a ótica do estoicismo. Para tanto, alguns conceitos imprescindíveis para a compreensão da ética estoica serão abordados, tais como sua concepção de virtude, os conceitos de *telós*, *skopós*, indiferente, dentre outros.

Palavras-Chave: Política – Estoicismo – Indiferentes – Finalidade – *Telós* – *Skopós*

Entre elogios e desprezo: A política como indiferente

Pensar a respeito da política nunca foi uma atividade estranha aos filósofos estoicos, desde os primórdios da *stoa*. Mesmo diante do fato de que muitos desses pensadores não tenham diretamente tomado partido na administração pública, evitando exercer cargos ou governar cidades, por exemplo, a política e as questões do bem comum nunca foram negligenciadas pelo pórtico. Seus autores, desde a fundação da escola, bem como em seus períodos posteriores, se debruçaram sobre tal tema e produziram algumas obras sobre o assunto, ainda que muitas destas estejam hoje completamente perdidas como, por exemplo, a própria *República* de Zenão². O universo político, deste modo, sempre esteve presente entre as proposições teóricas mais fundamentais do pórtico³, apesar da aparente contradição de seus fragmentos quanto ao tema, como veremos adiante. Tomemos inicialmente como exemplo uma célebre passagem atribuída à Crisipo, grande sistematizador do estoicismo, na qual lemos a seguinte afirmação: “o sábio participará da vida política, se nada o impedir, pois assim ele conterà a deficiência e propagará a excelência.”⁴. Estamos diante, indiscutivelmente,

¹ Professora do departamento de filosofia da Universidade Federal de Alagoas – UFAL. E-mail: taynam.bueno@ichca.ufal.br. Texto inicialmente apresentado na *III Jornada de Ética e Filosofia Política da USP: Os Fins da Política*, em Abril de 2019.

² Trata-se de Zenão de Cítio, fundador do estoicismo.

³ GAZOLLA, *O ofício do filósofo estoico: O duplo registro do discurso da Stoa*, pp. 49-51.

⁴ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida e Obra dos Filósofos Ilustres*, p. 209. A partir deste momento nos referiremos a tal obra por meio da abreviação Diog. Laert., seguida pelo número do livro e sua

de um enaltecimento da política e da reafirmação da participação do sábio na vida pública. Tais elogios não param por aí. Em uma outra passagem, o autor ainda afirma que o sábio participará da vida política, nem que para isso fosse preciso empregar a linguagem dos retóricos, como nos relata Plutarco:

Em outro momento Crisipo, em sua obra *A Retórica*, afirma que <O Sábio se entregará à retórica e à vida política, como se a riqueza fosse um bem e como a fama e a saúde também o fossem>⁵

Plutarco também nos relata que Crisipo afirmava que, se o sábio não pode ser ele mesmo rei, que pelo menos ele viva em companhia dos reis⁶. Ademais, Estobeu nos legou um belo trecho acerca da participação política do sábio nas cidades:

O sábio será rei ou conviverá com o rei quando este revelar-se nobre e amante do saber. Nós sustentamos que é também legítimo participar da política, desde que permaneçamos fieis à razão [...].⁷

Para ilustrar um outro exemplo neste sentido elogioso, basta recuperar o relato de Diógenes Laércio acerca do próprio Zenão de Cítio. Segundo o doxógrafo, não tendo Zenão aceitado diretamente o pedido do rei Antígonos para participar de sua corte, ocasião em que alegou sua elevada idade e indisposição física, no entanto, não perdeu a oportunidade de estreitar ainda mais os laços entre filosofia e política, enviando, em seu lugar, alguns de seus mais dedicados discípulos para aconselhar o célebre rei dos macedônios⁸. Não nos custa lembrar que os filósofos estoicos proclamaram a necessidade de sua participação ativa na política, incluindo esta atividade entre os deveres ou entre aquelas que poderiam favorecer a vida em acordo com a natureza, já que seria constituinte do próprio movimento de *oikeiosis*, ou conciliação⁹. Diziam ainda os estoicos que, mesmo diante da impossibilidade de participação política nas cidades menores, tais como Roma ou Esparta, sempre seria possível tomar partido na cidade universal, na *cosmópolis*, verdadeira comunidade para os estoicos¹⁰.

passagem. Neste caso, Diog. Laert., VII, 121. Para as demais passagens dos autores antigos, utilizamos a notação das abreviaturas proposta pelo *Oxford Classical Dictionary*.

⁵ Para alguns dos fragmentos estoicos utilizaremos a compilação de ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Neste caso, em sua versão com tradução para o italiano: ARNIM, *Stoici antichi, tutti i frammenti*. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice; presentazione di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2002. A partir deste ponto utilizaremos a abreviatura *SVF* para se referir a tal obra, seguida do número do livro e de seu fragmento. No caso desta citação, *SVF*, III, 698.

