

O sentido das paixões e emoções: Cícero e os estoicos

The sense of passions and emotions: Cicero and the Stoics

FREDERICO ROMERO¹

Resumo: Este artigo apresenta uma revisão bibliográfica crítica sobre as particularidades da ética estoica descrita por Cícero em sua análise das paixões. As principais palavras utilizadas pelos estoicos derivam-se do grego *páthe* (paixões), que Cícero traduziu para o latim como *perturbationes* (perturbações). Os estoicos definem as paixões como movimentos contrários à natureza e desviados da razão correta; como julgamentos cognitivos equivocados de valor sobre quais os verdadeiros bens a serem perseguidos pelo ser humano, de modo que deveriam ser eliminadas (*apátheia*) na busca final pela virtude e felicidade. Nesse sentido, Cícero descreve 32 espécies de paixões definidas e detalhadas pelos estoicos, correlacionando-as e diferenciando-as das definições apresentadas por seus principais adversários.

Palavras-chave: Mundo Grego. Mundo Romano. Evolução Cultural. Filologia.

Abstract: This article presents a critical literature review on the particularities of Stoic ethics described by Cicero in his analysis of the passions. The main words used by the Stoics are derived from the Greek *páthe* (passions), which Cicero translated into Latin as *perturbationes* (disorders). The Stoics define the passions as movements contrary to nature and deviating from correct reason; as mistaken cognitive judgments of value about which are the true goods to be pursued by the human being, so that they should be eliminated (*apátheia*) in the final search for virtue and happiness. In this sense, Cicero describes 32 types of passions defined and detailed by the Stoics, correlating them and differentiating them from the definitions presented by their main opponents.

Keywords: Greek World. Roman World. Cultural Evolution. Philology

Introdução

As emoções já foram caracterizadas de diversas maneiras: como sentimentos exclusivamente fisiológicos e expressivos do corpo; simples avaliações positivas e negativas do mundo; e movimentos cognitivos e voluntários da alma. Os pensadores ocidentais recentes tendem a caracterizar as visões mais remotas das emoções como negativas, tratando-as como alterações corporais involuntárias e irracionais. Contudo, essas observações dualistas e antagonistas sobre a história das emoções, contrapondo-as à razão, ao intelecto e à vontade, é uma invenção recente. Anteriormente à criação de uma categoria super abrangente de emoções, as “paixões” eram utilizadas para se referir a fenômenos racionais e éticos mais refinados do que são as “emoções” hoje em dia (DIXON, 2003, p. 3; LERNER et al., 2015, p. 2).

A utilização do termo “emoção” para se referir às teorias antigas das paixões não leva em conta que os sentidos em que elas eram utilizadas se modificaram radicalmente no curso da história. Platão e Aristóteles, por exemplo, caracterizavam as “paixões” como movimentos naturais e voluntários da alma associados à razão, à

¹ Doutorando em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: frederico.romero2@gmail.com

moral e a uma variedade de estados relacionados aos prazeres e dores, com importante papel na formação do caráter e da virtude do ser humano.

Os estoicos, por sua vez, descrevem as paixões como movimentos contrários à natureza e desviados da razão correta, de modo que, qualquer um que deseje viver a melhor vida possível deve procurar eliminá-las. Marco Túlio Cícero (106 a.C. – 43 a.C.) foi um filósofo, advogado e político que viveu durante a ascensão e queda da República Romana. Apesar de não ser, ele próprio, um estoico, Cícero refletiu amplamente a filosofia ética estoica, que ele admirava por sua meticulosidade e racionalização. A princípio, a visão estoica lhe pareceu até um pouco extrema, quase desumana em comparação àquela dos peripatéticos – discípulos de Aristóteles –, que insistiam que as paixões eram naturais e serviam a um propósito útil. Contudo, ao contrário de outras obras mais antigas, em que Cícero favorecera a visão peripatética, na obra *Discussões Tusculanas*, é a posição dos estoicos que ele recomenda aos seus leitores como a visão mais bem arrazoada, a mais apropriada para os estadistas e a única capaz de proporcionar felicidade real a seus seguidores (GRAVER, 2002, p. xii).

O trabalho de Cícero é reconhecido como a documentação mais completa e antiga sobre a visão estoica das paixões. A maioria dos acadêmicos da época procurava reconstruir e interpretar cuidadosamente as posições dos primeiros pensadores gregos do período, como Zenão de Cítio, Crísipo de Solos, Epicuro e Posidônio de Rodes. Cícero, por sua vez, forneceu uma abordagem contínua que, apesar de se originar de um período um pouco posterior e de uma cultura diferente, pode servir como fonte inestimável de referência sobre o pensamento helênico que o precedeu. Cícero se baseou em diversas fontes orais e escritas que se perderam na atualidade, e seu tratamento é tanto inteligível quanto relativamente imparcial. Seguindo-se seus argumentos em seus próprios termos, trabalhando-se suas motivações e, então, comparando-os a outras fontes, pode-se aprender muito sobre o estoicismo (GRAVER, 2002, p. viii).

Com o escopo de entender melhor o significado e a evolução histórica das expressões utilizadas para descrever o que atualmente denominam-se “emoções”, o objetivo principal deste artigo é avaliar as características centrais das visões clássicas de Cícero e dos estoicos em suas discussões sobre as paixões.

Questões Teóricas

O termo mais utilizado por Cícero para a tradução das paixões gregas (*páthe* ou *πάθη*²) foi *perturbationes*³ *animae*.

Eu poderia ter traduzido isso [*páthe*] literalmente e denominado “doenças” [*morbos*], mas a palavra “doença” não serviria para todos

² De *πάθος, ους, τό*: paixão (GINGRICH, 1993).

³ De *perturbatio, -onis*, subs. f.: perturbação (do espírito), paixão, emoção (FARIA, 1962).

os casos; por exemplo, ninguém fala de piedade [*misericiandiam*], nem de raiva [*iracundiam*], como uma doença [*morbum*], embora os gregos chamem isso de *pathos*. Aceitemos então o termo “perturbação” [*perturbatio*], cujo próprio som parece denotar algo vicioso, e essas perturbações [*perturbationes*] não são excitadas por nenhuma influência natural (CÍCERO, *Finibus*, 1914 [3.35]).

Cícero insiste que a palavra *páthos* (ou *πάθος*), em si, pode ser apropriadamente traduzida como *morbus*⁴, trazendo essa possibilidade semântica para marcar um ponto retórico preliminar contra aqueles que tratam as paixões como experiências “normais” ou “naturais” (GRAVER, 2002, p. 79).

O equivalente grego se aplica a todas as perturbações [*perturbationem*] de maneira geral, uma vez que eles usam a palavra *pathos* ou “doença” [*morbum*] para cada movimento turbulento da mente. Nosso uso é melhor, na medida em que o sofrimento [*aegritudo*] é, de todas as emoções, a mais semelhante a doenças [*aegris*] físicas. O desejo não se assemelha a uma enfermidade [*aegrotationis*], nem a alegria irrestrita, que é um deleite excessivo e selvagem da mente. Até o medo não é particularmente semelhante a uma doença [*morbi*], embora esteja intimamente relacionado ao sofrimento [*aegritudini*]. Mas *aegritudo* sugere especificamente dor mental, assim como *aegrotatio*, “enfermidade”, sugere dor corporal (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 12-13 [3.23]).

