

---

## Oikeiōsis e Justiça Social

---

---

## Oikeiōsis and Social Justice

---

DOI: 10.12957/ek.2022.59317

**Fernando Fontoura<sup>1</sup>**

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

*fcdafontoura@gmail.com*

*<https://orcid.org/0000-0003-1416-0841>*

### RESUMO

Justiça Social aqui é tratada dentro do âmbito de uma ética das virtudes estoica e, nela, a partir do termo *oikeiōsis*. Este termo tem a noção dupla de apropriação ou familiarização individual pela autopreservação e também, em seu desdobramento, da apropriação ou familiarização do comum. A história deste conceito está documentada em vários artigos de pesquisadores brasileiros e estrangeiros, no entanto daremos ênfase no viés comunitário do termo *oikeiōsis*. A partir disso, estabeleceremos o uso deste conceito na política e na sociedade. Para contrastar este conceito, iremos estudar como o indivíduo se vê nos dias de hoje na sociedade e como este indivíduo se encontra destacado do social ou até em oposição a ela. A raiz desse fenômeno do indivíduo destacado da sociedade aparece no romantismo e perdura, de alguma forma, até os dias de hoje. É nesta contraposição a esse destacamento do indivíduo do social que o termo da ética estoica entra em evidência para pensarmos essa relação nos dias de hoje. Como os estoicos consideravam que a *oikeiōsis* é a fonte da *justiça*, faremos uma relação entre este termo, a relação indivíduo/sociedade e uma ideia de justiça social na perspectiva estoica que possa se adequar às formas de vida contemporâneas.

**Palavras-chave:** *Oikeiōsis*. Estoicismo. Hiérocles. Justiça social. Indivíduo.

---

<sup>1</sup> Possui graduação e mestrado em Filosofia (PUC-RS). Atualmente cursa doutorado em Filosofia (Unisinos).

## ABSTRACT

Social Justice is treated here within the scope of a stoic virtue ethics and, within it, the term *oikeiōsis*. This term has the dual notion of individual appropriation or familiarization through self-preservation and also, in its unfolding, of appropriation or familiarization of the common. The history of this concept is documented in several articles by Brazilian and foreign researchers, but we will emphasize the community bias of the term *oikeiōsis*. From this, we will establish the use of this concept in politics and society. In order to oppose this concept, we will study how the individual sees himself in society and how this individual detaches himself from the social or even opposes it. The root of this phenomenon of the individual detached from society appears in romanticism and persists, in some way, to the present day. It is in this opposition to this distancing of the individual from the social that the term of stoic ethics comes into evidence to think about this relationship today. As the Stoics considered that *oikeiōsis* is the source of justice, we will make a relationship between this term, the individual/society relationship and an idea of social justice in the Stoic perspective that can be adapted to contemporary ways of life.

**Keywords:** *Oikeiōsis*. Stoicism. Hierocles. Social Justice. Individual.

## Introdução

A matriz da qual se segue este artigo enquanto *justiça social* é de uma ética das virtudes. Isso implica não estruturar os argumentos em relação a deveres ou normas extrínsecas ao indivíduo nem às consequências ou utilidade das ações mas, justo o contrário, visa estipular qual ou quais as formas de estabelecer um desenvolvimento individual junto à sociedade que leve em conta o progresso moral do indivíduo enquanto indivíduo social. Neste sentido, o que interessa é a natureza humana enquanto tal e a concepção que se tem dela. Sem isso nenhuma norma ou dever ou avaliação de qualquer ação seria de qualquer utilidade para estabelecer uma noção de justiça social.

Uma das tensões sociais é a relação entre o indivíduo e a malha social. Essa tensão se dá em vários níveis, tanto nas questões do país, estado ou cidade quanto nas instituições privadas ou públicas das quais o indivíduo participa: aquilo que é

importante ao indivíduo está no campo de sua agência particular ou o que não é particular, mas também social, tem importância? E, se aquilo que é social tem importância, é em relação ao seu próprio sistema de valores particular ou há outro padrão de valor além do individual, um padrão em referência àquilo que é social? Defendemos aqui neste artigo que o social deve fazer parte do particular como um padrão de valor integrado ao sistema de valores do indivíduo e não apenas por coincidir com seus próprios valores particulares. Mas, de que forma seria essa ligação de valor entre o social e o individual? É nesta questão que entra o termo *oikeiōsis* da ética estoica. Esse termo, entre suas muitas formas de tradução e conceituação, tem o caráter, que aqui daremos ênfase, de *apropriação*. É este conceito que vamos explorar para mostrar como os estoicos compreendiam sua relação ética entre o indivíduo e a sociedade.

### *Oikeiōsis*

O termo *oikeiōsis* tem sua raiz na natureza humana ou, de forma mais geral, na natureza animal como um todo.<sup>2</sup> Todo animal, mesmo o não racional, tem, como primeiro desdobramento de seu processo de autopreservação, o movimento de *familiarização* e *apropriação* de si mesmo. Esse primeiro movimento os estoicos chamaram de *prōton oikeion*. Ou seja, a primeira *familiarização* ou *apropriação* ou noção de *pertencimento* consigo mesmo. É a partir desse primeiro movimento para consigo mesmo – *familiarização*, *apropriação* ou *pertencimento* – que o animal vai perceber e lidar com o mundo e com os outros. E neste sentido, por natureza, somos todos iguais, nascemos todos sendo próprios a si mesmos e procuramos, em um primeiro momento, preservar nossa constituição natural.<sup>3</sup> Mas por que os estoicos deram essa conotação a esse termo? No uso comum da linguagem, *oikeion* quer dizer algo que é afim, que tem afinidade, portanto que é *familiar* e, por isso, torna-se

---

<sup>2</sup> Obviamente que a natureza cósmica é a parte ativa e criadora da natureza humana e dentro da ética estoica a física estoica funda a concepção de natureza humana. Mas no momento em que a *oikeiōsis* se estabelece não é necessária mais a justificação explícita de seus desdobramentos em função da natureza cósmica, ficando esta sempre presente, mas implícita.