⁶ *SVF*, III, 691.

⁷ *SVF*, III, 690.

⁸ Diog. Laert., VII, 9

⁹ Sobre o importante conceito de *oikeiosis* no pensamento estoico, conferir a obra de RADICE, “*Oikeiosis*”: *ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Ed. Vita e Pensiero, 2000.

¹⁰ Dizem os estoicos que os homens participam de duas diferentes cidades. Pois, ao mesmo tempo em que todo homem é um cidadão do mundo, integrante da cidade universal, chamada também de *cosmópolis*, particularmente cada um deles também participa das cidades menores. Isto é, segundo a visão estoica, temos dois tipos distintos de cidade, sendo que aquela que pode ser considerada

Em algumas outras passagens, mesmo quando os pensadores da *stoa* recomendam o distanciamento das questões públicas e o recolhimento privado longe das cidades comuns¹¹, tais conselhos não visam senão um fortalecimento dos homens para que estes não decaiam nos vícios e, assim, possam retornar à vida pública “armados de virtude”, como nos diz Laurand¹². Em outros termos, mesmo no ócio, no tocante às pequenas cidades, ainda é possível pensar a política em termos universais, em termos da grande cidade ou *cosmópolis*. Afinal, devemos lembrar, a sociabilidade é inscrita na natureza intrinsecamente humana e deve ser perseguida por todos aqueles que desejam viver de acordo com a Natureza, compreendida aqui enquanto princípio gerador e ordenador do *cósmos*, Lei ou razão universal. Assim, mesmo distante dos assuntos das cidades particulares, é possível pensar no gênero humano, no todo. É o que nos diz Sêneca, no *De Otio*:

Há os que, a um tempo, a uma e outra república consagram seu cuidado, à maior e à menor; outros somente à menor, outros somente à maior. A essa maior república podemos dedicar-nos mesmo no ócio – e até não sei se melhor no ócio...¹³

Já em Cícero nos traz um importante trecho dedicado à participação política pregada pelo estoicismo, tal como lemos no *De Finibus*:

E, tendo nascido o homem para conservar e defender os outros homens, é conforme à sua natureza que o sábio queira governar e administrar a República.¹⁴

verdadeiramente uma cidade é a *cosmópolis*, única que pode realmente ser chamada como tal, em sentido forte, em detrimento das cidades particulares dispersas pelo globo, tais como Atenas, Esparta, etc. Nas palavras de Sêneca, temos a seguinte passagem relativa à esta questão: “Em espírito apreendemos duas repúblicas: uma, grande e verdadeiramente pública, que abarca deuses e homens, na qual não nos confinamos a este ou àquele canto, mas na qual os raios do sol marcam os limites de nossa cidade; outra, a qual nos atribui nossa condição de nascimento (essa será a dos atenienses ou dos cartagineses ou alguma outra cidade qualquer), que não se estende a todos os homens, mas a alguns determinados”. In: SÊNECA, *Sobre o Ócio*. IV, 1. Às duas cidades, duas leis são igualmente apresentadas. A Lei natural, verdadeira lei, única que pode realmente ser chamada deste modo; e a lei presente nas pequenas cidades, direito positivo particular e operante nos corpos políticos dispersos. A Lei da Natureza, ordenadora do cosmos, é universal e intrinsecamente cosmopolita na medida em que, sendo expressão da *verdadeira* ordem (*logos*), está vinculada com o cosmos, plenamente de acordo com a razão, em detrimento das repúblicas particulares. Isto é o que nos diz Cícero no seguinte trecho do *De Legibus*: “A Lei é a razão suprema da Natureza, que ordena o que se deve fazer e proíbe o contrário. Esta mesma razão, uma vez confirmada e desenvolvida pela mente humana, se transforma em lei.” In: CÍCERO, *Leg.* I, 18.

¹¹ Por exemplo em EPICTETO, *Entretiens*, III, 16, 10-13 e SÊNECA, *Ep.* 68, 2 e 104, 6.

¹² LAURAND, *La politique Stoïcienne*, pp. 126-127.

¹³ SÊNECA, *Sobre o Ócio*. IV, 2. Em outra passagem, Sêneca nos lembra: “Isto seguramente se exige do homem: Que seja útil a homens. Se possível a muitos; quando não, a poucos; quando não, aos parentes; quando não, a si. Pois, quando se faz útil aos demais, ele serve ao interesse geral”. SÊNECA, *Sobre o Ócio*, III, 5.

¹⁴ Cícero, *Fin.* III, 20.

Não são, portanto, escassos os exemplos que indicam uma intrínseca relação entre a doutrina do pörtico e a política, relatos que demonstram que os filósofos estoicos não subestimavam, de modo nenhum, nem a participação política na cidade comum, nem a contribuição do sábio¹⁵ na esfera pública. Assim, se na história da filosofia existiram críticas a suposta inação dos adeptos da escola estoica, tais como as professadas por Plutarco¹⁶, tais críticas foram muito mais resultado de interpretações equivocadas e ataques pessoais que propriamente críticas à unidade da doutrina.