32

Ademais, a tradução de *páthe* como *perturbatio animi*, que significa literalmente “perturbação da alma”, é uma metáfora que Cícero expande para diversas outras situações (GRAVER, 2002, p. xxxviii).

É a casos como esse, certamente, que os estoicos se referem ao afirmar que todos os tolos [não sábios] são loucos. Deixe de lado as perturbações [*perturbationes*], especialmente a raiva, e a posição deles se tornará ridícula. Mas eles explicam que quando dizem “todos os tolos são loucos”, é como “todos os pântanos fedem”. Nem sempre! Mas perturbe [*commove*] o pântano e você sentirá o cheiro. Mesmo assim, a pessoa irascível nem sempre está com raiva - bata nela [*laccesse*], porém, e você a verá enlouquecer (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 58 [4.54]).

O uso do termo “emoções” não foi utilizado nos primórdios da doutrina clássica latina, assim como nos textos helênicos que a precederam. O termo mais próximo de “emoção” que foi utilizado no latim clássico foi *motus*⁵. Outro vocábulo

⁴ De *morbus*, -i, subs. m., sent. próprio: 1) doença, enfermidade física; sent. figurado: 2) doença do espírito, paixão; 3) aflição, pesar, dor (FARIA, 1962).

⁵ De *motus*, -us, subs. m., sent. próprio: 1) movimento, agitação, abalo; 2) gesto, gesticulação; 3) tremor de terra; 4) movimento, agitação (de uma multidão); sent. figurado: 5) movimento (de alma), sentimento, comoção, paixão, desvario; 6) motim, perturbação da ordem, levante; 7) motivo (FARIA, 1962).

utilizado para traduzir *páthos* foi *affectio* ou *adfectio*⁶, mas essa palavra também era usada para traduzir o grego *héxeis* (ou *ἕξεις*⁷). Sêneca e outros autores posteriores geralmente preferiram utilizar o termo *habitus*⁸ para *héxeis* e passaram a traduzir *páthos* por *affectio* ou *affectus*⁹. A expressão “*passiones animae*”, que se tornou o termo mais popular em latim, não foi empregada na época de Cícero.

Apesar de Platão e Aristóteles terem elaborado uma lista de espécies classificadas como paixões, eles não desenvolveram nenhuma taxonomia sistemática das paixões (KNUUTTILA, 2018, n. p.). Os estoicos, por sua vez, classificaram as paixões em quatro gêneros básicos – desejo (*epithymía* em grego; *libido*¹⁰ em latim), alegria ou prazer (*hedoné* em grego; *laetitia*¹¹ em latim), medo (*phóbos* ou *φόβος*¹² em grego; *metus*¹³ em latim) e angústia ou dor (*lýpas* ou *λύπας*¹⁴ em grego; *aegritudo*¹⁵ em latim).

Esta, então, é a definição de Zenão para uma perturbação [*perturbatio*] (que ele chama de *páthos*): “um movimento da mente contrário à natureza e afastado da razão correta.” Outros dizem, mais resumidamente, que uma perturbação é “um impulso muito vigoroso”, onde “muito vigoroso” significa “ter se desviado muito da consistência da natureza”. As diferentes classes de perturbações [*perturbationum*], dizem eles, surgem de dois tipos de coisas consideradas boas e duas consideradas más. Assim, há quatro possibilidades: as que surgem dos bens [*bonis*] são o desejo [*libidinem*] e a alegria [*laetitiam*], a alegria sendo dirigida aos bens presentes e o desejo aos bens futuros; enquanto os que surgem dos males [*malis*] são o medo [*metum*] e a angústia [*aegritudinem*], o medo de ser direcionado para males futuros e angústia nos presentes (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 43 [4.11]).

Várias outras paixões derivam-se dessas paixões básicas; Cícero diferencia e define 32 espécies de paixões. Essa lista de paixões não é exaustiva, apenas

⁶ De *affectio* (*adfectio*), -onis, subs. f.: 1) relação, disposição, modo de ser, estado; 2) boa disposição para com alguém, afeição, sentimento, paixão; 3) vontade, inclinação; 4) influência (FARIA, 1962).

⁷ De *ἕξεις*, εως, ἡ: prática, exercício (GINGRICH, 1993).

⁸ De *habitus*, -us, subs. m.: 1) condição, estado (de uma coisa), estado (do corpo), compleição, aspecto exterior, boa constituição; 2) aspecto, aparência, situação; 3) atitude, posição, postura; 4) maneira de ser, natureza, situação; 5) disposição (do espírito), sentimentos (FARIA, 1962).

⁹ De *affectus* (*adfectus*), -us, subs. m.: 1) estado ou disposição de espírito; 2) sentimento, impressão; 3) sentimento de afeição; 4) paixão (termo da linguagem filosófica e retórica) (FARIA, 1962).

¹⁰ De *libido* (*lub-*), -inis, subs. f., sent. próprio: 1) desejo, vontade; sent. particular: 2) desejo sensual, erótico, luxúria, sensualidade; 3) devassidão, fantasia, capricho (FARIA, 1962).

¹¹ De *laetitia*, -ae, subs. f., sent. próprio: 1) fecundidade, fertilidade (língua rústica); sent. genérico: 2) alegria, prazer; na língua retórica: 3) encanto, graça, beleza (de estilo) (FARIA, 1962).

¹² De *φόβος*, ου, ό: 1) o que causa medo, terror; 2) temor, medo, alarme, medo, reverência, respeito [fobia] (GINGRICH, 1993).

¹³ De *metus*, -us, subs. m., sent. próprio: 1) receio, inquietação, ansiedade, temor, medo; em sent. particular: 2) temor religioso; 3) objeto de receio (FARIA, 1962).

¹⁴ De *λύπη*, ης, ἡ: tristeza, dor, aflição, pesar (GINGRICH, 1993).

¹⁵ De *aegritudo*, -inis, subs. f., sent. próprio: 1) doença (física); sent. figurado: 2) desgosto, inquietação, aflição (FARIA, 1962).

demonstra que as paixões podem ser convincentemente classificadas em um dos quatro gêneros definidos na teoria estoica (GRAVER, 2002, p. 142).

Classificados sob angústia [*aegritudini*], por exemplo, estão inveja [*invidia*] [...], rivalidade [*aemulatio*], ciúme [*obtrectatio*], piedade [*misericordia*], languidez [*angor*], luto [*luctus*], preocupação [*maeror*], cansaço [*aerumna*], dor [*dolor*], lamentação [*lamentatio*], preocupação [*sollicitudo*], sofrimento [*molestia*], aflição [*adflictatio*], desespero [*desperatio*] e tudo mais desse tipo. O medo [*metum*] é classificado em indolência [*pigrítia*], vergonha [*puđor*], terror [*terror*], temor [*timor*], pânico [*pavor*], petrificação [*exanimatio*], agitação [*conturbatio*] e fobia [*formido*]. Sob a alegria [*voluptati*] vem o despeito [*malevolentia*] (aquele tipo de rancor que se alegra com os males dos outros), encantamento [*delectatio*], vanglória [*iactatio*] e semelhantes, enquanto sob desejo [*lubidini*] vem a raiva [*ira*], o calor [*excandescencia*], o ódio [*odium*], o rancor [*inimicitia*], a discórdia [*discordia*], a penúria [*indigentia*], o anseio [*desiderium*] e outras coisas desse tipo (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 45 [4.16]).

