

KATHĒKONTA: A ÉTICA DO HOMEM COMUM

Fernando Fontoura*

RESUMO: A ética estoica tem uma característica amplamente humana e social e esta característica fica mais evidente através do termo *kathēkonta*, que traduzimos por *atos adequados* com forte ênfase *social*, pelo menos nos escritos do filósofo estoico Hiérocles. Neste artigo, apresentamos de forma ampla o conceito de *kathēkonta*, sua importância para uma ética que leva em conta o indivíduo ordinário ou comum com suas relações sociais e circunstâncias. Embora a ética estoica tenha fundamentação metafísica (o tópico da *física* estoica) e teológica (Zeus ou a Natureza Divina), os *kathēkonta* enquanto ética do indivíduo ordinário ou comum têm como parâmetro as relações sociais que estabelecemos, as circunstâncias empíricas dessas relações, a agência humana e suas características enquanto natureza humana. Pode-se pensar que a base dessa ética dos *kathēkonta* é, ao invés de metafísica, tanto o *cosmopolitismo* estoico, onde somos todos cidadãos iguais de um mesmo *cosmos*, quanto a *sympatheia* estoica, que nos liga tanto através de nossa racionalidade humana quanto de nossa natureza enquanto seres humanos. Definiremos *kathēkonta* enquanto *atos adequados sociais* e afirmaremos sua importância, nos dias de hoje, para um fundamento de uma coesão social.

PALAVRAS-CHAVE: *Kathēkonta*. Estoicismo. Epicteto. Hiérocles. Ética.

KATHĒKONTA: THE ETHICS OF THE COMMON MAN

ABSTRACT: Stoic ethics has a broadly human and social characteristic and this characteristic is most evident through the term *kathēkonta* that we translate as *adequate acts* with a strong *social* emphasis, at least in the writings of the Stoic philosopher Hierocles. In this article, we broadly present the concept of *kathēkonta*, its importance for an ethics that takes into account the ordinary or common individual with their social relationships and circumstances. Although Stoic ethics has metaphysical (the topic of Stoic physics) and theological (Zeus or Divine Nature) foundations, the *kathēkonta* as an ethics of the ordinary or common individual has as a parameter the social relationships we establish, the empirical circumstances of these relationships, human agency and its characteristics as human nature. One could think that the basis of this ethics of the *kathēkonta* is, instead of metaphysics, both Stoic *cosmopolitanism*, where we are all equal citizens of the same *cosmos*, and Stoic *sympathy*, which connects us both through our human rationality and our nature as human beings. We will define *kathēkonta* as *social adequate acts* and we will affirm their importance, nowadays, for a foundation of social cohesion.

KEYWORDS: *Kathēkonta*. Stoicism. Epictetus. Hierocles. Ethics.

* Doutor em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Pós-doutorando pela mesma instituição. E-mail: fcdafontoura@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1416-0841>. Este artigo é um resumo do capítulo da tese defendida pelo autor, *Por uma Ética Estoica do Aperfeiçoamento Moral Individual em Direção ao Comprometimento Social*, em agosto de 2021.

Introdução

Parece, segundo alguns estudiosos e comentadores do estoicismo, que há duas orientações éticas na escola, desde sua fundação com Zenão de Cítio. Escreve Damianos Tsekourakis sobre essa divisão da ética estoica,

Parece que os estoicos, particularmente Zenão, foram confrontados com o dilema de ou preservar o rigor da ética Cínica e confinar seus ensinamentos apenas ao que concerne o bem moral e ao vício, deixando de lado tudo o mais, uma política a qual corria o risco de cortar o estoicismo fora da vida diária comum e criar uma divisão entre o que ensinavam e o que faziam, ou fazer algumas concessões no que diz respeito ao rigorismo do sistema e aceitar que alguns indiferentes tinham algum valor restrito (TSEKOURAKIS, 1974, p. 1).

Também Kidd escreve,

Tradicionalmente, o estoicismo parece ter oferecido duas filosofias: (a) a ideal, *logos* puramente racional com treinamento da filosofia metafísica e natural analisando as condições e funções necessárias do homem sábio perfeito, infalível no julgamento e de inatacável felicidade; (b) um treino preparatório intermediário por regras morais prescrevendo ‘atos devidos’ (*kathēkonta*) baseado sobre aquilo ‘que é natural’ (*kata physin*), direcionado ao homem ordinário (*phaulos*) ou ‘em progresso’ (*prokopton*) em filosofia (KIDD, 1999, p. 22).

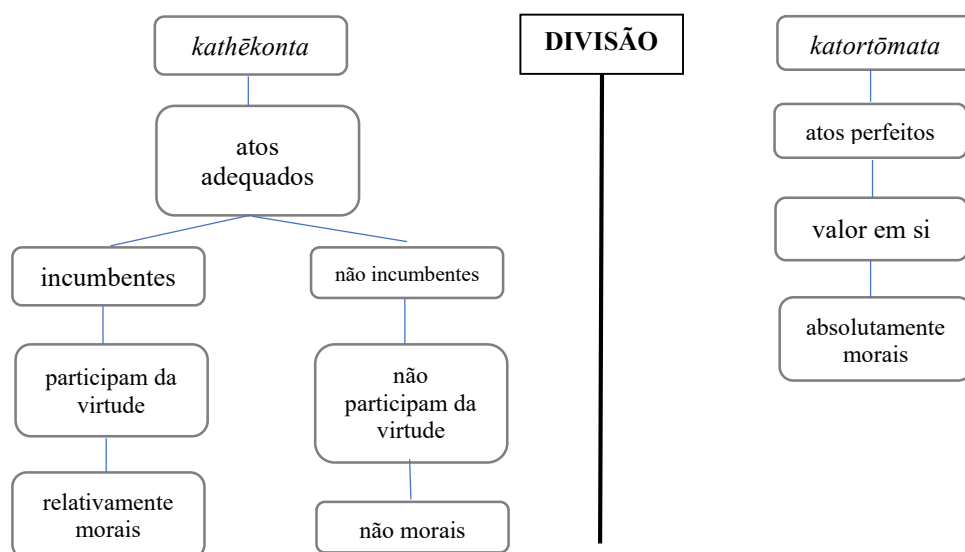
Iremos usar como premissa fundamental de nossa pesquisa sobre a ética estoica o item (b) acima descrito por Kidd (“um treino preparatório intermediário por regras morais prescrevendo ‘atos devidos [adequados]’ (*kathēkonta*) baseado sobre aquilo ‘que é natural’ (*kata physin*), direcionado ao homem ordinário (*phaulos*) ou ‘em progresso’ (*prokopton*) em filosofia”). Isso deixa de fora de nossa análise muitas questões de relevo da física e lógica estoica e também do seu paradigma exemplar, o *sábio*. Nessa divisão estoica o que nos interessa é o indivíduo ordinário, comum, o que está em aperfeiçoamento, e os *atos adequados* dele em direção às *coisas indiferentes preferíveis*¹.