No entanto, bem ao gosto do pörtico, esta visão elogiosa da participação na política das pequenas cidades apresenta seus meandros. E, apesar destas claras passagens em defesa da vida nas cidades comuns, os pensadores estoicos nos legaram diversas outras que, a princípio e diante de um leitor desatento, poderiam ser interpretadas de modo absolutamente contrário – isto é, passagens que poderiam desqualificar a participação política nas cidades. Esta desqualificação parece mais evidente, sobretudo, no início da escola estoica que, como sabemos, está certamente sob forte influência cínica¹⁷. Nestas primeiras reflexões, o estoicismo parece desmerecer a reflexão sobre a política fora do ideal da *cosmópolis*, preferindo uma reflexão moral fundada sobre o princípio absoluto da virtude¹⁸. Recuperando uma anedota narrada por Estobeu, por exemplo, temos a seguinte resposta dada por Crisipo na ocasião em que lhe perguntaram o motivo de sua não participação na política (na coisa pública). Respondeu o filósofo:

Pela seguinte razão: Se administramos as coisas de má qualidade, nós seremos desagradáveis aos deuses; se administramos as coisas de boa qualidade, seremos desagradáveis aos cidadãos.¹⁹

Ora, tendo diante dos olhos a afirmação que a política na cidade comum equivale a administrar coisas de má qualidade, como compreender então o estatuto da ação política no pensamento estoico? Estamos diante do fim da política? É possível conciliar a atividade política nas cidades menores com o ideal de virtude? Para responder a tais questões, uma análise da axiologia²⁰ estoica se faz necessária. Tal axiologia ou estudo dos valores aplicados

¹⁵ Diog. Laert, VII, 131.

¹⁶ Trata-se especialmente aqui da crítica feita por Plutarco ao aparente desacordo entre a vida e a doutrina dos filósofos estoicos. Segundo Plutarco, os estoicos não participavam da vida política ativamente e viviam, assim, em desacordo com seus próprios preceitos, tal como exposto em PLUTARCO, *Stoicorum repugnantis*, Passagem 1033 A-F. (*Mor.*) Contra esta argumentação e visando a participação política num plano cosmológico, Sêneca escreve: “Pergunto se Cleantes, Crisipo e Zenão teriam vivido de seus preceitos. Sem dúvida responderás que viveram tal qual haviam dito que se devia viver. Ora, nenhum deles tomou parte na administração pública. Não tiveram, dizes, a condição ou a conveniência que se costuma exigir no trato das coisas públicas. Não levaram, contudo, vida inerte: descobriram o modo de tornar sua neutralidade mais útil aos homens que a agitação e o suor de outros”. SÊNECA, *Sobre o Ócio*, VI, 5.

¹⁷ C.f. GOULET-CAZÉ, “De la République de Diogène à la République de Zénon”. In: _____. *Le cynisme, une philosophie antique*. Paris: Vrin, 2017. pp. 545-606 e GOULET e GOULET-CAZÉ (Orgs.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris: PUF, 1993. pp. 259-280.

¹⁸ LAURAND, *La politique Stoïcienne*, pp. 62-63.

¹⁹ *SVF*, III, 694.

²⁰ A axiologia pode ser compreendida como a parte da ética estoica voltada para o estudo dos valores.

à ética, se não for bem compreendida, se não se levar em consideração os meandros do *duplo discurso da stoa*²¹, pode condenar completamente a política, afirmando praticamente seu fim (sua anulação ou inutilidade para o alcance da vida feliz) ou, interpretando de modo diferente, de forma diametralmente oposta, pode afirmá-la enquanto atividade que deve ser perseguida, entendendo-a como exercício mesmo da *oikeiosis*, exercício compreendido como o fim (*télos*) da própria ação²².

A verdade é que o pensamento estoico acerca da política pode, por vezes, ser considerado contraditório, mas esta contradição não passa de uma contradição aparente que necessitamos superar. Nas palavras de Laurand:

A dificuldade é sempre de conciliar dois pontos de vista: aquele da sabedoria, que responde à lei do tudo ou nada (de onde temos os famosos paradoxos estoicos: somente o sábio é rico, somente ele é feliz, somente ele é livre, justo, corajoso, etc.), e aquele que pressupõe a progressão moral, com suas mil nuances de relatividade, sem que estas, de mais, escapem ao próprio sábio.²³

Estamos, neste sentido, diante de duas grandes interpretações acerca da política no estoicismo, que obviamente não são excludentes, nas quais seus termos podem ser colocados deste modo: Em uma primeira interpretação, a política seria algo que, frente à qualidade absoluta da virtude, único bem segundo os estoicos, não deveria ser perseguida ou realizada por si, uma vez que não tem valor em si mesma²⁴. Neste sentido, pensando em uma interpretação mais radical da axiologia moral estoica, na qual somente a virtude é um bem e somente o vício é um mal; sendo a participação na política um *indiferente*, não deveria ser perseguida por si só, uma vez que não constitui elemento *necessário* para o alcance da felicidade, assim como todos os outros *indiferentes*²⁵.