Os estoicos dão definições mais cuidadosas para os quatro gêneros básicos de paixões, a fim de transmitir não só o quão falhos eles são, mas também o quanto eles estão sob o poder da razão (GRAVER, 2002, p. 44).

A angústia [*aegritudo*], então, é “uma opinião nova de que um mal está presente na qual se pensa que é certo rebaixar e contrair a mente.” Alegria [*laetitia*] é “uma nova opinião de que um bem está presente em que se pensa que é certo ser elevado”. O medo [*metus*] é “uma opinião de que um mal está iminente que se pensa ser intolerável”. Desejo [*libido*] é “uma opinião de que um bem está em perspectiva e que seria conveniente ter presente aqui e agora” (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 44-45 [4.14]).

As definições das espécies de paixões frequentemente incluem seu gênero, seja como descrição mais particular do objeto ou como descrição complementar da sensação em si. Exemplificando, inveja (*invidia*¹⁶) é definida como a “[...] angústia [*aegritudini*] vivida por causa da boa sorte de outra pessoa”, que não faz mal a quem inveja; luto (*luctus*¹⁷) é “[...] angústia [*aegritudo*] pela morte prematura de uma pessoa querida” (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 45-46 [4.16-18]); e temor (*timor*¹⁸) é “[...] medo [*metum*] do mal iminente” (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 46 [4.18-19]).

Cícero contrasta dois modelos de apresentação: um dialético, que ele associa à própria exposição dos tratados estoicos; e outro retórico, que ele correlaciona aos

¹⁶ De *invidia*, -ae, subs. f., sent. próprio: 1) inveja, má vontade, ódio; 2) antipatia, hostilidade (FARIA, 1962).

¹⁷ De *luctus*, -us, subs. m., sent. próprio: 1) dor (principalmente pela morte de uma pessoa querida), luto, aflição; 2) lamentações, gemidos, lágrimas; 3) objeto do luto, perda, morte (FARIA, 1962).

¹⁸ De *timor*, -oris, subs. m., sent. próprio: 1) temor, medo, receio; 2) temor religioso; 3) objeto de temor, que inspira temor; 4) O Temor (divindade); 5) receios, apreensões (FARIA, 1962).

peripatéticos, seguidores de Aristóteles, apesar de também se referir a alguns posicionamentos hedonistas, mas que são utilizados apenas como contraponto à sua tese. Dessa forma, em *Discussões Tusculanas*, sua exposição consiste quase inteiramente por uma sequência de silogismos intercalados com algumas observações menos formais e diversas digressões sobre questões de etimologia e semântica. Além disso, Cícero assume posição de oposição às teses levantadas por seus adversários, principalmente em relação aos peripatéticos. Na realidade, Cícero teve pouco conhecimento dos trabalhos originais que atualmente são atribuídos a Aristóteles. A posição contrária que é defendida é, portanto, uma versão mais superficial da que se conhece sobre Aristóteles na atualidade. Abordando o tema sob essa direção, pode-se entender por que os peripatéticos de Cícero têm grande ênfase na suposição de que as paixões são úteis e de fato indispensáveis para a vida ordinária. As paixões, diziam eles, são similares às habilidades que cada indivíduo tem de perceber e responder ao ambiente, de modo que seria imprudente viver sem elas (GRAVER, 2002, p. 163-164).

Mas isso não significa dizer que as escolhas que os seres racionais fazem não têm influência nenhuma sobre suas paixões. Tanto Aristóteles quanto seus discípulos apoiavam que o envolvimento da razão é uma característica definitiva das paixões em humanos, tornando as paixões distintas, tanto qualitativa quanto eticamente, do que pode ocorrer em animais não humanos. A responsividade das paixões à razão parece primariamente uma questão de limitações: a razão impõe um “limite” ou “quantidade moderada” para que as paixões não existam em excesso, nem tampouco em escassez. Nesse modelo peripatético, aqueles momentos em que se percebe estar agindo contra o melhor julgamento são as ocasiões em que a parte passional de alma toma o controle da pessoa como um todo e a induz a perseguir seus próprios objetivos, ao invés dos objetivos da parte racional (GRAVER, 2002, p. 164).

Os estoicos atribuem um nível extra de funcionalidade à razão, que permite ao ser humano a habilidade de entender o que é bom e planejar-se de acordo com esse entendimento. A partir dessa perspectiva, no entanto, eles procedem para conclusões bem diferentes sobre a natureza das paixões e o seu lugar na vida humana. Eles não toleram nem mesmo as paixões moderadas advogadas pelos peripatéticos. Para os estoicos, as paixões são de fato racionais em apenas um sentido da palavra, mas não são naturais e não tem espaço na melhor vida possível. Sêneca também afirma, a esse respeito, que se uma coisa é um bem genuíno, então tê-la em maior grau é sempre melhor e, em menor grau, pior. Uma vez que esse não é o caso da raiva, então a raiva não pode ser boa ou útil “por natureza” (*natura*). Recomendar uma “quantidade moderada” (*mediocritas*) para as paixões, portanto, é recomendar o mal moderado (GRAVER, 2002, p. 164).

Segundo os estoicos, as paixões são “crenças errôneas” ou falsas convicções, contrárias à natureza e à razão correta. Dessa maneira, o verdadeiro sábio deveria procurar eliminá-las completamente, a partir da qual surgiu a noção de *apátheia* (ou *ἀπάθεια*¹⁹), a ausência da influência externa das paixões. Isso não significava, porém, que o sábio não poderia vivenciar formas similares de sentimentos chamados de “paixões boas”, aos quais os estoicos denominaram *eupátheia* (ou *ευπάθεια*²⁰) e Cícero traduziu como *constantia*²¹.

A diferença entre as falsas convicções requeridas para uma paixão e as convicções verdadeiras das *eupátheias* é expressa pelo termo “racional” (*lógos* ou *λόγος*²²). O sábio delibera “racionalmente” o que é um bem presente ou um bem futuro, ou o que é um mal futuro, e a partir dessas deliberações vivencia alegria (*chará* ou *χαρά*²³ em grego; *gaudium*²⁴ em latim), vontade (*boúlesis* ou *βούλησις*²⁵ em grego; *voluntas*²⁴ em latim) e cautela (*eulábeia* ou *εὐλάβεια*²⁶ em grego, *cautio*²⁷ em latim). Nesse caso, o bem ou o mal são proposições cognitivas verdadeiras, ou seja, as *eupátheias* são direcionadas somente para objetos ou estados de coisas que são genuínos bens ou males para o estoicismo. Exemplificando, a alegria de um sábio deve ser uma elevação da alma sobre a correta suposição de que a virtude de sua ação, ou condição virtuosa, está próxima; a cautela deve ser um retrocesso na perspectiva de perdê-la. Essa interpretação pode ser confirmada pela ausência de uma *eupátheia* direcionada a males presentes, pois males genuínos – isto é, os vícios em si mesmo – são excluídos por definição da vida do sábio. Para certos eventos supostamente aceitos como males, tais como luto ou pobreza, assim como para todos os eventos indiferentes, o sábio não vai apresentar nenhuma resposta, com exceção das “pré-paixões” (*propatheias* ou *προσπαθειας*²⁸) de curta duração e moralmente insignificantes que são produzidas sem assentimento (GRAVER, 2002, p. 136-138).