<sup>3</sup> Neste sentido, tem a conotação de *apropriação* de si mesmo, ou seja, dono de si mesmo, uma *autarkeia* radical no sentido de proibir qualquer tipo de escravização do outro (pela lei natural) ou de dar esse direito ou assentimento (*synkatathesis*) a outro, no sentido de dar sua liberdade de assentimento a uma falsa representação (*phantasia*). Para os estoicos é impensável um ‘escravo natural’ como pensava Aristóteles.

*apropriativo*. O termo carrega essa noção de *posse*, *possessividade*. Mas por quê? Pela raiz *oikos*- da palavra. Julia Annas escreve,

*Oikeion*, por sua vez, vem de *oikos*, a casa ou família. As pessoas são *oikeioi* se forem relacionadas a você ou de alguma outra forma ligadas à sua família; então *oikeion* passa a significar tanto “semelhante a” quanto “o que pertence a você ou está do seu lado”, em oposição ao que é *allotrion*, estranho, não pertencente. *Allotrion* gera *allotriōsis*, para o qual temos um único termo, ‘alienação’; *oikeiōsis* se opõe a isso e, embora não haja uma única palavra adequada em inglês, talvez “familiarização” sugira a noção de família e de estar próximo e pertencer (ANNAS, 1993, p.262).

Também Marcelo Boeri escreve,

[...] a palavra está etimologicamente ligada a *oikos*, a casa, o lugar onde há pessoas com vínculo familiar, pessoas que mantêm ou podem manter algum tipo de associação favorável por interesses comuns e laços de sangue. Em sua própria casa você se sente no lugar que lhe pertence ou é seu; na verdade, é o lugar onde as coisas são familiares e, portanto, reconhecemos essas coisas como nossas (BOERI, 2013, p. 231).

Portanto, o termo *oikeiōsis* tem a concepção de *familiarização*, *apropriação* ou *pertencimento* e até outros termos para defini-la, mas tem como termo oposto uma única definição: *allotrion*, ou seja, o que é de outro. Ter um comportamento *oikon* é ser contrário a *allotrion*.

Essa é a definição geral do termo *oikeiōsis* na ética estoica, mas há uma definição mais precisa ou específica com o filósofo estoico Hiérocles.<sup>4</sup> Em seu tratado *Elementos de Ética* ele escreve: “Considero o melhor ponto de início para os elementos da ética ser a discussão da ‘primeira coisa que é própria e familiar’ [*prōton oikeion*] para um animal<sup>5</sup>.” Hiérocles inicia seu tratado mostrando como o indivíduo, por natureza, desenvolve sua noção e seu comportamento de autopreservação. Podemos,

---

<sup>4</sup> Hiérocles foi um filósofo estoico na primeira metade do século II d.C., um neo-estoico ou estoico romano.

<sup>5</sup> RAMELLI, Ilaria. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*. Trad. David Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009. p. 3. Está pressuposto neste tratado a relação dos *kathēkonta* com a *oikeiōsis*, que é seu outro tratado. Escreve Ilaria Ramelli: “No caso dos irmãos, graças à sua consanguinidade, a *oikeiōsis* é particularmente evidente: eles fazem parte diretamente do nosso próprio corpo e, mais ainda, do nosso *eu*. Além disso, a relação de igualdade que liga a pessoa a um irmão torna mais fácil a ‘apropriação’; no caso de outros laços menos iguais e não tanto entre parceiros semelhantes, como os citados por Hiérocles nesta passagem, entre pais e filhos ou senhores e escravos, a troca recíproca de identidades não é tão imediata.” RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts: On Appropriate Acts, Stobaeus’s Extracts from Hierocles, On Appropriate Acts*, p. 124.

junto com alguns estudiosos, chamar esse desenvolvimento inicial de *oikeiōsis individual*. Neste ponto do desdobramento da natureza do animal, todos os animais, com potência racional ou não, passam por esse processo, e se falham, morrem. No entanto, no desenvolvimento de seu tratado, Híerocles vai mostrando outros desdobramentos que vem em função desses primeiros de autopreservação, e esses outros são chamados de *oikeiōsis social*. E é com este conceito que trabalharemos neste artigo. Por quê? Porque desde Zenão os estoicos definem a justiça social como um desdobramento natural da *oikeiōsis social*. Nos fragmentos organizados por Hans Von Arnim, diz, “Segundo Zenão a *oikeiōsis* é o início da justiça” (ARNIM, 1964).<sup>6</sup> Mas como se dá esse desdobramento? Segundo Aldo Dinucci, este processo da *oikeiōsis* tem cinco etapas, sendo a *prōton oikeion* como apropriação de si logo após o nascimento, a *oikeiōsis eunoetike* como o despertar do impulso da autopreservação, a *oikeiōsis eklektike* como o impulso que seleciona o que conduz à autopreservação, a *oikeiōsis sterktike* como o impulso para a criação de laços afetivos e a *oikeiōsis hairetike* como o impulso moral (DINUCCI, 2016, p. 4).

Mas como, se o processo inicial é voltado a si mesmo como autopreservação, passa-se de um cuidado de si para uma *oikeiōsis social*? Este é um ponto interessante e bastante discutido entre os pesquisadores. No entanto, não nos concentraremos especificamente nele.<sup>7</sup> De forma geral, a partir dessa *prōton oikeion* ou primeira

---

<sup>6</sup> Fragmento 197: [IV. De Prima Conciliatione] Porphyrius de Abstin III 19: “οἰκειώσεως πασῆς καὶ ἄλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι. Τὴν δὲ οἰκείωσιν ἀρχὴν τίθενται δικαιοσύνης οἱ ἀπὸ Ζήνωνος.”