Faremos nossa pesquisa dentro do escopo dessa pretensa divisão ética geral na escola estoica, entre os *katorthōmata* (κατορθώματα), sendo as ações perfeitas em direção à total *eudaimonia*² como uma ética da busca pelo fim último ideal, aquela guiada e efetivada pela figura do *sábio*, e os *kathēkonta* (καθήκοντα), uma ética das “pessoas comuns” que estão em progresso ou aperfeiçoamento e lidando com as coisas diárias da vida.

¹ De forma muito resumida, *indiferentes preferíveis* são as coisas que não são boas nem más em si mesmas, estando assim entre a sabedoria e a ignorância, a virtude e o vício. Entre elas, por exemplo, a morte, a posse material, o corpo, os cargos políticos.

² Florescimento traduz para nós a palavra *eudaimonia* (εὐδαιμονία). Esta palavra é intraduzível em qualquer idioma. Bom *daimon* seria a tradução literal mas acompanha a dificuldade de entendermos que há um gênio ou um espírito ou demônio ou poder divino que acompanha cada ser humano, sendo esse ser bom e de poder positivo para o ser humano. *Felicidade* é a tradução mais usada, mas seria, para nós, um dos mais problemáticos, principalmente na concepção estoica, principalmente, em Epicteto. Martha Nussbaum traduz por florescimento humano, o que nos parece melhor pois dá o sentido de aperfeiçoamento e finalidade de um bem viver. Já que o sentido de aflorar leva em conta um emergir, um vir-a-ser que denota algum sentido com outra palavra grega, muito usada em Aristóteles que é *entelechia* (ἐντελέχεια) que dá a ideia de completude, perfeição, acabamento em sua máxima boa condição. Importante considerar que este estado só é atingível pelo ser humano.

Figura 1



As ações médias, aquelas que não são nem virtuosas nem viciosas, são *atos adequados* pois mantêm nossa natureza e nossa constituição, i.é., têm valor relativo à natureza humana e não absoluto nem valor em si. Importante salientar que por *natureza humana* não está incluso aí somente a parte material e de autopreservação física, mas da parte do *logos* (razão) e tudo o que envolve ele, seja a parte da *psychē*, seja a parte dos juízos mentais e suas justificativas racionais. Portanto, *atos adequados* são atos relativos à nossa natureza animal em sua totalidade, corpo e alma, em direção aos *indiferentes preferíveis*. Essa é a ética dos *atos adequados* que oferece uma alternativa que lida com as questões cotidianas, com as relações humanas enquanto humanas e suas manifestações próprias de sua *natureza* individual e social. São atos que lidam com aquele que está em *aperfeiçoamento*, em direção a um patamar ético³ ainda incompleto, mas que lida com as coisas da vida e sua posição social no *cosmos*.

Kathēkonta

Sobre a tradução do termo *kathēkonta*, Pierre Hadot adota o termo como *atos adequados* (HADOT, 2000). O mesmo faz George Long (LONG, 1904), Robin Hard (HARD, 2014) e Tad Brennan (BRENNAN, 2005) que usam o termo *fit*, *appropriate* e *befitting actions*, respectivamente, significando ajustar, fazer compatível, adequar. Aldo Dinucci, na tradução da Diatribe I (DINUCCI, 2020), traduz por *atos adequados*. O termo *adequado* tem uma relação mais próxima com outro termo grego que tem relação com *kathēkonta*, *kata physin* (κατὰ φύσιν) sendo a ideia de *conformidade com* ou *à natureza* ou em *adequação à*

³ Não fazemos aqui a divisão entre *ética* e *moral* por ser uma divisão tardia às concepções gregas. Nos dicionários de grego (PEREIRA, 1998) está ἦθος (*ēthos*) como uso, costumes, maneiras de ser, caráter. Mesmo em latim *ética* e *moral*, *mōris*, é a maneira de se comportar, de agir, física ou moral, determinado não pela lei mas pelo uso [costume], (ERNOUT; MEILLET, 2001). O termo latim *mōris* traduz o termo grego *ēthos*, portanto não há diferença alguma entre eles em nossa concepção da filosofia grega antiga.

natureza.

A partir deste termo, *kathēkonta*, todo um sistema de valores foi estabelecido como critério daquilo que é um “bem” ou daquilo que é um valor para o ser humano (não somente para o ser humano, mas para o animal em geral). Alguns consideram os *kathēkonta* como códigos de conduta para as relações que o indivíduo tem em sua vida prática. David Sedley escreve,

Em sua forma desenvolvida, a doutrina do *kathēkonta* se propôs a cobrir todo tipo de relação social, política, econômica e familiar. *Códigos de conduta* foram prescritos para a interação de parente com parente, jovens com idosos, governantes com sujeitos, compradores com vendedores, cidadãos com estrangeiros. E todas as áreas de escolha significativas foram abordadas. Devemos nos apaixonar, casar, ter filhos, beber, demonstrar emoção? Como devemos vestir, falar, andar, ganhar a vida? (SEDLEY, 1999, p. 128) [grifos nossos].

No entanto, diferenciaremos os *kathēkonta* enquanto *atos* ou *condutas* dos *códigos* ou *preceitos* éticos que são anteriores ou concomitantes aos atos. No entanto, concordamos que o âmbito dos *kathēkonta* é praticamente o âmbito de nossas relações práticas na vida.

Usaremos como referência deste termo na escola estoica o tratado de Hiérocles *Sobre Atos Adequados* não somente por ser específico sobre o termo, mas pela imagem dos círculos concêntricos que ele usa para explicá-lo, o que dá um caráter social ao conceito.