Portanto, assim que uma pessoa recebe uma impressão de alguma coisa que ela pensa ser boa, a própria natureza a incita a procurá-la. Quando isso é feito com prudência e de acordo com a consistência,

¹⁹ De *ἀπάθεια*: impassibilidade [*impassibility*] (LIDDELL, 1940).

²⁰ De *ευπάθεια*: conforto, calma [*comfort, ease*] (LIDDELL, 1940).

²¹ De *constantia*, -ae, subs. f., sent. próprio: 1) permanência, invariabilidade; sent. figurado: 2) perseverança, fidelidade; 3) firmeza (de caráter), constância; 4) acordo, conformidade (FARIA, 1962).

²² De *λόγος*, ου, ό: 1) palavra, assunto sob discussão, matéria, coisa, ponto, tema, queixa, declaração, asserção, afirmação; 2) A Palavra ou Logos, (Verbo) a Palavra de Deus; 3) reconhecimento, conhecimento, razão, motivo (GINGRICH, 1993).

²³ De *χαρά*, ας, ή: alegria, gozo, regozijo (GINGRICH, 1993).

²⁴ De *gaudium*, -i, subs. m., sent. próprio: 1) alegria, satisfação, prazer, regozijo; 2) prazer dos sentidos, gozo; sent. figurado: 3) alegria, prazer (FARIA, 1962).

²⁵ De *βούλημα*, ατός, τό: intenção, vontade (GINGRICH, 1993).

²⁶ De *εὐλάβεια*, ας, ή: temor, reverência, temor de Deus (GINGRICH, 1993).

²⁷ De *cautio*, -onis, subs. f., sent. próprio: 1) precaução, cautela, prudência; sent. concreto: 2) caução, garantia, fiança; 3) promessa, empenho (FARIA, 1962).

²⁸ De *προ*: antes, perante, em frente a; + *πάθος*, ους, τό: paixão (GINGRICH, 1993).

é o tipo de alcance que os estoicos chamam de *boulesis*, e que chamarei de “vontade” [*voluntatem*]. Eles pensam que uma vontade, que eles definem como “um desejo por algum objeto de acordo com a razão”, é encontrada apenas no sábio. Mas o tipo de alcance que é despertado com muito vigor e de maneira oposta à razão é chamado de “desejo” [*libido*] ou “anseio desenfreado”, e isso é o que se encontra em todos os tolos. Da mesma forma, existem duas maneiras pelas quais podemos ser movidos pela presença de algo bom. Quando a mente é movida silenciosa e consistentemente, de acordo com a razão, isso é denominado “alegria” [*gaudium*]; mas quando se derrama com uma espécie de elevação oca, isso é chamado de “alegria [*laetitia*] selvagem ou excessiva”, que eles definem como “uma elevação irracional da mente”. E assim como é por natureza que buscamos o bem, também é por natureza que nos afastamos do mal. Uma retirada que está de acordo com a razão é chamada de “cautela” [*cautio*], e isso, como eles a entendem, é encontrada apenas na pessoa sábia; enquanto o nome “medo” [*metus*] é aplicado a um retraimento à parte da razão e que envolve um desmaio humilde e efeminado. Portanto, o medo é a cautela que se afastou da razão (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 44 [4.12-13]).

As definições e estruturas das *eupátheias* são amplamente similares às da alegria ou prazer, desejo e medo, mas diferem dessas paixões por serem crenças ou convicções sobre bens e males verdadeiros – virtudes e vícios –, em consonância com a razão correta. Assim, tanto os quatro gêneros de paixões quanto os três gêneros de *eupátheias* são produtos de duas dicotomias – presente ou futuro, e bem ou mal –, podendo ser expostos graficamente na forma da Tabela 1.

37

TABELA 1 – CLASSIFICAÇÃO ESTOICA DAS PAIXÕES E EUPÁTHEIAS BÁSICAS

Paixões				<i>Eupátheias</i>			
		Valor				Valor	
		Bem	Mal			Bem	Mal
Tempo	Futuro	Desejo	medo	Tempo	Futuro	vontade	Cautela
	Presente	alegria ou prazer	angústia ou dor		Presente	alegria	-

Os estoicos desenvolveram uma teoria extensa sobre as paixões, mas que muitas vezes é considerada difícil de compreender, pois eles externaram suas teorias em termos familiares ao estoicismo, mas potencialmente ambíguos para a linguagem tradicional. Desse modo, a teoria estoica das paixões somente pode ser entendida por referência às suas próprias teorias mais amplas sobre *psychē*, ética, epistemologia e física (BRENNAN, 1998, p. 21).

Diferentemente dos peripatéticos, que definiam as paixões como movimentos voluntários da alma, pautados pela razão, que tinham o objetivo de tornar a vida mais agradável e virtuosa e que, portanto, eram naturais e serviam a um propósito

útil; para os estoicos, as paixões são erros cognitivos e morais, que ocorrem pela conjunção de dois julgamentos falsos. O primeiro erro se assenta na convicção de que um objeto ou evento fora do controle do indivíduo seja um bem ou mal verdadeiro, a ser perseguido ou evitado, quando na realidade é um evento indiferente. Para os estoicos, o único bem real para o ser humano é a virtude. O segundo equívoco consiste na conclusão de que uma resposta/ação seja apropriada para o indivíduo, frente a essa falsa convicção. Essa resposta geralmente consiste em alterações psicossomáticas ou impulsos como “elevação” (*éparsis* ou *ἐπαρσις*²⁹), no caso de alegria ou prazer; “contração” (*sustolé* ou *συστολή*³⁰), no medo; “perseguição” (*órexis* ou *ὄρεξις*³¹), no desejo; ou “retraimento” (*tapeinósis* ou *ταπείνωσις*³²), na angústia ou dor. As paixões, assim, decorrem de convicções equivocadas que são assentidas pelo indivíduo, de modo que são consideradas atos racionais e voluntários (KNUUTTILA; SIHVOLA, 1998, p. 13).

Os peripatéticos sustentavam que a norma humana e todas as motivações humanas podiam ser entendidas em termos de prazeres (*hedoné*) e dores (*lýpas*). Para eles, era um fato da natureza que os seres humanos e os animais irracionais eram constituídos para perseguir o prazer e evitar a dor. De fato, as sensações de prazer e dor, tanto do corpo quanto da alma, são importantes formas de se obter informações sobre o ambiente em que se vive. Mas os seres humanos têm também o poder da razão, capaz de maximizar o prazer através da administração inteligente. Pode-se preferir sentir dores leves com o objetivo de obter maiores prazeres posteriormente ou evitar outras dores mais intensas. Pode-se experimentar prazeres mentais tão intensos que são capazes de se sobrepor às dores corporais. É também possível direcionar a atenção para alguns objetos ao invés de outros, desconsiderando as dores em favor de prazeres presentes ou mesmo lembrados. Pode-se, ainda, eliminar diversos sentimentos perturbadores através de cuidadosa análise de suas convicções pessoais, rejeitando-se aquelas que não resistem ao escrutínio, pois alguns dos desejos e temores mais poderosos estão relacionados a erros que podem ser introduzidos pela literatura ou outras influências culturais (GRAVER, 2002, p. xxvi).