<sup>7</sup> Diz Troels sobre o naturalismo originário da *oikeiōsis*, “[...] há uma coisa, e somente uma coisa, que todos os animais (inclusive os humanos) consideram valiosa por natureza, a saber, o eu mesmo que lhe é próprio. Há também outras coisas que podem considerar-se valiosas por natureza (a própria constituição, a própria saúde, o conhecimento, as ciências), mas as considera valiosas porque se julga que têm uma relação *fática* com o eu mesmo do animal, que é o único que se ama de uma maneira *não* derivada. [...] um dos ensinamentos mais importantes da *oikeiōsis* é que somente há um fato básico *valorativo*, a saber, o amor de si mesmo.” Em ENGBERG-PEDERSEN, T. *El Descubrimiento del bien: oikeiōsis y kathēonta en la ética estoica*, pp. 152-190, in SCHOFIELD, M; STRIKER, G. (comps.). *Las Normas de la Naturaleza: estudios de ética helenística*. Argentina: Manantial, 1993, p. 160-161. No entanto, esse naturalismo individualista na *oikeiōsis* tem duas perspectivas, segundo Troels, “[Em função da *oikeiōsis* e suas duas perspectivas] O estoico se preocupará por adquirir para si as coisas primárias que conforme à natureza require para manter-se vivo e em uma condição física apropriada [a *oikeiōsis* da autopreservação e das crianças]. Mas também se preocupará para que as outras pessoas com quem viver obtenham essas coisas. Isso claramente lhe dá tantas coisas que fazer (deveres) como as que tem que fazer, por exemplo, o homem moralmente bom de Aristóteles. O estoico também terá de se casar e criar filhos. E com respeito a seus filhos se preocupará por inculcar-lhes os princípios da sabedoria (Cícero, *Fin.* III 65). Isto exigirá, por exemplo, que se dedique à filosofia, e poderá comunicar sua sabedoria em forma poética (como o fez Cleantes) ou em cartas exortatórias (como Sêneca), cuidando sempre de falar aos demais da maneira que resulte *para eles* mais adequada. Em suma, o estoico que viu a luz terá uma vida rica e variada, mesclando-se e comprometendo-se com outros e tratando de propagar o bem.” Em ENGBERG-

apropriação ou familiarização de si, a partir da *oikeiōsis sterktike*, segundo os desdobramentos do processo da *oikeiōsis* de Aldo Dinucci, inicia-se o reconhecimento de outros e a preocupação com eles, ainda no intuito de que estes não-eus fazem parte do desenvolvimento de preocupar-se consigo mesmo. Este é o processo inicial da *oikeiōsis social*. Quando percebemos que nossa relação com os outros e o mundo é que é a origem de nossos sentimentos e conceitos mais profundos, inclusive conosco, avançamos mais um passo em direção à consideração dos outros, o que Dinucci colocou como *oikeiōsis hairetike* ou o impulso moral propriamente dito. Ainda é o início deste desdobramento e muitos exercícios éticos são necessários para fomentá-lo e torná-lo consistente e firme, mas é a partir daí que a *oikeiōsis social* tornar-se-á justiça social.

Porém, antes mesmo dessa percepção intelectualizada, já temos, naturalmente, um amor e cuidado maior com nossos parentes mais próximos. O cuidado que temos com nossos filhos (e vice-versa) é o início, segundo os estoicos, daquilo que vai desembocar na afecção e no conceito de justiça social dentro dos desdobramentos da *oikeiōsis*. Em Hiérocles, nos seus fragmentos, há a descrição mais robusta do que seria o processo da *oikeiōsis social*. A partir do *eu* e de sua *apropriação* ou *familiarização* natural consigo mesmo, segue-se o movimento para círculos maiores de *apropriação* ou *familiarização*, sendo, em primeiro lugar, os pais, irmãos, depois parentes mais distantes como tios, avós, primos, a seguir parentes mais distantes ainda, em seguida vizinhos, concidadãos, cidadãos de todo o país (*polis*) até cidadãos de outras *polis*, outros continentes até a humanidade inteira, chegando assim ao conceito de *cosmopolitanismo* que abarca o conceito de *simpatia* estoica.<sup>8</sup> Essa *simpatia* tem um

---

PEDERSEN, T. *El Descubrimiento del bien: oikeiōsis y kathēonta en la ética estoica*, pp. 152-190, in SCHOFIELD, M; STRIKER, G. (comps.). *Las Normas de la Naturaleza: estudos de ética helenística*. Argentina: Manantial, 1993, p.183.

<sup>8</sup> Jiangxia Yu, no artigo *The moral development in Stoic oikeiōsis and Wang Yangming's 'wan wu yi ti'*, escreve: “Como contrapartida, alguns estudiosos, como Tu Wei-ming, também tentam interpretar a doutrina confucionista de formar um corpo usando ‘círculos concêntricos’. Ele insiste que, no pensamento confucionista, o *eu* é um centro de relacionamentos, e a ampliação do eu pode ser vista como uma série de círculos concêntricos constantemente ampliados que simbolizam a sensibilidade inabalável da mente de abraçar o Céu, a Terra e as inúmeras coisas; nesse processo, o tratamento adequado para com os outros fornece um instrumento para o autocultivo”. Neste artigo ele vai argumentar que “[...] embora tanto *oikeiōsis* estoico (‘apropriação’) quanto ‘*wan wu yi ti*’ de Wang (‘formar um corpo’) possam gerar uma preocupação que se estende a toda a humanidade, mas com ideias diferentes sobre consideração consigo mesmo [*selfhood*] e consideração com outro [*self-other*], eles são de processos morais de desenvolvimento muito diferentes, com diferentes pontos de partida e bases”, p. 150-151. Nossa atenção nesta pesquisa não é sobre a *oikeiōsis*, embora ela seja “separada” dos *kathēkonta* somente de forma analítica-didática. De forma resumida e muito simplificada, o processo da *oikeiōsis*, em diferentes níveis

caráter estruturalista no sentido que coloca Oldfather: “[...] a unidade física do cosmos de tal forma que a experiência de uma parte necessariamente afeta todas as outras [partes]” (OLDFATHER, 1956, p. 100).<sup>9</sup> Esse *cosmopolitanismo* e *simpatia* estoicos são os horizontes dentro dos quais está sua noção de justiça natural.