A tradução por nós escolhida para esse termo - *kathēkonta* - é *atos* ou *condutas adequadas*. A grande maioria de tradutores e pesquisadores traduziram *kathēkonta* por *dever*⁴. No entanto, essa acepção não combina com a noção daquilo que os estoicos tinham com esse termo. Matthew Sharpe escreve,

[*Kathēkonta*] Muitas vezes, isso é enganosamente traduzido como “deveres”. Mas o neologismo de Zenão deveria refletir o pensamento bastante diferente, não necessariamente “legalista”, de *kata times hēkei*, “o que cabe a certas pessoas” (DL VII.108). Os *kathēkonta* são atos que são “apropriados” para as pessoas executarem em circunstâncias específicas. Como tal, eles podem receber uma “defesa razoável” nesse contexto (SHARPE, 2014, p. 33).

Kathēkonta são atos adequados segundo a natureza racional e social do ser humano, mas não são obrigações ou deveres enquanto tais, embora Tad Brennan diga, que *kathēkon* é o pai do *dever* no sentido dos *atos adequados* enquanto norma ou regra de conduta. No entanto, agir adequadamente não é o mesmo que agir por dever. Algumas ações podem não ser adequadas, mas são um dever e vice-versa.

Para Brad Inwood *kathēkonta* são coisas que se apresentam ao interesse do animal em questão (racional ou não-racional) e que tem a ver com a contribuição de sua saúde, bem-estar, em suma, com a realização de sua natureza individual ou *kata physin*. Uma vez que o indivíduo tem em conta sua natureza

⁴ Entre eles, Oldfather, R. D. Hicks (Diogenes Laertius), Mário da Gama (Diôgenes Laertius), Elizabeth Carters (*The Moral Discourses of Epictetus*), V. Courdaveaux (*Les Entretiens d'Épictète*), Giovanni Reale (*Epicteto: tutte le opere*), Paloma Ortiz García (*Epicteto: Manual e Fragmentos*). Já Julia Annas traduz *kathēkonta* por *ações devidas* (*due actions*) em *The Morality of Happiness*, p. 96, E. Vernon Arnold traduz por *deveres diários* (p. 301).

e sua relação consigo seria *adequado* escolher e agir conforme a isso, e isso faz parte de uma escolha *racional*. Portanto, *kathēkonta* são ações de conduta racional, sendo que esses princípios racionais devem ser buscados e aceitos voluntariamente pelo indivíduo. No entanto, aqui pode-se levantar a questão da importância dos *kathēkonta* enquanto valor ou padrão moral, pois se não é vinculativo ou não tem um sentido de obrigação ou dever-ser, qual a utilidade de um sistema ou guia de escolhas morais desse tipo? Pois o *dever*, enquanto padrão moral, estabelece, de certa forma, uma abrangência para além do *eu* ou da própria subjetividade, sendo um dever moral realizar algo independente do desejo de realizá-la, pelo simples fato de ser *certo* ou *correto*. Aqui já há uma ideia de cisão entre indivíduo, impulso/razão e natureza, coisa impensável para os estoicos⁵.

Os atos adequados ou *kathēkonta*, por serem ações médias em relação à virtude e ao vício, precisam ter uma ligação aos princípios éticos fundamentais - prudência, coragem, sabedoria e justiça -, senão viram atos pragmáticos sem valor moral ou então descambam para o subjetivismo ou o relativismo.

De qualquer forma, há uma unidade na ética estoica e ela se dá, como diz A. A. Long e D. N. Sedley, no conceito de “acordo com a natureza”,

A concordância com a natureza era apresentada como a base do comportamento primário de um animal ou pessoa (‘apropriação’ ou *oikeiōsis*) e como a base das discriminações avaliativas dentro da classe das coisas ‘indiferentes’. Assim como ‘natureza’ e ‘valor’ no estoicismo se estendem da vida animal de modo geral ao especificamente racional e moral, o mesmo ocorre com o conceito central de *kathēkon*, traduzido como ‘função adequada’ (LONG; SEDLEY, 1987, p. 364-365).

Finalizando uma visada geral sobre os *kathēkonta*, vale lembrar, pela divisão da ética estoica acima mencionada, que os *atos adequados* são atos tanto para o virtuoso sábio quanto para aqueles que estão em *aperfeiçoamento* em direção à virtude. O que nos interessa nesta pesquisa é o segundo, *atos adequados* para quem está em *aperfeiçoamento*.

Os círculos concêntricos em Hiérocles e os Atos Adequados Sociais

Ἀναγκαιότατός ἐστιν ὁ περὶ τοῦ γάμου λόγος. ἅπαν μὲν γὰρ ἡμῶν τὸ γένος ἔφθι πρὸς κοινωνίαν, πρώτη δὲ καὶ στοιχειωδεστάτη τῶν κοινωνιῶν ἢ κατὰ τὸν γάμον. – Hiérocles

Falar sobre o casamento é o mais necessário. Pois *nossa raça toda é disposta para a comunidade*, e a primeira e elementar das comunidades é aquela conforme o casamento.

Esse tratado é uma ode às relações: com os deuses, com a pátria, com a esposa, com os filhos, com os parentes e muitas outras. “Pois não há nada tão pesado entre as coisas reais que não seja fácil de suportar para um marido e uma mulher que pensam da mesma forma e estão dispostos a suportar juntos” (RAMELLI, 2009, p. 76), escreve Hiérocles, dando o tom, nesta citação, de todo o tratado: como

⁵ Cf. DA LUZ, Diogo, 2019.

relacionar-se adequadamente com cada comprometimento social que temos. Como que dando uma síntese da ideia desse escrito, Hiérocles traz a imagem de círculos concêntricos, um dentro do outro, sendo o menor e o central deles aquele em que o *indivíduo* se situa, e o círculo mais distante é o da humanidade como um todo. A partir disso ele define também um objetivo ético: ter uma postura de abertura do *indivíduo* para que do último círculo, o da humanidade, ao mais próximo, se estabeleça a mesma força *ética* ou de *afinidade* tal qual o círculo mais próximo desse *indivíduo*, i.é., o círculo dos filhos ou familiares diretos (pais, filhos, irmãs, irmãos).