Ao tratar dessas perturbações [*perturbationes*], preservarei a distinção familiar feita há muito tempo por Pitágoras e mais tarde por Platão. Eles dividem a mente [*animus*] em duas partes, uma das quais tem participação na razão [*rationalis*], enquanto a outra não. Na parte que tem participação na razão colocam tranquilidade (isto é, uma consistência calma e tranquila); na outra, os movimentos turbulentos [*motus turbidos*] de raiva e desejo, que se

²⁹ De *ἐπαρσις*: subindo, inchando [*rising, swelling*] (LIDDELL, 1940).

³⁰ De *συστολή*: aproximando, puxando, contração [*drawing together, drawing up, contraction*] (LIDDELL, 1940).

³¹ De *ὄρέγω*: aspirar a, desejar, lutar por (GINGRICH, 1993).

³² De *ταπείνωσις, εως, ή*: humilhação, humildade, ser humilde (GINGRICH, 1993).

opõem à razão e são hostis a ela (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 43 [4.10]).

A teoria estoica não objetiva excluir toda e qualquer resposta afetiva da vida humana em sua melhor forma, apenas as paixões reconhecidas como movimentos irracionais. As palavras “razão” e “racional” (*lógos*) são empregadas pelos estoicos de duas formas: um sentido descritivo, no qual ser racional é ser capaz de refletir, argumentar e agir sobre a informação na forma de proposições, demonstrando assim que o seu comportamento não é cego ou randômico, mas pensado e planejado; e um sentido normativo, em que ser racional é fazer todas essas mesmas coisas corretamente, de forma consistente consigo mesmo e com a razão universalmente correta (GRAVER, 2002, p. xix-xx).

Cícero distingue entre duas formas ou condições da alma; uma sendo racional no sentido normativo e outra irracional no sentido normativo, mas ainda racional no sentido descritivo. Assim, ele distingue as almas “plenamente” racionais dos sábios das almas “parcialmente” racionais dos seres adultos ordinários; as primeiras, sujeitas apenas a afetos bem fundamentados ou *eupátheias* e, as últimas, sujeitas às paixões (GRAVER, 2002, p. 135).

Mas a fonte de todas as perturbações [*perturbationum*], dizem eles, é a “perda de controle” [*intemperantiam*], que é uma rebelião na mente como um todo contra a razão correta [*recta ratione*]. Essa rebelião se afastou daquilo que a razão dita a tal ponto que não há como o impulso da mente ser dirigido ou restringido. Acalma os impulsos de autocontrole e os faz obedecer à razão correta, considerando e mantendo os julgamentos da mente; mas a perda de controle é justamente o oposto: inimiga da razão, ela incendeia todos os estados da mente, lançando-a em distúrbios e tumultos. É assim que todas as formas de angústia, medo e outras perturbações [*perturbationes*] surgem da perda de controle (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 46-47 [4.22]).

A “perda de controle” e “rebelião na mente” (*intemperantia*), para Cícero, não é a rebelião da parte inferior – irracional – da alma contra a parte racional, mas uma rebelião da alma racional como um todo contra a razão correta (*recta ratione*), isso é, a razão normativa. Além disso, essas expressões sugerem que ele tem familiaridade com a questão teórica complementar sobre o modo como a maioria das pessoas utiliza esses termos (GRAVER, 2002, p. 141-142). Pois, em *A república*, Platão divide a alma humana em três partes – racional (*logistikón* ou *λογιστικόν*³³), irascível (*thymikón* ou *θυμικόν*³⁴) e irracional ou concupiscível (*epithymetikón* ou

³³ De *λογιστικός*: dotado de razão, racional [*endued with reason, rational*] (LIDDELL, 1940).

³⁴ De *θυμός*: 1) desejo ou inclinação, esp. desejo por comida e bebida, apetite; 2) mente, temperamento, vontade; 3) espírito, coragem; 4) a sede da raiva; 5) o coração, como a sede das emoções, esp. alegria ou tristeza; 6) mente, alma, como a sede do pensamento [1) *desire or inclination, esp. desire for meat and drink, appetite*; 2) *mind, temper, will*; 3) *spirit, courage*; 4) *the seat*

*ἐπιθυμητικόν*³⁵) –, sendo as paixões derivadas das duas últimas. Esse modelo tripartite era defendido com base na observação de que os indivíduos que são agitados por seus desejos irracionais podem ao mesmo tempo pensar que deveriam agir de outra forma e reprovar o seu comportamento. Assim, concluiu-se que os desejos simultâneos em perseguir e evitar o mesmo objeto eram atribuídos às suas origens em diferentes partes da alma. Platão, às vezes, tratava a alma como três agentes distintos, cada um com suas próprias representações e capazes de agir independentemente (BRENNAN, 1998, p. 23; KNUUTTILA; SIHVOLA, 1998, p. 1).

Cícero insiste que os estoicos podem explicar esse fenômeno sem invocar a divisão da alma em partes racionais e irracionais, pelo simples fato de um impulso excessivo ou vigoroso ser capaz de impedir impulsos contrários subsequentes. Dessa forma, não há necessidade de se invocar nenhuma outra característica do impulso, além de sua intensidade, para explicar o motivo da falha do corpo em responder a um segundo comando. Não se pode, por exemplo, evitar de sentir uma paixão intensa mesmo que se julgue conscientemente que não é o momento oportuno para tanto. Essa “desobediência”, contudo, não é prova de que a paixão é menos racional ou voluntária do que o impulso que procura preveni-la. O impulso da paixão é apenas anterior ao impulso que procura evitá-la e, sendo o primeiro forte o suficiente, predomina sobre o segundo. Somente nesse sentido a paixão é contrária à razão de um indivíduo, tanto no sentido descritivo quanto no sentido normativo (GRAVER, 2002, p. 142). Assim, diferentemente de Platão, Aristóteles e a maioria dos seus discípulos, os estoicos defendem a unidade – teoria monista – da alma e criticam a sua divisão em partes racionais e irracionais; a alma humana é uniforme e integralmente racional (BRENNAN, 1998, p. 23; KNUUTTILA; SIHVOLA, 1998, p. 17).

Em grego, linguagem e racionalidade são sinônimos – ambos são *lógos* – e essa coincidência é importante para os estoicos, pois o uso da linguagem, ao contrário da simples produção de sons de linguagem, como os animais irracionais fazem, torna os seres racionais cientes do significado das coisas, ao que os estoicos chamam *lektá* (ou *λεκτά*³⁶). A apreensão e o processamento das informações recebidas do mundo são características dos seres racionais e são realizadas por meio de proposições (*lektá*), manifestas ou não. Mesmo as ações podem ser descritas em forma de proposições, pois assim como a convicção de que algo é ou não é verdade envolve um empreendimento da alma em assentir ou não com a verdade daquela proposição, também as ações conscientes implicam nesse comprometimento para avaliar as proposições em que o próprio indivíduo é o sujeito da ação (GRAVER, 2002, p. xx-xxi).

of anger; 5) the heart, as the seat of the emotions, esp. joy or grief; 6) mind, soul, as the seat of thought] (LIDDELL, 1940).