É bom enfatizar que a *oikeiōsis* é uma forma de pertencimento e apropriação *afetiva*, pois considera o amor de si e o amor aos seus (pais, filhos, parentes próximos) como fundamento de uma comunidade universal. No entanto, o termo *afetivo* aqui gera equívocos tanto dentro da escola estoica quanto na interpretação que damos hoje a esse termo. O termo em grego para amor próprio ou autoconsideração é *philautia*. Seria o termo mais próximo do primeiro desdobramento da *oikeiōsis*, a *prōton oikeion* que leva ao primeiro impulso para a autopreservação. É neste sentido que Hiérocles usa o termo em seus escritos. Para *afetividade* o termo é *pathos* e na escola estoica tem a concepção de *emoções*, no entanto, más emoções, movimentos irracionais ou distúrbios passionais da alma.<sup>10</sup> Os bons sentimentos são as *eupatheiai* que são movimentos da alma de acordo com a reta razão (*orthos logos*). Outra concepção do termo *pathos* é *afetação* no sentido daquilo que acontece ao indivíduo não como agente, mas de forma passiva. Hiérocles usa esse termo, *pathos*, de forma mais livre em seus escritos, ora como emoções ora como afetação.<sup>11</sup> Sua proposta de estar aberto à afetação de outros que

---

em diferentes períodos da vida do indivíduo, gerará impulsos (*hormai*) de autopreservação que irão se expandir sistematicamente durante esse processo guiando o indivíduo em direção às *ações adequadas* (*kathēkonta*). E essas ações não serão apenas mais em relação a si mesmo, mas em direção aos outros que estão mais longe do círculo inicial de sua consideração direta, como familiares e amigos próximos. Nas palavras de Jiangxia Yu, “Sem dúvida, a *oikeiōsis* estoica se concentra principalmente nos *kathēkonta*, ‘uma atividade apropriada para constituições que concordam com a natureza’ (Diogenes Laertius 7.107, tr. Long & Sedley, 1987, 59C, p. 360). No entanto, como o que é apropriado para alguém varia de acordo com sua constituição, uma ação apropriada acabará se tornando uma ação perfeitamente apropriada (*katorthōmata*), o pleno desenvolvimento de *oikeiōsis*”, p. 154. Aqui ligando os conceitos de *oikeiōsis*, *kathēkonta* e *katorthōmata*, dando a ideia, acima descrita da organicidade do sistema ético estoico e a dificuldade de fazer uma analítica de um termo sem considerar a relação com outros.

<sup>9</sup> Brad Inwood também coloca a simpatia em termos parecidos, “[...] uma conexão interna entre eventos que parecem bastante diferentes”, INWOOD, Brad. *The Cambridge Companion to The Stoics*. Toronto: Cambridge University Press, 2003, p. 184.

<sup>10</sup> Em *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Vol. 1 Plutarchus de virt. mor. c. 3 p. 441 c [linha 12]: “Se diz irracional (*alogon*), quando o impulso (*hormēs*), por sua exuberância, vem a ser preponderante e dominante e assim traz consigo o motivo delegado à escolha que pagou sabe-se lá qual resultado impróprio. A paixão (*pathos*), portanto, é a má razão, a razão intemperante que atinge uma força extraordinária de um juízo (*krioseōs*) superficial e errôneo”, em RADICE, R. *Stoichi Antichi: Tutti i Frammenti – Raccolti da Hans von Arnim*. Milão: Bompiani, 2002. Cf. também DA LUZ, D. da. *Pāthos: distúrbio passional e terapia em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

<sup>11</sup> Epicteto não usa o termo *oikeiōsis* diretamente em sua ética pois seu referencial é outro, é o termo *proaïresis*. A palavra mais próxima de *oikeiōsis* em Epicteto é *philostorgia*, que pode ser considerada a prática de uma *oikeiōsis* específica, no caso a relação familiar entre um pai/mãe pelos seus filhos. No



provém de círculos mais distantes do que daqueles dos quais estamos *emocionalmente*, através das *eupatheiai*, mais conectados, não necessariamente quer dizer *emoção*, mas afetação no sentido de deixar-se afetar em consideração a eles como a *philautia* é o sentimento de consideração consigo mesmo.

A estrutura afetiva se dá, por início, pelas pessoas mais próximas e o exercício dela mais o desenvolvimento da racionalidade (que para os estoicos se dá plenamente a partir dos 14 anos) darão a base e a firmeza do processo de *pertencimento afetivo* abrangente. Neste sentido, a disputa entre o individual e o social não faz sentido no estoicismo, pois é na comunidade que o indivíduo se expressa e se constitui e, desde o início, realiza sua autopreservação. Também não faz sentido a distinção entre uma comunidade racional e uma comunidade sentimental (ou afetiva) — diferença que colocou Maffesoli, como veremos mais adiante — a qual não existia na sociedade estoica, pois ambas estão interligadas.

O processo da *oikeiōsis social* está realizando seu *telos* ou fim último quando o esforço de transcender cada círculo chega ao último grau de afinidade e apropriação com toda a humanidade. Diz Clara Acker,

No entanto, esta extensão também sugere um esforço contínuo para trazer pessoas de círculos mais distantes para si mesmo por meio de palavras que implicam uma conexão familiar [como *irmãos* ou *irmãs*]. Note que a pessoa no centro [o eu] já é um adulto (ACKER, 2008, p. 130).