Por outro lado, é também possível compreender a política como um indiferente *preferível*, ou conveniente, dotado de algum valor relativo²⁶, por meio do qual operam os sábios e igualmente seria possível aproximar os homens não-sábios da virtude. O fato é que a doutrina estoica opera, por assim dizer, por meio desta “*dupla*” escala, uma absoluta, outra relativa. E isto é plenamente aceitável se compreendermos que tal diferença é muito mais retórica, com fins pedagógicos para a educação dos homens comuns, que propriamente uma diferença de fato. Nas palavras de Gazolla:

²¹ Faço referência aqui ao livro de Rachel Gazolla, *O ofício do filósofo estoico: O duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

²² Diog. Laert.,VII, 87. Conferir igualmente CÍCERO, *Fin.* III, 22.

²³ LAURAND, *La politique Stoïcienne*, p. 49

²⁴ Diog. Laert.,VII, 95.

²⁵ CÍCERO, *Fin.* III, 50 e *SVF* I, 190.

²⁶ Sobre os indiferentes, alguns normalmente são dotados de valor para os estoicos, como nos diz Diógenes Laércio: “no âmbito espiritual, os dotes naturais de habilidade, a capacidade técnica, a capacidade de progredir e similares; no âmbito corporal, a vida, a saúde, a força, a boa compleição física, a integridade física, a beleza e similares; no âmbito dos bens exteriores, a riqueza, a glória, a nobreza de nascimento e similares”. Diog. Laert.,VII, 106.

Se, de um lado, o sábio não existe, nem se sabe se existiu ou existirá – e a Cosmópolis que o abriga obedece à mesma lógica – de outro lado o insensato aloja-se na cidade condenada e exacerbada em seus vícios – figuração que serve para melhor cumprir essa lógica dual – que é a cidade histórica absolutizada em seus erros. O insensato é o figurante do campo dos males, e o homem comum, a ser educado, é o privilegiado espectador dos bens, dos males, e a ele se abre o campo propriamente ético: dos indiferentes.²⁷

Deste modo, temos de um lado o plano paradigmático, aquele que afirma a infalível ação do sábio, a retidão das escolhas e a incondicional equivalência da virtude com o sumo bem. E tal discurso deve ser interpretado como uma “necessidade da lógica pedagógica da escola”²⁸ estoica. De outro lado, temos o plano dos *indiferentes* (ἀδιάφορα), estes que permitem pensar uma escala intermediária de valores, na qual estão contabilizadas as ações dos homens comuns, nem sábios e nem totalmente insensatos. Tais homens, ao realizarem pontualmente a escolha ou a recusa de indiferentes dotados de valor relativo²⁹ de modo ativo e justificado, imergem definitivamente no plano ético e fazem com que, por exemplo, as ações políticas tomadas no plano da cidade comum possam ser preferíveis. Em outras palavras, frente ao valor absoluto da virtude e da ação perfeita do sábio, o estoicismo apresenta a possibilidade de valoração das ações e das escolhas dos homens comuns, permitindo-lhes encontrar uma justificativa para suas escolhas ou, nas palavras de Gazolla, abrindo-lhes o campo propriamente ético diante de si.

Pensar a ética estoica em duas escalas diferentes, nos leva a pensar a política também de dois modos distintos. Isto é, tanto podemos interpretá-la como um sistema absoluto, no qual somente a cosmópolis deve ser levada em consideração, somente a virtude tem valor em si, somente o sábio é verdadeiro e único cidadão, bem como somente a Lei natural pode ser justa; como, de outro modo, podemos interpretá-la como uma escala de valores relativos, voltada para o direcionamento das ações de cidadãos comuns, submetidos às leis positivas de suas repúblicas menores. Em outros termos, há o *dever-ser* das ações, que as prega como efetivamente virtuosas e cumpridas pelos sábios; e existem as ações comuns, de homens comuns, estas que deverão ser julgadas em uma escala relativa e ter seu valor atribuído de acordo ou não com as justificativas racionais dadas para elas. Não há, neste sentido, como pensava Plutarco, nenhuma contradição no pensamento político dos estoicos. Como nos diz Lauraund:

[...] pequena e grande cidade são opostas na mesma medida em que a sabedoria “absoluta” se “opõe” aos impulsos que levam a ela. E assim como o sábio não deixará de se utilizar dos indiferentes para operar as boas seleções, ele considerará a cidade como um indiferente preferível, em regra geral, por que ela (a cidade) faz parte destes preferíveis úteis para levar à sabedoria.³⁰

²⁷ GAZOLLA, *O ofício do filósofo estoico: O duplo registro do discurso da Stoa*, p. 79.