Aqui vai a parte do texto, no tratado *Sobre Atos Adequados* (RAMELLI, 2009), em que Hiérocles traz a imagem dos círculos concêntricos,

Cada um de nós, de forma geral, é circunscrito como que por muitos círculos, alguns menores, alguns maiores, uns circundando outros, uns circundados, de acordo com suas diferentes e desiguais relações entre um e outro. O primeiro e mais perto círculo é aquele o qual cada pessoa desenha ao redor de seu próprio pensamento [διάνοιαν], como o centro: neste círculo está incluso o corpo [σῶμα] e qualquer coisa que é empregado em função do corpo. Esse círculo [o do corpo] é o mais curto e toca seu próprio centro. O segundo, após esse primeiro, permanece mais longe do centro e engloba o primeiro [círculo], é aquele o qual está dentro nossos pais, irmãos[ãs], esposa e as crianças estão nessa extensão. O terceiro, depois desses, é aquele no qual há tios e tias, avôs e avós, os filhos dos irmãos[ãs] e também primos. Depois desse [o quarto círculo] vem aquele que abrange todos os outros parentes. Depois desse [o quinto círculo], é o círculo dos membros do próprio *demos*⁶ [τῶν δημοσῶν], depois [o sexto círculo] daquele de nossa própria tribo [τῶν φυλετῶν], após [o sétimo círculo] o dos próprios caros cidadãos e então, finalmente, [o oitavo círculo] daqueles que fazem fronteira com uma cidade [ἀστυγειτόνων] e de pessoas de etnia semelhante. O mais longínquo e maior círculo [o nono círculo], o qual circunda todos os círculos, é aquele da raça humana inteira [ὁ τοῦ παντός ἀνθρώπων γένους] (RAMELLI, 2009, p. 90)⁷.

Portanto, partindo do *indivíduo* como um centro complexo, *pensamento* (*dianoia*) e *corpo* (*sōmatos*), o qual engloba tudo o que for *adequado* para manter essa constituição (*sustasis*), i.é., a *autopreservação* (*beautu syntērēseos*), esse *indivíduo*, desde o nascimento, desenvolve um movimento gradual de abertura de si mesmo. Essa abertura tem algumas características fundamentais, 1) é um desenvolvimento ético em relação ao mundo circundante – pessoas e coisas – “fora de si” com o objetivo de diminuir o espaço e a *importância* entre esses círculos e o *eu*, e 2) é uma abertura e comportamento não somente intelectual ou racional ou cognitiva, mas *afetiva*⁸.

⁶ *Demos* [δημος] é uma divisão política entre cidades e cidades-estados.

⁷ Cícero, em *de officiis*, capítulo XVII do Livro I, à maneira estoica e muito parecida com Hiérocles, porém com menos ênfase na quantidade de círculos concêntricos, dá graus dentro de uma sociedade. Afirma ele que o primeiro degrau, o mais imediato é a nação sendo uma mesma terra e um mesmo idioma. Outro degrau social é a cidade onde os cidadãos têm muitas coisas em comum, inclusive amigos e negócios. O terceiro nível social é a família onde há muitos interesses comuns. Outro nível social é quando os filhos e seus filhos já se estendem a outras famílias e criam-se netos, outros casamentos e cruzamentos familiares dando origem a outras famílias. Mais adiante neste capítulo ele coloca que esses níveis sociais são normativos na questão de quais atos apropriados devem ser mais merecedores de atenção, sendo na ordem que ele havia dito antes: nação, cidade, família e vizinhos parentes.

⁸ Embora não há nenhuma palavra mais contundente no texto de Hiérocles sobre a qualidade *afetiva* dessa expansão do *indivíduo*, ao contrário, os *atos adequados* estão vinculados à natureza humana enquanto ser social e que necessita dos outros,

De fato, uma maior distância em relação ao sangue subtrai algo da boa vontade [εὐνοίας], mas, no entanto, devemos fazer um esforço para assimilá-los. Pois isso chegaria à justiça se, por nossa própria iniciativa, reduzirmos a distância em direção a cada pessoa em nossos relacionamentos (RAMELLI, 2009, p. 92)⁹.

A partir do primeiro círculo outros círculos vão se formando, como os de pessoas de mesma cidade ou tribos e depois de outras pátrias. O círculo mais largo e mais distante do *indivíduo* é o da raça humana inteira. O objetivo dessa expansão, diz ele,

Uma vez que isso tenha sido pensado, é possível, começando com o círculo mais estendido, desenhar os círculos - relativos ao comportamento que é devido a cada grupo [περὶ τὴν δέουσαν ἐκάστων] - juntos de uma maneira, como se estivessem voltados para o centro, e com um esforço para transferir sempre daqueles [círculos] que estão ao redor para dentro do [círculo] que os abrange (RAMELLI, 2009, p. 90).

Aqui ele desenvolve claramente o sentido desse movimento de encolher a distância dos círculos mais distantes em direção ao centro, é, pois, um movimento de *abertura* do *indivíduo* para abarcar, dentro de seu círculo ético-afetivo mais fundamental, as pessoas dos círculos mais distantes. Não é uma “expansão” do *indivíduo*, mas uma *abertura* dele para que os outros possam se aproximar ou adentrar. Esse é o *comportamento* fundamental do *indivíduo* para todos os círculos mais distantes da afetividade natural dos primeiros círculos, uma abertura em direção ao “fora de si”. Diz Ramelli, “A largura dos círculos e suas distâncias do centro constitui o padrão pelo qual se possa medir a intensidade de nossos laços e, portanto, de nossos deveres em direção às pessoas”. O objetivo ético-social é contrair a distância entre os círculos.

Para justificar e desenvolver esse movimento de abertura às coisas “fora de si”, principalmente a partir dos círculos fora das relações de sangue e parentesco, e os *atos adequados* devidos a cada grupo, Hiérocles faz uso de valores e virtudes como a *honra* que devemos a todos (ὁμοίως τιμέτον), a *boa vontade* (εὐνοίας), a *justiça* no sentido de equidade ou correta medida (ὀρθος μέτρον), a reciprocidade, a gratidão (εὐχάριστον) e a “força” do nome ou da designação que damos ao chamarmos todos de *irmãos* (ἀδελφούς), conferindo uma mudança interna de comportamento através da re-designação da relação por um nome mais *afetivo*. Todas essas justificativas são artifícios cognitivos e de virtudes sociais e comportamentais para a *contração ético-social* dos círculos em direção ao *indivíduo*.