Não cabe aqui, como dissemos acima, a explicitação desse processo e a investigação de cada nível ou como se dá essas passagens, pois usaremos o conceito de *oikeiōsis social* aqui como conceito formal, embora haja nele também toda uma concepção substancial ética-social.<sup>12</sup>

---

Livro I há um capítulo, o XI, exatamente com esse nome – *Peri Philostorgias* – onde Epicteto discorre sobre o caso de um pai que abandonou sua filha quando essa estava doente e queria saber se havia feito certo ou não.

<sup>12</sup> “Embora os detalhes sejam obscuros, é mais provável que os estoicos colocassem a afeição natural dos pais por sua prole – afeição que se dizia ser providencialmente garantida por *oikeiōsis* no centro de sua consideração de justiça.” JACKSON-MCCABE, M. *The Stoic Theory of Implanted Preconceptions*. in Phronesis XUXI4, Koninklijke Brill NV: Leiden, 2004 pp. 323-347, p.341. Em minha tese de doutorado defendo a ética estoica dos *atos adequados* (*kathēkonta*) em compatibilização com a ética da *proaïresis* em Epicteto como uma alternativa ao ser humano comum e ordinário. Estes *atos adequados* têm sua origem na *oikeiōsis*.



Passaremos agora ao uso social da *oikeiōsis* ou como seu conceito de justiça pode ser concebido.

Vimos como, do conceito de *familiarização* ou *apropriação* de si passa-se, segundo os estóicos, para uma *familiarização* ou *apropriação* dos outros, i.é., pela afecção do amor-próprio para o cuidado dos ou com os outros e daí para o conceito de justiça. Portanto, aqui a justiça estoica é diferente da que pensamos hoje no sentido de que tem que ser imparcial.<sup>13</sup> Como uma das características dessa contração ética que propõe Hiérocles é a afetividade (e não somente cognitiva), essa justiça é por natureza parcial. No entanto, ela é assim para todos e não somente para os mais próximos.

Hugo Grotius, jurista holandês, usou o conceito estoico de *oikeiōsis* para fundamentar sua concepção de lei natural,

Agora, entre as coisas peculiares ao homem, está seu desejo de sociedade, isto é, uma certa inclinação para viver com os de sua própria espécie, não de qualquer maneira, mas pacificamente, e em uma comunidade regulada de acordo com o melhor de sua compreensão; tal Disposição os estoicos chamaram de *Οικειοσιν*. Portanto, eles dizendo que toda criatura é conduzida pela natureza a buscar sua própria vantagem privada, expressa assim universalmente, não deve ser concedida (BROOKE, 2008, p. 27).

Para Grotius, o *apetite social* natural tem a ver com o conceito de *oikeiōsis*. Grotius afirma a condição do processo da *oikeiōsis* que, embora tenha início na *familiarização* ou *apropriação* do *eu* consigo mesmo – seu corpo, constituição e “consciência” de si desde o nascimento – tem a tendência a desenvolver uma transcendência de si mesmo e de seus interesses individuais de autopreservação para os interesses dos outros e o bem de outros. Ele também não investiga como essa passagem é possível ou como ela se dá, não desenvolve essa questão, apenas afirma o que os estoicos asseveravam, de forma estrutural, que o reconhecimento da racionalidade comum a todos os seres humanos acaba por criar uma empatia ou *simpatia* por todos iguais a ele. É claro que essa consideração com os outros sempre tem como centro uma perspectiva autocentrada, i.é., é a partir do *eu mesmo*, mas isso não impede um

---

<sup>13</sup> Podemos pensar como paradigma contrário à justiça estoica da *oikeiōsis* o “véu da ignorância” de John Rawls onde uma posição virtuosa de uma pessoa justa seria dada através da objetividade e da imparcialidade tanto de sua posição particular no mundo quanto de suas emoções ou preferências subjetivas.

movimento social nem desemboca em um individualismo radical, do qual a concepção de indivíduo estoica jamais concebeu que

O ponto culminante do processo de *oikeiōsis* “pessoal” [ou individual] é o conhecimento do ser humano totalmente racional de que, devidamente compreendido, o exercício da razão prática é o único bem, e que coincide perfeitamente com a virtude e a vida de acordo com a natureza - todos os quais são maneiras diferentes de descrever a mesma coisa (BROOKE, 2008, p. 34).

Para Grotius, o conceito de *oikeiōsis* leva em conta também o de *allotriōn*, daquilo que é de outro, também por direito natural:

Este cuidado com a sociedade de acordo com o intelecto humano, que esboçamos grosseiramente, é a fonte da *ius*, propriamente dita, à qual pertencem, abstendo-se das posses de outrem, restaurando tudo o que pertence a outro (ou o lucro disso), sendo obrigado a cumprir promessas, dando indenização por danos culposos e incorrendo em punição humana (BROOKE, 2008, p. 46).

Julia Annas também coloca assim o início do conceito de justiça para os estoicos: “esta atitude, de preocupação imparcial com os interesses dos outros, é a base da justiça e da vida comunitária” (ANNAS, 1993, p. 265) e ela se dá pelo processo de desenvolvimento do autointeresse da autopreservação e se desloca em direção aos outros no decorrer de seu processo e do processo de racionalização ou intelectualização do indivíduo através do tempo e de sua relação natural em um mundo com outros *eus*. É a expressão total do *cosmopolitanismo* estoico, da *simpatia*.

Em Cícero, no *De Finibus* 62-63, há uma passagem que também define a *oikeiōsis* como fundamento da justiça social e da vida em comunidade:

Mais uma vez, os estoicos consideram importante compreender que a natureza cria nos pais uma afeição pelos filhos; e a afeição dos pais é a fonte à qual traçamos a origem da associação da raça humana em comunidades. [...] Portanto, como é manifesto que é natural que recuemos diante da dor, também é claro que derivamos da própria natureza o impulso de amar aqueles a quem nascemos. A partir desse impulso, desenvolve-se o sentido de atração mútua que une os seres humanos como tais; isso também é concedido pela natureza. [...] Com o ser humano esse vínculo de ajuda mútua é bem mais íntimo. Segue-se que somos por natureza preparados para formar sindicatos, sociedades e estados (CÍCERO, 1931).