³⁵ De *ἐπιθυμητικός*: desejar, cobiçar, ter atração [*desiring, coveting, lusting after*] (LIDDELL, 1940).

³⁶ De *λεκτά*: coisas ditas [*things said*] (GRAVER, 2002, p. xx).

Obviamente, há certas ações que somente ocorrem involuntariamente, como piscar os olhos a intervalos regulares ou movimentar os olhos ao dormir, mas essas não são ações propriamente ditas. Com exceção dessas ações automáticas ou reflexas, fazer uma determinada atividade significa que o indivíduo acredita, pelo menos no exato momento em que está agindo, que essa atividade é a coisa certa a se fazer, e não outra ação qualquer. Um animal cujos processos mentais não são “proposicionais” não pode “agir” com base no assentimento e, assim, no sentido estoico do termo, não podem sequer realizar uma “ação” (GRAVER, 2002, p. xx-xxi).

O ser racional, contudo, não age de outra maneira. Isso significa que todas as ações de seres humanos adultos podem ser atribuídos aos seus agentes, no mesmo sentido que animais e crianças jovens não podem ser responsabilizados por seus atos. Isso é verdade mesmo para as atividades que são realizadas em momentos de forte paixão; mesmo quando se sente “arrebataado” pelo desejo ou pela raiva de agir contra alguém ou alguma coisa. Também nesses casos, os estoicos consideram que os impulsos da ação se originam de modo caracteristicamente racional, através do assentimento a uma proposição. Assim, as paixões, consideradas como impulsos de agir, são inerentes aos animais racionais – em sentido descritivo – e incluem o assentimento e a responsabilização por eles (GRAVER, 2002, p. xx-xxi).

As feras têm impulsos, raiva, ferocidade, agressividade; mas ira, por certo, não têm mais do que luxúria, embora em certos prazeres sejam mais intemperantes que o homem [...] Apenas ao homem foi concedida a prudência, a previdência, a diligência e a reflexão, e não somente das virtudes humanas os animais foram privados, mas também dos vícios (SÊNECA, 2014, p. 57-58).

41

Se todas as ações implicam que o indivíduo acredita que a atividade que está realizando é a coisa certa a fazer, e se todas as convicções assumem a forma de proposições, então, pode haver padrões de coerência lógica entre as convicções e ações, e o ser racional pode se tornar ciente disso. De fato, é da natureza humana identificar padrões. As proposições que parecem corretas a um indivíduo, em geral, são normalmente aquelas coerentes com as convicções que ele já tem. Apesar de nenhum ser humano dos tempos atuais ou da época dos estoicos ter desenvolvido a racionalidade em seu potencial máximo, pelo menos teoricamente, seria possível para um indivíduo particularmente reflexivo confrontar todas as suas convicções entre si e com a ordem natural superior. Alguém que exibisse essa coerência perfeita em suas convicções pessoais poderia ser considerado racional no sentido mais completo da palavra, isto é, no seu sentido normativo. Seus pensamentos e ações estariam, então, em total consonância com a razão universal e se assemelhariam à razão universal trabalhando em conjunto como um sistema perfeitamente ordenado. Para os estoicos, é isso que significa ter o conhecimento ou ser sábio e, também, o que é ser virtuoso. Essa noção ambiciosa de potencial humano serve para

fundamentar um sistema de valores que se aplica a todas as circunstâncias da vida. Os estoicos afirmam que a virtude, como definida acima, é o único bem para o ser humano. A bondade não é definida por aquilo que atrai um indivíduo, mas como referência à coerência interna de um sistema (GRAVER, 2002, p. xxi).

Em si mesmos, outros tipos de objetivos, como boa saúde, dinheiro ou vitória, não são nem bons, nem maus. Os estoicos os chamam de “indiferentes”, o que significa que eles não fazem nenhuma diferença na condição humana. Nenhum deles é necessário para se alcançar a virtude humana. Isso não significa, porém, que o ser humano deva ser “indiferente” a essa classe de objetos. Desde o nascimento, dizem os estoicos, o ser humano tem preferências por diversos objetos materiais e eles são de fato dignos de serem almejados. Mas há também, e de maneira bastante distinta, certos traços de caráter e modos de acreditar e agir que devem ser ambicionados com prioridade. Assim, apesar de ser possível cultivar uma boa saúde e procurar evitar a dor, o luto, a morte e as coisas similares, não se deve tratá-los como valores, pois na realidade não são de fato bons ou ruins (GRAVER, 2002, p. xxii).

Por isso é que os estoicos negam que as paixões possam ser racionais no sentido normativo da palavra. Eles refletem que as paixões como são conhecidas são sempre dependentes de uma convicção que é inconsistente com esse sistema de valores. Se um indivíduo não tem a convicção de que algo é ruim para si, não há motivo de ele o temer ou sofrer em antecipação, apesar de ainda poder procurar evitá-lo. Mas se ele acreditar nisso, estará acreditando em uma coisa que não é real, pois uma coisa que não depende de sua vontade não pode ser considerada ruim, normativamente falando. Isso ocorre com todas as paixões existentes, mostrando a dependência dessas paixões a proposições ou impressões falsas de valor ou desvalor que não estão sob o controle voluntário do seu agente. Dessa forma, como a razão universal – razão no sentido normativo – deve excluir as impressões falsas através do seu perfeito confronto com a ordem natural superior, as paixões não podem fazer parte da norma humana e qualquer um que deseje viver a melhor vida possível deve procurar eliminá-las (GRAVER, 2002, p. xxii).

Frente a essa definição de paixões, é mais fácil entender por que os estoicos acreditam que o sábio não tem paixões e que é sempre errado vivenciá-las (*apátheia*). Isso porque as paixões são julgamentos equivocados de valor e sempre envolvem considerar algo eticamente indiferente como um bem ou mal verdadeiro. Como convicções equivocadas, as paixões são todas imperfeições da razão e, portanto, deletérias ao objetivo final dos seres humanos. O correto seria o indivíduo ter impulsos racionais para perseguir os objetos que são racionais para ele e evitar aqueles que não são racionais, não sentindo as paixões de desejo ou medo em relação a nenhum deles. É esse tipo de impulso que é denominado “seleção” (*eklogé*

ou *ἐκλογή*³⁷), que pode ser exercitado tanto pelo sábio quanto pelo não sábio (GRAVER, 2002, p. 167-168). A substituição gradual das paixões por seleções é um importante componente do progresso em direção à virtude e à felicidade; “[...] onde eu costumava desejar comida e sentir prazer em consumi-la, agora eu a seleciono quando é racional para mim comer e a consumo com indiferença” (BRENNAN, 1998, p. 36).