Apesar de naturalmente termos menos familiaridade com os mais distantes, temos que nos esforçar

pensamos que essa expansão conta com um caráter afetivo de, no mínimo, *empatia* ou *simpatia* estoica da qual não é apenas intelectual-cognitiva. Cícero considera esse primeiro movimento na *oikeiosis* como *afetivo* (Cf. CÍCERO, *de fin.* III 16 ss). Podemos pensar que *afeição* para os estoicos, corporalistas que são em sua física/metáfísica, não é um *sentimento*, mas uma *ação*, uma *atividade* que gera efeitos que também serão causas que gerarão outros efeitos que serão causas e assim por diante até o último círculo da humanidade toda. Ser *afetivo* é *fazer algo* e não ter alguma *emoção*.

⁹ Aqui mais uma diferença da ética aristotélica, “Mas não entendemos por suficiência viver uma vida solitária apenas para si, mas também para os pais e filhos e a mulher, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem é por natureza uma realidade social [φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος]. No entanto, isso deve ser levado dentro de certos limites, pois estendendo-o aos pais e descendentes e amigos de amigos, iria ao infinito”, em *Ética a Nicômaco* 1097b 5-10 (RAKHAM, 1926). Aristóteles estabelece um limite claro do qual os estoicos querem ultrapassar.

para cortar ou diminuir essa distância em direção a cada pessoa desses círculos posteriores, pois esses são os *atos adequados* dados pela natureza da qual somos (*kata physin*), ou seja, somos naturalmente seres sociais.

Vemos em Hiérocles que os *atos adequados* têm forte sentido *social* e que as justificações para esses *atos* são *virtudes sociais* como a *boa vontade*, a *justiça*, a *reciprocidade*, a *gratidão* e a designação de um nome *afetivo* ao se dirigir aos outros como *irmãos*, e também nossa disposição natural para a efetivação das virtudes sociais. É essa designação que nos interessa aqui. Embora muitos vejam, com certa razão, os *kathēkonta* com uma forte tendência individual, como atos adequados para sua própria constituição e natureza individual e *sua* situação social, defendemos que eles só se efetivam enquanto progresso moral se estiverem atrelados às relações sociais que o indivíduo estabelece, tanto por natureza (pai, mãe, filho, filha) quanto as adquiridas (guerreiro, senador etc.).

***Kathēkonta* e os *Proēgmena* (indiferentes preferíveis)**

Quase de forma geral, os estoicos consideram os *kathēkonta* como *atos em relação aos indiferentes preferíveis* (*proēgmena*), i.é., às coisas que não são *boas* nem *más*, estando assim entre a sabedoria e a ignorância. Enquanto os *kathēkonta* são *atos*, os *indiferentes* são coisas. Ser *coisa* tem a peculiaridade de ser *externa* no sentido de não ser uma via ou canal que liga o indivíduo a seu florescimento ou serenidade, pois essas são, fundamentalmente para Epicteto, de âmbito interno no indivíduo. Ou seja, sendo uma *coisa* externa, o indivíduo não deve contar com ela para alcançar seu florescimento ou serenidade. Seria um erro de avaliação considerar um *indiferente*, que é externo, como tendo valor em si ou como um meio para a virtude, portanto para o florescimento. Alcançar ou não uma *coisa* indiferente, não aumenta ou diminui o florescimento ou a serenidade. É *indiferente* a isso. Isso vale tanto para os *indiferentes absolutos* quanto para os *indiferentes preferíveis*.

Os *kathēkonta* são *atos* ou *comportamentos adequados*, mas são atos em direção a algumas *coisas* e essas *coisas* é o que se chama de *indiferentes*. O que são, então, os *indiferentes*? Em DL VII.102 está escrito

[...] indiferentes são todas as coisas que não beneficiam nem prejudicam, por exemplo: a vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a boa reputação, a nobreza de nascimento e seus contrários: a morte, a doença, o sofrimento, a feiura, a debilidade, a pobreza, a mediocridade, o nascimento humilde e similares (LAERTIUS, 1925).

No entanto, a primeira parte dessa lista – vida, saúde, prazer, beleza, força, riqueza, boa reputação – são *coisas* dignas de serem desejadas em *sentido relativo*, não em sentido *absoluto*, i.é., seu *valor* está em relação a algo que não seja o próprio indiferente. Esse valor relativo dos *indiferentes* os coloca sob a denominação de *indiferentes preferíveis* ou *proēgmena* (προηγμένα).

Assim, esse termo tem um duplo sentido, como está escrito em DL VII .104,

O termo *indiferente* [grifo nosso] tem dois sentidos. Em primeiro lugar significa o que

não contribui nem para a felicidade (*eudaimonia*) nem para a infelicidade, por exemplo: a riqueza, a glória, a saúde, a força e similares; de fato, mesmo sem estas é possível obter a felicidade. Em segundo lugar o termo *indiferente* significa aquilo que não provoca o movimento nem de impulso (*hormēs*) nem aversão (*aphormēs*), por exemplo: ter na cabeça um número de cabelos par ou ímpar, ou ter o dedo reto ou dobrado (LAERTIUS, 1925).

O primeiro sentido descrito acima é dos *indiferentes preferíveis* que têm um valor relativo a algo que não são eles mesmos, e o segundo sentido são os *absolutamente indiferentes* sem valor algum nem relacional. Como os primeiros têm um valor relativo, são dignos de escolha considerando alguns critérios como as circunstâncias, a natureza do animal que age, a relação social e, em Epicteto, a agência¹⁰. Mais especificamente, diz Diogenes Laertius, que eles (estoicos) consideram esse valor dos *indiferentes preferíveis* tanto no sentido da contribuição a uma vida de acordo com a razão quanto algo que contribui ou tem potência de contribuir para a vida segundo a natureza, como a saúde, por exemplo. Portanto, afirma Diogenes em VII 106 “Então, indiferentes preferíveis (*proēgmena*) são aquelas coisas que possuem valor (*aksian echei*)” (LAERTIUS, 1925).

No entanto, os *proēgmena* não têm valor em si e os *atos adequados* a eles têm um valor relativo e deve estar atrelado à contribuição da vida segundo a natureza.