Neste sentido, Troels Engberg-Pedersen coloca que a prole ou os filhos são, como diz a passagem de Cícero, uma extensão *concreta* de si mesmo (de cada um dos pais):

Da mesma forma, pode-se entender que as pessoas amam seus filhos como uma extensão paralela de seu amor-próprio. Mas, ao mesmo tempo, o amor pela prole é genuinamente diferente: é amar os filhos por causa deles e como outros *eus* ou seres que não a si mesmo. Portanto, o amor pela própria descendência parece eminentemente adequado para explicar como um passo em direção a uma atitude genuinamente em relação ao outro é possível (ENGBERG-PEDERSEN, 1990, p. 124).

Enquanto a *oikeiōsis* individual ou pessoal desenvolve a racionalidade prática para a preservação do indivíduo, a *oikeiōsis* social, diz Christopher Brooke,

[...] por outro lado, então nos diz que embora possamos estar agindo para garantir os “indiferentes preferidos” apropriados para um ser humano, não importa do ponto de vista de viver racionalmente se estamos protegendo esses “indiferentes preferidos” para nós ou para os outros (BROOKE, 2008, p. 35).<sup>14</sup>

Mas qual o sentido dessa *oikeiōsis* social? O que a torna comum? Diz A. A. Long,

Primeiro, a comunidade da razão: se algo é racional para mim, também será racional para você; segundo, a racionalidade do interesse próprio: se é racional para mim querer promover meus próprios interesses, a razão me constrange a atribuir a mesma linha de pensamento a você; e terceiro, a universalidade do interesse na propriedade: se estou interessado em preservar minha propriedade (independentemente de como a propriedade é interpretada), a razão exige que eu atribua o mesmo interesse a você. Todos os seres humanos, portanto, têm interesses individuais, incluindo interesses em sua própria propriedade. Cícero conclui que a justiça - respeito

---

<sup>14</sup> Dentro da concepção estoica de valor há uma divisão sobre aquilo que está na agência do indivíduo e aquilo que não está em sua agência (essa concepção está mais especificada em Epicteto com sua divisão ontológica-ética das coisas eu estão no âmbito da agência do indivíduo – *eph'hēmin* ἐφ' ἡμῖν – e das coisas que estão fora do âmbito da agência do indivíduo – *uk eph'hēmin* οὐκ ἐφ' ἡμῖν). O que está na agência do indivíduo é o par bem/mal e o que está fora do âmbito de sua agência são os *indiferentes*, ou seja, nem bom nem mau. No entanto, estes últimos recebem uma divisão entre os *indiferentes preferidos* e os *indiferentes não preferidos*, sendo os primeiros todas aquelas coisas da quais estão de acordo com a natureza humana e que ajudam a manter ou conquistar a boa constituição de sua natureza, portanto, embora seja um indiferente a saúde corporal, por exemplo, é *preferível* que o indivíduo aja em direção a ela para manter sua constituição e poder efetivar sua natureza. É um *indiferente preferível* mas continua sendo um *indiferente*, i.é., não faz diferença em sua *eudaimonia* ou *euroia* (serenidade), pois sendo um indiferente não adiciona nem subtrai a virtude, sendo essa, para os estoicos suficiente para a *eudaimonia*. Os *indiferentes não preferíveis* não devem ser objeto de preocupação nem de atribuição de qualquer tipo de valor nem relativo à natureza humana ou a qualquer outro padrão, são absolutamente indiferentes, tais como contar os números de estrelas no céu ou caminhar.

escrupuloso pelos interesses de outrem - é um interesse comum a todos e, portanto, uma vez que se baseia na comunidade da natureza humana racional ou lei natural, é vinculativa para todos (LONG *apud* BROOKE, 2008, p. 38).

Nesta comunidade simpática não há espaço para um individualismo como pensamos na contemporaneidade. Cícero, em *De Officiis* Livro III 42, diz que devemos considerar nossos próprios interesses – aqueles que só se referem a nós mesmos – tanto quanto se pode sem, no entanto, provocar prejuízos às pessoas próximas. Aí ele cita Crisipo, estoico da linhagem de Zenão e Cleantes:

Quando um homem entra na corrida, é seu dever aplicar todas as suas forças e lutar com todas as suas forças para vencer; mas ele nunca deve tropeçar com o pé, ou com a mão prejudicar um competidor. Assim, no estádio da vida, não é injusto que alguém busque obter o que é necessário para seu próprio proveito, mas ele não tem o direito de arrancá-lo de seu vizinho (CÍCERO, 1928).

Essa consideração negativa com os outros, no sentido de que não posso causar prejuízos a outrem quando tiver em busca de meus próprios interesses, leva, segundo Cícero, a uma consideração positiva mais adiante. Diz ele em *De Finibus* Livro V 65:

Mas na justiça, toda a esfera moral principal de que falamos, não há nada mais glorioso nem de alcance mais amplo do que o resto, a solidariedade da humanidade, aquela espécie de aliança e parceria de interesses e aquela afeição real que existe entre o homem e o homem, que, surgindo imediatamente após o nosso nascimento, devido ao fato de que os filhos são amados por seus pais e a família como um todo está unida pelos laços do casamento e da paternidade, gradualmente espalha sua influência para além do lar, primeiro pelo relacionamento de sangue, depois por ligações através do casamento, depois por amizades, depois pelos laços de vizinhança, depois com concidadãos e aliados políticos e amigos e, por último, abrangendo toda a raça humana. Este sentimento, atribuindo a cada um o seu e mantendo com generosidade e equidade aquela solidariedade humana e aliança de que falo, é denominado Justiça; ligados a ele estão o afeto zeloso, a bondade, a liberalidade, a boa vontade, a cortesia e as outras graças da mesma espécie (CÍCERO, 1931).