²⁸ GAZOLLA, *O ofício do filósofo estoico: O duplo registro do discurso da Stoa*, p. 84.

²⁹ Conferir igualmente Diog. Laert., VII, 101-102 e *SVF* III, 70.

³⁰ LAURAND, *La politique Stoïcienne*, p. 123.

Portanto, se levarmos ao pé da letra a afirmação que somente a virtude é um bem e que somente a ação plena, reta e perfeita é desejável, então estamos fadados à uma moralidade perfeita, passível de ser realizada apenas pelo sábio, uma vez que ele é o único capaz de realizar suas ações em plena homologia com a Lei natural. Isto é, de um lado temos ações virtuosas, retas, realizadas plenamente pelos homens que vivem em concordância com a Natureza, ações sem meio-termo³¹, dos sábios, e, de outro, ações cometidas por homens comuns, que escolhem ou rejeitam seus objetos não por seu valor intrínseco, mas por seu valor *relativo*, fazendo com que todas as suas ações não passem de erros, todos iguais frente à virtude. Tal interpretação da ética estoica, além de desconsiderar a necessidade pedagógica da figura modelar do sábio, acaba esvaziando sua aplicabilidade e relevância entre homens não sábios, pois faz com que toda e qualquer escolha ou recusa realizada por um homem comum caia em demérito absoluto, assim como os objetos de suas escolhas – e isso, como sabemos, fará com que haja a anulação da política, como queriam os críticos da *stoa*. Compreender a ética estoica em uma escala extremada, que admite apenas dois valores diametralmente opostos, um único bem e um único mal (vício e virtude)³², pode levar, em suma, a pensar que a política comum, aquela da pequena cidade, a participação na vida pública comum, etc., não sendo *necessariamente* bens, não devam ser objetos de escolha, pois não têm em si valor absoluto³³. Daí, a compreensão do *fim da política*. Ou, colocado em outras palavras, se participar da vida da cidade não tem valor em si, se é um *indiferente*, então é melhor abandonar de vez a política, – como mal interpretaram alguns críticos do estoicismo.

No entanto, a esta visão da ética estoica, fundamentada sobre a radicalidade da diferença absoluta entre virtude e vício, contrapõe-se uma interpretação mais nuançada, este que parece ser o núcleo ético propriamente dito do pensamento do pórtico. Tal visão, certamente cristalizada durante o médio estoicismo, exerceu profunda influência nos escritores do período imperial. Devemos lembrar que, no contexto do médio estoicismo, nem todas as faltas são iguais e, mesmo que Platão não fosse sábio, ainda assim não seria tão estúpido quanto o tirano Dionísio, segundo a opinião de alguns filósofos estoicos³⁴. Estamos diante da possibilidade de progresso moral, diante da ascese. Deste mesmo modo, não há como negar que não exista diferença entre procurar ser útil ao maior número de pessoas, e não ter participação política nenhuma. Isto é, uns indiferentes são dignos de escolha, outros de recusa, mesmo que não tenham, em si mesmos, valores absolutos. Assim como as faltas cometidas pelos homens não são iguais, tomar partido ou não na *res pública* traz diferentes implicações. Diz Cícero:

É por isso que, após ter afirmado que só é bom o que é honesto, e que só é mau o que é torpe, estabeleceram os filósofos uma diferença entre as coisas que não conduzem nem à felicidade, nem à miséria da vida, e disseram que dentre estas umas são estimáveis, outras são desprezíveis, e algumas nem

³¹ CÍCERO, *Off.* III, 48. Ação retas ou *katorthoma*

³² DUHOT, JEAN-JOËL, *Epicteto e a sabedoria estoica*, p.133.

³³ Diog. Laert., VII, 104.

³⁴ CÍCERO, *Fin.*, IV, 20. Também disponível em Diog. Laert., VII, 119 - 120.

estimáveis, nem desprezíveis. E dentre as coisas estimáveis, disseram que umas têm em si mesmas razão bastante para que as estimemos, como a saúde, a integridade dos sentidos, a indolência, a glória, as riquezas e semelhantes, mas que outras são destituídas de razão intrínseca para que as estimemos.³⁵

Além do mais, os indiferentes devem ser dotados de valor, ainda que relativo, conforme estes contribuem ou não para que determinado agente, em determinada situação, possa realizar seu movimento de conciliação com a Natureza, *oikeiosis*, seja ela própria ou pensada de modo universal. Isso nos leva a compreender, no caso específico da política, que esta poderia ser interpretada como um *indiferente capaz de levar alguma justiça aos insensatos* pois, de acordo com Diógenes Laércio, os estoicos consideram digno de escolha “tudo o que tem valor” ou que podem contribuir para uma vida de acordo com a Natureza. Diz o autor:

Das coisas indiferentes os estoicos dizem que algumas merecem ser escolhidas, e outras merecem ser rejeitadas. Dignas de escolha são aquelas que têm valor, merecedoras de rejeição serão as destituídas de valor. Eles entendem por valor uma certa contribuição à vida equilibrada pela razão, requisito de todo bem; *mas, entendem também uma certa potência ou utilidade mediata que contribui para a vida segundo a natureza.*³⁶

A política, neste segundo sentido, pode e deve ser considerada como um *indiferente passível de escolha*³⁷, preferível na exata medida em que potencialmente pode contribuir para aproximar os homens da virtude, facilitando o cumprimento de uma vida concordante com a natureza. Isto é, as cidades pequenas podem, quando bem governadas, proporcionar aos homens a progressão moral e a difusão de virtudes, aproximando-os da sabedoria e, portanto, da vida feliz. Diz Diógenes Laércio:

São conformes ao dever as ações ditadas pela razão - por exemplo: honrar os pais, os irmãos, a pátria, manter boas relações com os amigos; não são conformes ao dever as ações não aceitas pela razão – por exemplo: descuidar-se dos pais, não cuidar dos irmãos, não viver em harmonia com os amigos, desprezar a pátria e similares.³⁸

Fazer política, neste sentido, passa a ser compreendida enquanto processo de *oikeiosis* também, um *dever* a ser cumprido, transformando-se em atividade capaz de conduzir os homens comuns à virtude. Do anúncio de seu fim, passamos a compreender a política como

³⁵ CÍCERO, *Fin.*, III, 15.

³⁶ Diog. Laert., VII, 105.

³⁷ A política ou o engajamento na pátria seriam, ainda, bens de primeira ordem. Diz Sêneca, nas *Cartas à Lucílio*: “Na opinião da nossa escola alguns bens são de primeira classe, tais como a resistência, a alegria, a paz, a preservação da pátria [...]”. Mais adiante, na mesma epístola, passagem 36, ele reafirma: “Há, não obstante, certos bens que a razão considera de primeira ordem e que procura expressamente alcançar, tais como a vitória, os filhos honestos, o bem estar da pátria.” *Ep.* 66, 5.

³⁸ Diog. Laert., VII, 108. Trata-se da explicação acerca do dever, ou *kathékon*.

importante passo para o alcance da vida virtuosa, passamos a compreender a atividade política como uma atividade na qual devemos no engajar, algo a ser perseguido, pois, como nos diz Valéry Laurand:

[...] se engajar na cidade, de uma maneira ou de outra, é uma consequência lógica da *oikeiosis* e do sentimento natural de justiça que ela engendra: A natureza chama desde as primeiras impulsões, e, desde que a cidade constitui este tipo de indiferente que permite aos insensatos conhecer uma aproximação do vínculo social que ela exige, a cidade se transforma em lugar privilegiado, mas ambíguo, de ação do sábio.³⁹

A diferença entre *skopós* e *telós*

Para exemplificar esta guinada de interpretação acerca do valor da política no estoicismo e a ambiguidade inerente ao discurso proposto pela escola, recorreremos ao exemplo do arqueiro para melhor ilustrar o modo pelo qual a atividade política pode ser compreendida como um fim (*télos*), mas não deve ser confundida com o sumo bem. Diz Cícero:

Imaginemos um homem que deseja atirar uma lança ou uma flecha na direção que seja: o atirá-lo será o fim da ação, como o é para nós o sumo bem; mas os meios que emprega para atirá-la não serão o próprio bem, do mesmo modo que os que usamos para alcançar o sumo bem não são este mesmo bem, nem se dizem apetecíveis, mas elegíveis.⁴⁰

Não se age, portanto, em vista da obtenção do resultado, pois este não depende da vontade do agente. Pode-se, por vezes, alcançar o alvo como pode-se muito bem não o alcançar, mesmo tendo agido corretamente. Deste modo, se *deve agir* da melhor forma possível, tendo em vista atingir o alvo (*skopós*), mas não se pode julgar tal ação por seu resultado, tenha ele sido concretizado ou não⁴¹. O agente deve executar sua ação da melhor forma, do modo mais conveniente que determinada situação imponha, sendo este o fim da própria ação (*télos*), que é a vida conforme a Natureza⁴². É o que diz A. A. Long:

O *propositum* - o objeto - da atividade do arqueiro é mirar em linha reta (ou seja, acertar o alvo [*skopós*]), mas seu *ultimum* - seu fim [*télos*] - é fazer tudo o que estiver ao seu alcance para conseguir isso. Seu sucesso como um arqueiro, Catão argumenta (e nosso próprio sucesso na conduta moral), deve ser

³⁹ LAURAND, *La politique stoïcienne*, p. 126.