***Kathēkonta* com Valor Moral**

Alguns pesquisadores consideram que os *kathēkonta* podem ser distintos dos atos propriamente *morais*, outros que podem ter uma ligação com a moralidade no sentido de o indivíduo estar em *aperfeiçoamento moral*.

Se considerarmos a cisão radical entre atos virtuosos e atos viciosos, digna dos Cínicos, e que alguns estoicos defendiam¹¹, i.é., ou o indivíduo age virtuosamente ou viciosamente, não tendo nada entre esses dois, os *kathēkonta* são *atos adequados* sem nenhuma participação nos atos propriamente *morais*, pois não participam da virtude, então, são apenas atos pragmáticos sem nenhum valor ético e não servem para o desenvolvimento pleno do caráter virtuoso. *Kathēkonta* serão atos como caminhar ou contar o número de estrelas no céu. Neste sentido, os *atos adequados* são distintos tanto das ações virtuosas quanto das ações viciosas e isso constitui uma esfera distinta e amoral à qual o homem comum age.

Mas se considerarmos os *atos adequados* enquanto uma alternativa média moral entre o vício e a virtude, um possível (mas não certo ou definitivo) *aperfeiçoamento moral* (*prokopē*), temos que conectar os

¹⁰ Em Epicteto, a *proairesis* (προαίρεσις) faz parte de uma noção ontológico-ética de divisão das coisas existentes em duas: 1) as coisas que estão dentro do âmbito da *proairesis* e 2) as coisas que estão fora do âmbito da *proairesis*. Nas primeiras está o bem e o mal, na segunda, os indiferentes, ou seja, nem bem nem mal. De duas formas Epicteto coloca essa divisão. Uma delas é o par ἐφ’ ἡμῖν/οὐκ ἐφ’ ἡμῖν (eph’ hēmin/uk eph’ hēmin), literalmente aquilo que está sobre nós (ἐφ’ ἡμῖν) e aquilo que não está sobre nós (οὐκ ἐφ’ ἡμῖν). É uma expressão idiomática que pode ter alguns significados como aquilo que está ou não no nosso controle ou poder ou agência. Ficaremos aqui com essa última designação, *agência*, pois estamos lidando aqui com *atos*, no caso atos adequados.

¹¹ SVF I Aristo Chius 333 ss.

kathēkonta à virtude e temos que definir qual participação eles têm nela. Pois não pode o *aperfeiçoamento moral* dar-se fora do âmbito de atos morais e, de repente, o indivíduo tornar-se moralmente virtuoso.

Brad Inwood liga os *kathēkonta* a atos morais,

[...] a relação entre ações adequadas [*appropriate actions*] e ações moralmente corretas fornece uma estrutura na qual a justificação razoável (*eulogos apologia*) em um contexto concreto se torna o foco imediato adequado para todo agente moral, e isso permite que a busca de virtudes morais abstratas desapareça em segundo plano quando é preciso raciocinar sobre a seleção do que fazer; pode-se focar na questão imediata e gerenciável da adequação, porque é uma condição necessária para a retidão moral e porque o próprio ato de seleção racional exerce a razão prática, cujo cultivo leva à virtude (INWOOD, 1999, p. 126).

A virtude consiste no exercício da escolha ou compreensão dos *atos adequados* que estão conforme à natureza humana (*kata physin*). É, pois, um exercício da virtude saber diferenciar *atos adequados* conforme à natureza humana e os que não são conforme à natureza humana. E é neste sentido, que os *atos adequados* participam da virtude. A virtude é uma vida coerente com a razão (*logos*) e uma vida coerente com a razão é eleger *atos adequados* conforme à natureza humana (*kata physin*). Por isso os *kathēkonta* constituem-se também nossos *atos adequados morais* para aquele que está em aperfeiçoamento moral.

Por isso os *kathēkonta* “participam” da *virtude*. Então, os *kathēkonta* constituem-se também nossos *atos adequados morais*.

***Kathēkonta* e o Aperfeiçoamento Moral**

Afinal, aprender a ser *bom* começa ao aprender os comportamentos corretos em direção a cada coisa ou situação e os princípios morais que devem estar na mente daquele que age. Exatamente isso que faz Hiérocles em seu tratado *Sobre Atos Adequados*: *um comportamento/ação com suas corretas justificativas racionais*. Essas justificativas racionais têm de estar ligadas a princípios morais e é essa ligação entre racional e moral que dá a correta disposição interna do ato adequado e, portanto, o torna moral. Viver de acordo com os atos adequados não é o mesmo que viver virtuosamente. O virtuoso “completa” seus atos adequados quando ele não apenas age adequadamente em cada situação ou relação, mas reconhece racionalmente o porquê, os princípios morais, assim realizando a disposição interna correta em concordância com o ato realizado sem jamais ter que se corrigir, pois estará sempre certo. Somente quem age assim é virtuoso, mas aí já não estamos mais no âmbito dos atos adequados (*kathēkonta*) mas dos atos perfeitos (*katorthōmata*). Os *kathēkonta* não são ações perfeitas, pois somos inconsistentes em nossa assertividade do que é adequado ou não nas várias situações de nossas vidas, mas, quando adequadas, são ações, digamos, *notáveis* ou *dignas*.

Não somos sábios, por isso temos perspectivas, somos divididos em competências ou habilidades de nossas faculdades, o tanto que podemos errar em todos os processos - no julgamento, no

assentimento, no uso das representações, no impulso, na diferenciação do que é de nosso âmbito ou agência (*proairetika*) ou do que não é de nosso âmbito ou agência (*aproairetika*¹²). E é essa vulnerabilidade ao erro que faz com que através dos *atos adequados* possamos (ou não) ter *aperfeiçoamento moral* em direção aos *atos perfeitos*. Aliás, como diz Francesca Alesse (ALESSE, 2013, p. 89), “[...] o aperfeiçoamento moral tornou possível a prescrição pretendida como guia das ações dos homens sobre o terreno dos καθήκοντα em vista de alcançar a virtude¹³”. Mais adiante, ela afirma, “A escolha de um καθήκον implica, de tempos em tempos, o entendimento de qual καθήκον é exigido pelas circunstâncias, de acordo com as diretrizes da razão” (ALESSE, 2013, p. 89). Esta é a função dos *atos adequados* em relação ao aperfeiçoamento moral, pois se não houvesse aperfeiçoamento moral, o sábio nasceria pronto e não tornar-se-ia um.