Finalmente, Johan Strijdom diz que

O movimento da preocupação com o eu individual para a preocupação com o nós altruísta e coletivo é idêntica entre Paulo e os estoicos. O que é diferente é o fato de que a mudança cognitiva é ocasionada por um argumento racional no caso estoico, mas pela fé cristã no caso de Paulo. O ponto básico, entretanto, é o mesmo (STRIJDOM, 2007, p. 44).

Portanto, o conceito de *oikeiōsis* não entra em disputa entre o indivíduo e o comum, mas pressupõe um e outro como integrados. E é dentro deste escopo que o indivíduo desenvolve sua personalidade moral, obra inalienável dele mesmo, mas incompleta se mantiver apenas dentro de seu âmbito individual:

Fundamentado na *oikeiōsis social*, no entanto, os atos adequados sociais partem para um sentido próprio. Para compreender esse conceito neste sentido mais amplo é interessante pensarmos no seu contrário: *idios* (ἴδιος), ou seja, próprio, particular, separado, distinto. Um *idiota* é aquele que vive e pensa como um ser separado ou distinto. Mas do quê? Da *comunidade* (*koinē*), do comum, da união com outros. O desenvolvimento ético estoico, ao contrário do que muitos pensam, não é *idiota*, mas *koinē*, ou seja, se dá fundamentalmente e necessariamente dentro das relações comuns (DA LUZ; FONTOURA, 2020, pp. 112-113).

Portanto, a percepção de si mesmo como parte de uma comunidade maior junto com o cuidado afetivo inicial para consigo mesmo e para com os seus mais próximos é a base de um conceito de justiça social. Dentre essas características a mais fundamental é a primeira, a noção de um ser em comunidade. É disso que vamos falar agora.

### **Eu Destacado**

A questão de fundo que o processo da *oikeiōsis* traz para os dias de hoje é o conflito *indivíduo/sociedade*. Esse conflito não existia para os estoicos. Porém, a partir da Idade Moderna, podemos dizer que a noção de *cosmos* ou a abrangência desse conceito foi reduzindo até chegar ao núcleo do indivíduo. Neste sentido, a dúvida sobre qualquer cosmologia mais abrangente era a tônica, ainda mais se elas tivessem qualquer traço ou característica determinista ou totalizante. O *sentido* que encontravam em um *cosmos* ou em uma teoria abrangente agora estava se deslocando para dentro de si mesmo, no próprio humano destacado de qualquer *cosmos* (seja um paradigma cosmológico físico ou conceitual). Não havia mais estrutura ou modelo *cosmológico* que apoiasse o indivíduo. Pelo menos um conceito mais universal foi preservado, a *humanidade*. Porém, diz Luc Ferry,

[...] a partir daí cabe ao homem, pelo esforço de seu pensamento, introduzir sentido e coerência num mundo que parece *a priori* não possuir nenhum, contrariamente ao cosmos dos Antigos (FERRY, 2010, p. 133).

O indivíduo começa, a partir daí, a constituir-se como autor de sua própria história, a carregar em si a potência e ato de sua obra existencial, destacado ou até contra o fundo social que o envolve, seja um fundo “natural” (o que o diferencia dos animais), cultural ou metafísico. A história pessoal precede agora a história comum, mesmo tendo como um fundo algo como o conceito de *humanidade*. É, de alguma forma, uma humanidade individual, por acidente coletiva. Sua moralidade está completamente livre de qualquer predeterminação, é, portanto, em absoluto, um ser livre e, por isso, também, completamente imputável sob qualquer decisão. Há, no entanto, um *esforço* para manter essa *humanidade* coesa apesar da carga de sentido existencial individual. O imperativo categórico de Kant faz parte desse esforço.

Para os antigos, inclusive os estoicos, a excelência da construção ética individual não estava desconectada da *natureza*, seja universal, humana ou aquela que é terrena, a *polis*, mas era uma atualização da inserção da *familiarização* ou *apropriação* do indivíduo nesses(s) *cosmos*. Já o contrário acontecia na modernidade onde a liberdade ou excelência individual ética se exercia em oposição ou contra uma naturalidade ou cultura. Funcionava como uma *desapropriação* ou *desfamiliarização*.

Mas é exatamente aí, diz Luc Ferry, que surge como ‘apoio’ a esse novo indivíduo *desapropriado* de qualquer estrutura *cosmológica* mais abrangente, o cientificismo, o patriotismo e o comunismo, as grandes utopias. Eram “[...] três modos de salvar a vida, ou de justificar a morte, dá no mesmo, sacrificando-a em benefício de uma causa superior: a revolução, a pátria, a ciência” (FERRY, 2010, p. 177).

Lars Svendsen, em seu livro *A Philosophy of Boredom*, coloca o tédio existencial como um fenômeno especificamente atual, advindo, em seu aparecimento *existencial*, com tamanho ‘peso’ a partir do Romantismo.

A palavra “chato” está associada à palavra “interessante”; as palavras se espalham aproximadamente ao mesmo tempo e aumentam em frequência aproximadamente na mesma proporção. Somente com o advento do Romantismo, no final do século XVIII, surge a exigência de que a vida seja interessante, com a reivindicação geral que o *eu* deve se realizar (SVENDSEN, 2008, p. 28).