A doutrina das seleções é um importante complemento da doutrina das paixões, pois explicita o equívoco popular de que todos os impulsos dos não sábios são paixões (*páthe*) e que todos os impulsos do sábio são sempre *eupátheias*. Se um evento indiferente estiver presente como, por exemplo, um estado de perda de saúde ou riqueza, o sábio vai ter a verdadeira convicção de que ele é indiferente, pois todos os eventos são determinados por Deus, que é natureza e razão. Ele não vai sentir nem “elevação”, nem “contração”, pois esses impulsos são respostas equivocadas a um evento indiferente. Ainda assim, o sábio tem um escopo bastante amplo para ter “paixões” no seu sentido subjetivo ou fenomenológico. Se houver sentimentos internos consistentes com a avaliação correta e sábia sobre o real valor dos eventos indiferentes ou bens verdadeiros ao seu redor, então a proibição às paixões não o impedirá de senti-los. Pode ser que, mesmo nesse âmbito estoico, ele possa ter uma vida “passional” muito rica e complicada, pois os estoicos não advogam a eliminação das paixões pelas razões às vezes alegadas, quer dizer, porque a experiência das paixões é subjetivamente desagradável ou perturbadora. Nesse sentido, a imagem popular do sábio estoico como frio e impassível precisaria ser reformulada. Se os estoicos tivessem pensado que, para se alcançar a virtude humana, seria necessário sentir sofrimento e dor, eles a teriam defendido mesmo assim, pois o conforto físico não é da essência do ser humano ou um requerimento para se atingir a virtude (BRENNAN, 1998, p. 32-33; KONSTAN, 2015, p. 183).

Dessa forma, apesar de alguns impulsos de agir poderem ser efeitos de determinadas paixões, eles não são exclusivamente paixões. Uma “perseguição”, por exemplo, pode ser uma ação tanto “bem fundamentada”, ou seja, um assentimento a proposições cognitivas verdadeiras, quanto “mal fundamentada”, isto é, o assentimento a falsas convicções. Somente no último caso a “perseguição” vai ser considerada “desejo”, pois o que identifica um evento cognitivo como paixão não é o efeito que ele produz, mas um erro característico de racionalização. Se o afeto for bem fundamentado, o movimento será uma *constantia* (*eupátheia*), ao invés de uma paixão (*páthos*). Na *constantia*, o sábio vai ter a correta convicção de um bem como verdadeiro quando ele for de fato real, no sentido estoico da palavra; o assentimento de um mal somente quando for verdadeiramente mal; e a conclusão de que um evento é indiferente quando for, assim, indiferente (BRENNAN, 1998, p. 35-36). Dessa forma, as sensações psicossomáticas do sábio podem envolver efeitos muito

³⁷ De *ἐκλογή*, ης, ή: seleção, escolha, eleição (GINGRICH, 1993).

similares aos que as pessoas ordinárias vivenciam com as paixões (GRAVER, 2002, p. 125).

Além disso, tanto o sábio quanto o não sábio podem apresentar versões fugazes desses efeitos, as chamadas “pré-paixões” (*propatheias*), mesmo sem seu consentimento (GRAVER, 2002, p. 140). Sêneca chama essas “pequenas contrações” e “mordidas” de “primeiros movimentos” (SORABJI, 1998, p. 149-150; KONSTAN, 2015, p. 174); “não são paixões [*adfectus*], mas princípios que preludiam as paixões [*principia proludentia adfectibus*]” (SÊNECA, 2014, p. 73 [2.2.5]).

Sêneca fornece uma lista longa e, à primeira vista, um tanto intrigante dessas pré-paixões, que incluem respostas como tremores ou arrepios quando alguém é borrifado com água fria, aversão a certos tipos de toque (presumivelmente coisas viscosas e semelhantes: a ideia é a de nojo), o cabelo eriçado com as más notícias, o rubor com a linguagem obscena, a vertigem produzida pelas alturas, as respostas aos espetáculos teatrais e narrativas de eventos históricos, canções e trombetas marciais, pinturas horríveis e a visão de punições mesmo quando são merecidos, e risos e tristezas contagiantes - estas últimas, explica ele, não são tristezas mais genuínas do que a carranca evocada por ver um naufrágio em uma peça, assim como não é medo real que se sente ao ler sobre o desastre romano na batalha de Canas (KONSTAN, 2015, p. 175).

O ponto principal de Sêneca sobre os “primeiros movimentos” (*propatheias*) é que eles ainda não são paixões. Quando um indivíduo os sente, mas ainda não teve tempo de valorar o que os gerou como bem ou mal, não se pode dizer que foi subjugado pelas paixões (SORABJI, 1998, p. 150).

Sêneca, em suas obras, está claramente mais preocupado em auxiliar os indivíduos ordinários a se livrarem das paixões, que são destrutivas de sua própria paz de espírito e dos laços sociais em geral, especialmente em *Consolações* e *Sobre a ira*. Com esse objetivo, ele aplicou suas habilidades de persuasão e mostrou através de uma variedade de exemplos e argumentos que as paixões, uma vez que se apoderam de alguém, são impossíveis de controlar. Assim, o único remédio é interrompê-las no seu início, não assentindo com os julgamentos que as desencadearam e reconhecendo suas terríveis consequências (KONSTAN, 2015, p. 183-184).

Assim como Cícero, Sêneca observa que não se costuma ter piedade do assassino condenado que está sendo levado do tribunal para cumprir sua pena. A piedade é baseada em um julgamento moral, e é isso que a constitui como uma paixão para os estoicos. Mas apesar de também ter sido listada na maioria dos textos gregos e latinos sobre as paixões, por mais nobre ou justificável que a piedade possa ser, para os estoicos, ela também deve ser eliminada. Não obstante, assim como renunciar à raiva e a outras paixões similares não significa que se deva tolerar os danos passivamente, pois ainda se pode defender e exigir punição, embora

desapaixonadamente e no interesse da justiça, também se pode agir de forma similar em relação à piedade. Dessa forma, permanecer inerte à piedade não significa que se deva negligenciar os desafortunados ou aqueles que pedem misericórdia. Aqui, também, é possível responder com bondade ou benevolência, mas sem o impulso extra de paixão que inevitavelmente compromete a razão (KONSTAN, 2015, p. 179).

Os peripatéticos não admitiam uma vida sem desejo ou temor, pois, sem as paixões, nada poderia ser almejado ou evitado e a existência que restaria dificilmente poderia ser considerada como uma vida humana. Mas os estoicos não fazem das paixões a única motivação para perseguir ou evitar os objetivos humanos. Ao invés de distinguir a parte (ou função) racional da alma de suas funções motivacionais e passionais, eles atribuem todas as funções do indivíduo à própria alma, isto é, uma única “faculdade governante” (*hegemonikón* ou *ἡγεμονικόν*³⁸), que David Furley sugestivamente traduziu como “centro de comando”. Essa alma, com sua funcionalidade integrada, pode às vezes avaliar mal o seu ambiente, produzindo sensações que são reconhecidas como temor, ira, prazer e outros movimentos denominados paixões. De outro modo, ela também pode causar movimentos sem qualquer tipo de erro, pois as impressões que têm o seu assentimento e que produzem um impulso não implicam, necessariamente, um julgamento cognitivo em termos de bem ou mal, mas apenas uma convicção de que algumas ações possíveis são apropriadas (*kathēkon* ou *καθῆκον*³⁹). Buscar as coisas dessa maneira é o modo que os estoicos chamam de “seleção” (*eklogé*) e é dessa forma que os não sábios realizam qualquer ação apropriada (BRENNAN, 1998, p. 23; GRAVER, 2002, p. xxii-xxiii).