Diz Tad Brennan sobre essa questão,

Uma das maneiras pelas quais os que progridem fazem progressos é que eles fazem cada vez mais *atos adequados* [beffiting things], e cada vez menos *atos não adequados* [unbeffiting ones]. Eles também param de pensar nas coisas indiferentes como se fossem boas e ruins, e começam a vê-las como meramente indiferentes (BRENNAN, 2005, p. 44).

Também alguns estoicos consideravam o aperfeiçoamento moral e que este estava ligado aos atos adequados, como em 510 Stobaeus Florileg. 103, 22, “Aquele que realizou o máximo aperfeiçoamento [προκόπτων] cumpre completamente a todos os deveres [τὰ καθήκοντα]” (SVF II, 1903).

Se os *kathēkonta* são morais, então estão na senda do *aperfeiçoamento moral*. Epicteto concorda com isso. No *Encheiridion* 48b, ele combina o aperfeiçoamento moral com o cuidado com a *proairesis*,

Sinais de quem progride: não recrimina ninguém, não elogia ninguém, não acusa ninguém, não reclama de ninguém. Nada diz sobre si mesmo – como quem é ou o que sabe. Quando, em relação a algo, é entravado ou impedido, recrimina a si mesmo. Se alguém o elogia, se ri de quem o elogia. Se alguém o recrimina, não se defende. Vive como os convalescentes, precavendo-se de mover algum membro que esteja se restabelecendo, antes que se recupere. [48.b2] Retira de si todo o desejo e transfere a repulsa unicamente para as coisas que, entre as que são encargos nossos, são contrárias à natureza. Para tudo, faz uso do impulso amenizado. Se parecer insensato ou ignorante, não se importa. Em suma: guarda-se atentamente como <se fosse> um inimigo traiçoeiro (DINUCCI; JULIEN, 2012).

Portanto, para Epicteto, a relação da *proairesis* com os *kathēkonta* estabelece um *aperfeiçoamento moral*.

Veremos agora a característica *social* dos atos em Epicteto.

¹² *Proairetika* e *aproairetika* são termos da ética do *proairesis* em Epicteto que definem as coisas que estão no âmbito de nossa agência e por isso são boas ou más, a primeira, das coisas que estão fora de nossa agência e por isso não são boas nem más, são indiferentes, as segundas.

¹³ “A escolha de um καθήκον implica, de tempos em tempos, o entendimento de qual καθήκον é exigido pelas circunstâncias, de acordo com as diretrizes da razão” (*Idem*, p. 89).

Epicteto e as *profissões* enquanto atos adequados sociais

Na questão dos *atos* adequados enquanto *sociais*, Epicteto, em Diatribes Livro I capítulo XXVIII (LONG, 1904) a partir da linha 7, começa a falar sobre as funções sociais [πρόσωπον – máscara; personagem; pessoa] dos quais é necessário examinar os *kathēkonta*, sendo filho, irmão(ã), conselheiro da cidade etc. Se o indivíduo tem atitudes não condizentes com os *kathēkonta* de acordo com a natureza da relação ou papel social que exerce, diz Epicteto que esquecemos de quem somos [τίς εἶ] e de como fomos designados pelo nome [σοι ὄνομα] dessa relação (irmão, pai, amigo, etc.). Não diz que esquecemos de quem somos por natureza cósmica ou metafísica, mas quem somos nessa função social [πρόσωπον], nesse papel social, nessa relação social. Não é à toa sua citação em D III.II.4 (LONG, 1904) onde diz que

[...] o segundo campo de estudos, a ética, trata sobre os *atos adequados* no sentido de que não podemos ser sem afetações como uma estátua mas manter as relações tanto as naturais quanto as *adquiridas* tais como religiosidade aos deuses, enquanto filho, enquanto irmão(ã), enquanto pai, enquanto cidadão [grifos nossos].

Diz Epicteto em *Encheiridion* 30 (DINUCCI; JULIEN, 2012), “Os atos adequados olhados pelas relações [sociais] são medidos [por elas]”. Portanto, *kathēkonta* são atos sociais e medidos por eles. Os *kathēkonta* nos dão exemplos de funções sociais do indivíduo racional que considera essas funções enquanto realização moral de si mesmo. Para aqueles que consideram o estoicismo uma forma de fortaleza individual independente de outros indivíduos, os *kathēkonta* mostram exatamente o contrário, sem contar que um dos pontos iniciais da ética estoica é a noção de *cosmopolitismo* ou de *sympatia* (*sympatheia*)¹⁴ da qual não faz distinção quanto a qualquer outro aspecto humano (cor, pátria, crenças, teologias, sexo etc.) por serem todos seres humanos racionais.

Nesta concepção dos *kathēkonta* enquanto *atos adequados sociais*, tanto em Hiérocles quanto em Epicteto, podemos colocar esta ética estoica como ponto de apoio fundamental a uma coesão social no sentido de um *cosmopolitismo* estoico¹⁵. Ter *atos adequados* está intimamente conectado às relações sociais que os indivíduos têm, tanto as naturais quanto as adquiridas. Portanto, *kathēkonta* são *atos adequados morais sociais* e, para desenvolvê-los temos que dar conta de virtudes sociais tais como a *honra*, a *boa vontade*, a *justiça*, a *equidade*, a *reciprocidade* e a *gratidão*.

Portanto, *kathēkonta*, como definimos aqui, é *um ato* ou *conduta adequada* tanto *racional*, quanto *social*. Em função da materialização destes atos, é preciso avaliá-los enquanto *atos sociais* e *em relação às circunstâncias*

¹⁴ O ponto de início da ética no estoicismo é difuso e não há uma forma apenas de encarar essa questão. Para Hiérocles o ponto de partida da ética estoica é “a discussão sobre a primeira coisa que é familiar a um animal [Γῆς ἠθικῆς στοιχειώσεως ἀρχὴν ἀρίστην ἠγοῦμαι τὸν περὶ τοῦ πρώτου οἰκείου τῷ ζῴῳ λόγον]; para Epicteto é o correto uso da *proairesis* e o correto uso das *phantasiai*. Crisipo funda a ética na experiência das coisas de acordo com a natureza (SVF III 69).