⁴⁰ CÍCERO, *Fin.*, III, VI.

⁴¹ Para uma análise mais detalhada acerca da relação e diferença entre *télos* – *skopós* no estoicismo, consultar os artigos de INWOOD, “Goal and target in Stoicism” e LONG, “Carneades and the stoic *télos*”.

⁴² Diog. Laert., VII, 88.

julgado não pelo sucesso de seu objetivo, mas pelos esforços que ele faz para ver que tal objetivo seja alcançado.⁴³

No caso do exercício político, este pode e deve ser buscado, desde que exercido em conformidade ao bem moral, desde que exercido como dever. Devo me engajar na cidade pequena tendo em vista um alvo, um *propositum* ou *skopós*⁴⁴, mas tal engajamento é, por si só, *telós* ou fim último (*ultimum*) da própria ação. Parafraseando Long, podemos dizer que o *propositum* [*skopós*] – o objeto – da atividade política é a vida virtuosa, é o alcance da felicidade para toda a comunidade e para todo o corpo político (ou seja, é acertar o alvo), mas seu *ultimum* – seu fim [*télos*] – é fazer tudo o que estiver ao seu alcance para conseguir isso, engajando-se nas cidades dentro dos limites impostos pela vida racional⁴⁵. Logo, não se deve desprezar completamente a atividade política pois, ao exercê-la tendo em vista a virtude e a vida conforme à natureza, ela transforma-se em campo privilegiado para o exercício e formação moral dos homens, sejam eles sábios ou homens comuns. Vejamos o que nos diz Sêneca, ao diferenciar o *bem moral* do *bem* em geral [honesto e útil]:

O bem moral é um bem absoluto, no qual se realiza totalmente a felicidade, e graças ao contato dele todas as outras coisas se podem tornar formas de bem. Exemplificando: há coisas que em si não são boas nem são más, tais como o serviço militar, a carreira diplomática, a jurisprudência. Se estas tarefas forem realizadas conforme o bem moral, começam a tornarem-se bens e passam, de indiferentes, para a categoria do bem. O bem, em geral, depende de estar ou não associado ao bem moral; o bem moral é em si mesmo o bem; o bem em geral está dependente do bem moral, enquanto o bem moral depende apenas de si.⁴⁶

A política deve ser compreendida, portanto, não como um bem em si mesma, mas como um *indiferente* importante e privilegiado. *Indiferente preferível* na medida em que permite o exercício ético, que possibilita o agir em conformidade com a razão, tão almejado pelo filósofo estoico⁴⁷. Não se trata, portanto, de valorar a atividade política como um fim em si mesma, mas de interpretá-la como um campo que permite o exercício da moralidade, que permite a *performatividade* inerente à vida virtuosa e feliz, que permite a escolha entre bens e males. Não se deve medir a ação política por seus resultados efetivos, mas por seu próprio fazer-se. Não interessam resultados externos ao agente, pois estes estão fora de seu controle, dependem da fortuna, mas sim sua disposição para agir tendo em vista sua conformidade

⁴³ LONG, “Carneades and the stoic *télos*”, p.78.

⁴⁴ Diz Sêneca: “O arqueiro, ao disparar uma flecha, deve conhecer o alvo que pretende atingir para poder apontar e regular a força do disparo. As nossas deliberações serão vãs desde que não tenham um alvo preciso a atingir; quem não conhece o porto que demanda nunca encontrará ventos propícios!”. SÊNECA, *Ep.*, 71, 3.

⁴⁵ Isto é, desde que não oferecesse consequências graves e fosse útil à pátria. Cf. *SVF* III, 690.

⁴⁶ SÊNECA, *Ep.*, 118, 3. Sobre a relação entre útil e honesto, consultar igualmente CÍCERO, *De Officiis*, Livro III.

⁴⁷ Cf. EPICTETO, *Discourses*. II, 5, 1.

com a razão.⁴⁸ O bem moral, dirá Sêneca, reside nas escolhas voluntárias, no escolher constante entre bens e males⁴⁹. Neste sentido, a arte política se assemelharia à arte do ator ou do dançarino, pois tomar partido na coisa pública e agir nas pequenas cidades não teria um fim externo a si, assim como a arte da interpretação não tem nenhum fim externo. É no *atuar* politicamente, assim como na *performatividade e na atuação* do bom ator, que a política se revela enquanto campo propício de exercício moral.