Considerações Finais

As definições e sentidos que são atribuídos hoje às emoções diferem significativamente daqueles que eram dados às paixões no passado, em decorrência de seus característicos contextos histórico e cultural. Em verdade, o termo “emoções” sequer foi utilizado nas linguagens clássicas grega e latina.

O elemento fundamental na definição estoica de paixões são os erros cognitivos e morais, considerando-se um objeto ou evento fora do controle do indivíduo como um bem ou mal verdadeiro, a ser perseguido ou evitado. Para eles, portanto, as paixões são definidas com base nas perturbações que causam na razão e na sua dependência a falsas crenças ou convicções, de modo que deveriam ser eliminadas (*apátheia*) na busca final pela virtude e a felicidade.

Pode-se dizer que, da mesma maneira que os prazeres e dores são complementos fundamentais das paixões para Aristóteles, contidos nas próprias

³⁸ De *ἡγεμονία, ας, ἡ*: liderança, comando do ofício do imperador romano (GINGRICH, 1993).

³⁹ De *καθῆκω*: ser próprio, apropriado (GINGRICH, 1993).

definições de muitas delas; o julgamento equivocado de valores, considerando-se um objeto ou evento fora do controle do indivíduo como um bem ou mal verdadeiro, a ser perseguido ou evitado, é o elemento fundamental da definição de paixões para os estoicos. Para estes, portanto, as paixões não são definidas pelas sensações de prazer ou dor que produzem, mas com base nas perturbações que causam na razão e na sua dependência a falsas crenças ou convicções.

Apesar dessas diferenças, há certamente semelhanças e compatibilidades entre as definições de paixões dos peripatéticos e dos estoicos. Alguns autores defendem até que suas teorias supostamente conflitantes são de fato a mesma posição filosófica, distintas apenas por diferenças triviais de terminologia. A teoria estoica, assim como a peripatética, considera que as paixões são atos racionais e voluntários da alma, no sentido em que implicam comprometimento cognitivo para avaliar as informações recebidas do mundo e exigem responsabilização por seu consentimento. Ademais, os estoicos não objetivam excluir toda e qualquer resposta afetiva da vida humana em sua melhor forma, apenas as paixões reconhecidas como contrárias à razão. Na presença de *eupátheias* (*constantiae em latim*) ou de “pré-paixões” (*propatheias*), vão ocorrer sensações psicossomáticas muito similares às paixões, mas que não são condenadas pelos estoicos; as primeiras por serem assentimentos a proposições verdadeiras (virtudes), as últimas por ocorrerem sem o assentimento racional do indivíduo, que não teve tempo de valorar o que os gerou como bem ou mal.

46

Da mesma forma, tanto os estoicos quanto os peripatéticos defendem que as virtudes são modalidades de escolha (*eklogé* para os estoicos; *προαίρεσις* ou *proairesis*⁴⁰ para os peripatéticos) que somente são adquiridas através da prática do exercício (*ἄσκησις* ou *askesis*⁴¹ para os estoicos; *héxeis* para os peripatéticos). A diferença, aqui, é que os estoicos não precisam de qualquer tipo de erro ou inconsistência de valores – como são consideradas as paixões – para mover o indivíduo para a ação, apenas que o objeto esteja de acordo com a sua natureza.

Nesse sentido, Cícero detalha quatro gêneros principais e 32 espécies de paixões definidas pelos estoicos, correlacionando-as e diferenciando-as das definições apresentadas por seus principais adversários, com o objetivo de auxiliar os não sábios a se livrarem das paixões e perseguirem seus próprios objetivos racionais.

Apesar das similitudes com a teoria de Aristóteles, os estoicos descrevem as paixões (*páthos*, em grego; *perturbatio*, em latim) de modo predominantemente ético e epistemológico, não como movimentos naturais da alma, mas como movimentos contrários à natureza e desviados da razão correta; não pelas sensações

⁴⁰ De *προαίρεω*: escolher (para si mesmo), determinar, decidir (GINGRICH, 1993).

⁴¹ De *ἄσκησις*: exercício, prática, treino [*exercise, practice, training*] (LIDDELL, 1940).

físicas que produzem, mas como julgamentos cognitivos equivocados de valor sobre quais os verdadeiros bens a serem perseguidos pelo ser humano.

Referências

- BRENNAN, T. “The old stoic theory of emotions”. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. (Orgs.). *The emotions in Hellenistic philosophy*. Dordrecht: Springer, 1998. p. 21-70.
- CÍCERO, M. T. “De finibus bonorum et malorum”. In: PAGE, T. E.; ROUSE, W. H. D. (Ed.). *Cicero: de finibus bonorum et malorum*. London: William Heinemann, 1914.
- _____. “Tusculan disputations: books 3 and 4”. In: GRAVER, M. *Cicero on the emotions*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- _____. “Tusculanae disputationes”. Disponível em: <Cicero: Tusculan Disputations (thelatinlibrary.com)>. Acesso em: 21 ago. 2022, 15:45:00.
- DIXON, T. *From passions to emotions: the creation of a secular psychological category*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 287 p.
- FARIA, E. *Dicionário escolar latino-português*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962. 1077 p.
- GINGRICH, F. W. *Léxico do novo testamento grego/português*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1993. 227 p. Revisão de Frederick W. Danker. Tradução de Júlio P. T. Zabatiero.
- GRAVER, M. *Cicero on the emotions: Tusculan disputations 3 and 4*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. 297 p.
- KNUUTTILA, S.; SIHVOLA, J. “How the philosophical analysis of emotions was introduced”. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. (Orgs.). *The emotions in Hellenistic philosophy*. Dordrecht: Springer, 1998. p. 1-19.
- KNUUTTILA, S. “Medieval theories of the emotions”. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford: Stanford University, 2018.
- KONSTAN, D. “Senecan emotions”. In: BARTSCH, S.; SCHIESARO, A. (Org.). *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 174-184.
- LERNER, J. S.; LI, Y; VALDESOLO, P.; KASSAM, K. “Emotion and decision making”. in *Annual Review of Psychology*, Palo Alto, v. 66, p. 799-823, 2015.
- LIDDELL, H. G. *A Greek-English lexicon: revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- SÊNECA, L. A. *Sobre a ira, sobre a tranquilidade da alma*. São Paulo: Editora Schwarcz S.A., 2014. 179 p. Tradução de José Eduardo S. Lohner.
- _____. *De ira*. Disponível em: <Seneca the Younger (thelatinlibrary.com)>. Acesso em: 21 ago. 2022, 15:45:00.
- SORABJI, R. “Chrysippus – Posidonius – Seneca: a high-level debate on emotion”. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. (Orgs.). *The emotions in Hellenistic philosophy*. Dordrecht: Springer, 1998. p. 149-169.