¹⁵ Cf. DA LUZ; FONTOURA, 2020.

e à natureza do animal racional. Somente assim pode-se verificar a adequação ou não-adequação deles em relação ao próprio aperfeiçoamento moral.

Portanto, aperfeiçoamento moral individual e atos adequados sociais são dois lados de um mesmo esquema ético no estoicismo, lembrando que os atos adequados sociais se estendem além dos círculos mais próximos do indivíduo e são direcionados ao bem-viver do ser humano enquanto ser *cosmopolita*.

Conclusão

Estabelecendo a divisão da ética estoica, afirmamos que a ética dos *kathēkonta* estabelece o padrão de valor a partir do indivíduo ordinário, comum, que vive sua vida no horizonte de um *logos* que tem como virtude principal, não a *sabedoria*, mas a *prudência*. Neste sentido, ligamos os *atos adequados*, enquanto *atos* propriamente ditos e materializados, ao aperfeiçoamento moral em direção à virtude, portanto, os *kathēkonta* são *atos adequados morais*. No entanto, eles não têm apenas o objetivo do desenvolvimento moral individual, mas do indivíduo enquanto ser social. Nesta concepção dos *kathēkonta* enquanto *atos adequados sociais*, tanto em Híerocles quanto em Epicteto. Ter *atos adequados* está intimamente conectado às relações sociais que os indivíduos têm, tanto as naturais quanto as adquiridas. Portanto, *kathēkonta* são *atos adequados morais sociais* e, para desenvolvê-los temos que dar conta de virtudes sociais tais como a *honra*, a *boa vontade*, a *justiça*, a *equidade*, a *reciprocidade* e a *gratidão*.

Deste modo, aperfeiçoamento moral individual e atos adequados sociais são dois lados de um mesmo esquema ético no estoicismo. Os *atos adequados sociais* se estendem além dos círculos mais próximos do indivíduo e são direcionados ao bem-viver do ser humano enquanto ser *cosmopolita* e somente com a materialização dos *atos adequados sociais* é que pode o indivíduo avaliar seu *aperfeiçoamento moral*.

REFERÊNCIAS

- AB ARNIM, Ioannes. *Stoicorum Veterum Fragmenta: Vol. I Zeno et Zenonis Discipuli*. Alemanha: Stereotypa, 1905.
- AB ARNIM, Ioannes. *Stoicorum Veterum Fragmenta: Vol. II Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*. Alemanha: Stereotypa, 1903.
- AB ARNIM, Ioannes. *Stoicorum Veterum Fragmenta: Vol. III Chrysippi Fragmenta Moralia Fragmenta Successorum Chrysippi*. Alemanha: Stereotypa, 1903.
- AB ARNIM, Ioannes. *Quo Indices Continentur: Vol IV*. Alemanha: Stereotypa, 1924.
- ALESSE, Francesca. *La Prescrizione nell'etica Stoica: un riesame*. In Elenchos – Rivista di Studi sul Pensiero Antico, Ano XXXIV – 2013, Fascicolo 1, Roma: Bibliopolis, 2013, pp. 59-93.
- BRENNAN, Tad. *The Stoic Life: emotions, duties and fate*. New York: Clarendon Press, 2005.
- BRENNAN, Tad. *The Kathēkon: a report on some recent work at Cornell*. pp. 41-70, In Philosophie Antique n° 14, Le Devoir: origines stoïciennes, postérité, réévaluations. Paris: Press Universitaires du Septentrion, 2014.
- CÍCERO. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Trad. H. Rackham, London: The Loeb Classical Library, 1931.
- CÍCERO. *De Officiis*. Trad. Walter Miller, London: The Loeb Classical Library, 1928.
- DA LUZ, Diogo; FONTOURA, Fernando. *Os kathēkonta estoicos na pandemia*. In PONTEL, Evandro; CORREIA, Fábio Caires; TAUCHEN, Jair; MASS, Olmaro Paulo; PERIUS, Oneide. (Orgs). Diagnóstico do tempo: implicações éticas, políticas e sociais da pandemia. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020, p. 109-125.
- DINUCCI, Aldo. *As Diatribes de Epicteto: Livro I*. Coimbra University Press: Coimbra, 2020.
- DINUCCI, Aldo. JULIEN, Alfredo. *ARRIANO FLÁVIO O Encheiridion de Epicteto*. Edição Bilingue. Tradução do texto grego e notas Aldo Dinucci; Alfredo Julien. Textos e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristóvão. Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- ERNOUT, Alfred.; MEILLET, Antoine. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine: histoire des mots*. 4ª ed. Paris: Klincksieck, 2001.
- FONTOURA, Fernando. *A Ética do Be-viver em Epicteto*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.
- HADOT, Pierre. *Manuel d'Épictète*. Paris: Librairie Générale Française, 2000.
- HARD, Robin. *Discourses, Fragments, Handbook*. Great Britain: Oxford University Press: 2014.
- INWOOD, Brad. *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*. in IERODIAKONOU, Katerina. Topics in Stoic Philosophy. New York: Clarendon Press, 1999, pp. 95-127.
- KIDD, I. G. *Posidonius Vol III: The Translations of Fragments*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1999.
- LAERTIUS, Diogenes. *Diogenes Laertius: Live of Eminent Philosophers*. Trad. R. D. Hicks, Vol. II, Cambridge: Harvard University Press, 1925.

LONG, Anthony A; SEDLEY, David. *The Hellenistic Philosophers: Vol. 1 Translation of the principal sources with philosophical commentary*. Great Britain: Cambridge University Press, 1987.

LONG, George. *Discourses of Epictetus*. New York: D. Appelton and Company, 1904.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8ª ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

RAKHAM, H. *Aristotle: The Nicomachean Ethics*. Great Britain: The Loeb Classical Library, 1926.

RAMELLI, Ilaria. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*. Trad. David Konstan, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

SEDLEY, David. *The Stoic-Platonist Debate on kathékonta*. In IERODIAKONOU, Katerina. *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999.

SHARPE, Matthew. *Stoic virtue ethics*. In: HOOFT, S. van (Ed.). *The Handbook of Virtue Ethics*. P. 28-41 Durham, EUA: Acumen, 2014.

TSEKOURAKIS, Damianos. *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*. Germany: Franz Steiner Verlag GmbH, 1974.

*Recebido em: 18 de maio de 2022.
Aprovado em: 02 de junho de 2022.*