Diante da visão estoica, estaríamos diante do fim da política ou pensaríamos a política como fim? Primeiramente, como já demonstrado, a política não é algo que possa ser completamente descartado da vida dos homens, sejam eles sábios ou não. Então, definitivamente, os estoicos não decretam o fim da política ou o apartamento completo da cidade comum, ao contrário, a política é um indiferente preferível. No entanto, é preciso ressaltar, a participação nas cidades pequenas não pode ser confundida com o fim último (sumo bem), ela mesma, pois a própria política é circunscrita ao campo dos *indiferentes*, às vezes digna de escolha, às vezes não. O que isso significa? Que às vezes a política pode sim ser preferida, ou, nas palavras de Cícero, pode ser *elegível*, mas nunca devemos considerá-la ou confundi-la com o sumo bem – nunca devemos pensar nossa participação na vida coletiva como *skopós*. Logo, participar politicamente em uma comunidade, neste sentido, deve ser a própria finalidade da ação (*télos*), isso se tal participação for elegida e executada de acordo com o bem moral, se for compreendida como constituinte do movimento de apropriação da natureza, constituinte da *oikeiosis*. Deste modo, participar politicamente das cidades pequenas pode ser uma atividade virtuosa tal qual o ato de bem mirar e lançar a flecha realizada pelo bom arqueiro. Já o alvo a ser alcançado, o sumo bem, é *skopós*, ou escopo desta ação que, como já afirmado, pode ou não ser atingido sem que isso prejudique a retidão da ação. Um bom arqueiro não deve ser julgado em relação a quantas flechas atingiu ou não no alvo (*skopós*), mas sim deve ser julgado em relação ao ato mesmo de lançar a flecha, único que está sob seu domínio e pleno controle, fim da própria ação (*telós*). Do mesmo modo, uma vida ativa nas cidades pequenas não deve ser julgada em função dos resultados políticos que se obtém, mas sim deve ser compreendida enquanto exercício mesmo de conciliação de si, enquanto esforço para cumprir as determinações da natureza, atividade que é em si mesma *télos* se realizada em acordo com o bem moral.

THE END OF THE POLITICS? AN INTERPRETATION FROM STOICISM

Abstract: It is intended, in this text, to think about the status of political action from the perspective of stoicism. For that, some essential concepts for the understanding of Stoic ethics will be approved, such as its conception of virtue, the concepts of *telós*, *skopós*, indifferent, among others.

Keywords: Politics - Stoicism - indifferent - *Telós* - *Skopós*

⁴⁸ Conferir SÊNECA, *Ep.*, 76, passagens 27 a 30.

⁴⁹ SÊNECA, *Ep.*, 66, 16.

Referências Bibliográficas

ARNIM, Hans Von. *Stoici antichi, tutti i frammenti (SVF)*. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice; presentazione di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2002.

CÍCERO, Marco Túlio. *Do Sumo bem e do sumo mal (De Finibus)*. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *De Re Publica, De Legibus*. Loeb classical library n. 213. Cambridge: Harvard University Press, 1988-.

_____. *Dos Deveres (De Officiis)*. Tradução de Angélica Chiapeta, Revisão de Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DUHOT, JEAN-JOËL. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

EPICTETO, *Discourses, Fragments, Handbook*. Tradução de Robin Hard. Introdução e notas de Christopher Gill. Oxford: OUP, 2014.

_____. *Entretiens*. Livres I à IV. Tradução de Joseph Souilhé com a colaboração de Amand Jagu. Paris: Gallimard, 1993.

_____. [Arriano Flávio]. *O Manual de Epicteto. (Encheiridion)*. Introdução de Aldo Dinucci e Antonio Tarquínio. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal do Sergipe, 2012:

GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estoico: O duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GOULET, R. e GOULET-CAZÉ, M.-O (Orgs.) *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: PUF, 1993.

GOULET-CAZÉ, M.-O. “De la République de Diogène à la République de Zénon”. In: _____. *Le cynisme, une philosophie antique*. Paris: Vrin, 2017. pp. 545-606

INWOOD, Brad. “Goal and target in Stoicism”. In: *The Journal of philosophy*. Vol. 83, nº 10. (Oct-1986). pp. 547-556

LAËRTIOS, D. *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury. 2ª Edição. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008

LAURAND, V. *La politique stoïcienne*. Paris: PUF, 2005.

LONG, A. A. “Carneades and the stoic telos”. In: *Phronesis*. Vol. 12, Nº 1. (1967). pp. 59-90.

PLUTARCO, *Stoicorum repugnantis*. Disponível em: *Moralia*, vol. XIII, parte II (Loeb Classical Library nº 470). Harvard: Harvard University Press, 1993.

RADICE, Roberto. "*Oikeiosis*": *ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Ed. Vita e Pensiero, 2000

SÊNECA, L. A. *Tratado sobre a clemência. (Clem.)* Introdução, tradução e notas: Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Sobre a tranquilidade da alma / Sobre o Ócio. (Dial.)*. Tradução, notas e apresentação de José Rodrigues Seabra Filho. Ed. Bilingue. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

_____. *Cartas à Lucílio. (Ep.)*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. 4ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.