A busca de um *significado pessoal* ou *individual existencial* que *deve* ser levado a cabo se dá com força no Romantismo. Neste sentido, o romantismo dá mais um passo em direção ao afastamento de uma *apropriação* ou *familiarização* individual com

alguma *cosmologia* ou comunidade abrangente. O indivíduo que necessita pensar, achar e buscar seu *significado pessoal* existencial está sempre em perigo se for deficiente em algum passo desse processo. De certa forma, ou o significado individual existencial pleno ou o niilismo. E nenhuma comunidade pode efetivamente suportar essa busca. A busca individual pelo significado existencial pende para um *esteticismo*, um *estilo* e este é *subjetivo* pela raiz. Todo critério objetivo ou universal, como comunidade, *cosmos*, nação, metafísica, desaparecem do âmbito de uma estética em busca do significado existencial individual. Lars Svendsen coloca a crítica a Hegel para esse movimento:

O que quer que seja, é apenas pela instrumentalidade do ego, e tudo o que existe pela minha instrumentalidade eu posso igualmente aniquilar novamente. Agora, se pararmos nessas formas absolutamente vazias que se originam do caráter absoluto do ego abstrato, nada é tratado em e para si e como valioso em si mesmo, mas apenas como produzido pela subjetividade do ego. Mas, nesse caso, o ego pode ser senhor e mestre de tudo (SVENDSEN, 2008, p. 61).

Não há mais nada que apoie o significado ou o valor de tal busca de sentido ou significado, nenhum conceito como Deus, natureza, comunidade. Tudo se torna importante ou não importante em relação à subjetividade, e a distinção entre elas dá-se de forma também subjetiva.

Com o surgimento da burguesia e a morte de Deus, o homem não se propõe mais a servir a algo ou a outrem, mas busca realizar-se e conquistar a própria felicidade. A ousadia do Romântico é uma reação estética à monotonia do mundo burguês. O sujeito humano deve ser a fonte de todo significado e valor, mas ainda está ligado às limitações do mundo físico. O *self* romântico tenta superar essa situação apropriando-se do mundo inteiro, ou seja, transgredindo ou negando todos os limites externos e rejeitando todos os padrões corretivos externos a si mesmo. O *self* romântico torna-se um *self* solipsista, que não acredita em nada fora de si mesmo - pois não pode haver outro significado além do que ele próprio produziu (SVENDSEN, 2008, p. 70).

O *ideal de autenticidade* é outra marca da época do Romantismo. Seria alguma forma de efetivar aquilo que o indivíduo *já* é, acessar e expressar um *eu verdadeiro*. Essa concepção carregou uma forma de descolamento dos outros e de qualquer cultura ou sociedade mais abrangente, começando um movimento para os *guetos* ou *tribos*,



como dirá depois Michel Maffesoli.<sup>15</sup> Charles Larmore em seu livro *As Práticas do eu*, diz:

Tomado nesse sentido, ser plenamente nós-mesmos não exige que nos libertemos da marca das convenções sociais, coisa impossível sob qualquer aspecto, mas somente que deixemos de buscar nossos pontos de referência no que cremos ou imaginamos que um outro poderia esperar de nós (LARMORE, 2008, p. 12).

Neste sentido, o problema, segundo Larmore, não é procurar uma existência autêntica, mas fazer dela um valor supremo. Essa ideia de *autenticidade* pode estar inscrita sob a base de uma ideia de *natureza humana individual*. Michel Foucault em seu livro *Nascimento da Biopolítica*, em diálogo com Ferguson, coloca que para esse último não há como separar homem ou *natureza humana* de sociedade. Não existe isso que costumaram chamar de *natureza humana individual* destacada de algo como a sociedade, pois sempre houve sociedade e, portanto, o homem desde sempre esteve no círculo de uma comunidade, jamais isolado. Diz Ferguson, na obra de Foucault: “A história humana sempre existiu por grupos” (FOUCAULT, 2008, p. 406). Indivíduo e sociedade não podem existir um sem o outro.

Em suma, nunca houve um momento, em todo caso é inútil tentar imaginar um momento em que se teria passado da natureza à história, da não-sociedade à sociedade. A natureza da natureza humana é ser histórica, pois a natureza da natureza humana é ser social. Não há natureza humana dissociável do próprio fato da sociedade (FOUCAULT, 2008, p. 406).

Se tivermos que pensar em *natureza humana* primordial então estamos nela até hoje, pois vivemos em sociedade até hoje. Nunca saímos de uma tal *natureza humana primordial* e passamos para uma vida social à qual nos impede ou auxilia sermos quem somos de forma *autêntica, verdadeira*, e da qual levaríamos a cabo nosso *estilo existencial de ser*. Não há um *eu-natural* do qual a cultura, a sociedade, a comunidade ou os costumes são inimigos (ou amigos). Até porque esse *natural* já é estabelecido através de uma comunidade. Uma das ilusões de uma busca de um *eu autêntico*, diz Larmore, é crer que um dia possamos deixar de ser marcados pela convenção, seja ela qual for. Mesmo para aqueles sentimentos, desejos e buscas pessoais mais recônditos

---

<sup>15</sup> Cf. MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das Tribos - o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. 2ª ed. Trad. Maria de Lourdes Menezes, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

em nosso íntimo, são, de alguma forma modelados de fora, pela comunidade ou sociedade ou convenções das quais vivemos e temos acesso. A *originalidade* que está por trás de um *eu autêntico*, e do qual o Romantismo vai explorar esteticamente através da metáfora de *obra de arte*, é um ideal inalcançável sob os critérios de um *eu* ou *natureza humana* destacada de qualquer comunidade ou sociedade. Neste sentido, diz Larmore,

Impossível ser si-mesmo sem ser devedor de um outro, e isso mesmo nos momentos de espontaneidade aparente em que nada está mais afastado do pensamento do que a ideia de ser como um outro (LARMORE, 2008, p. 67).

No contexto de uma sociedade democrática ou no mundo globalizado contemporâneo, Larmore coloca que existe um conflito implícito no indivíduo democrático ou globalizado.

Trata-se da colisão entre valores constitutivos da vida democrática e a realidade da condição humana. [...] ao princípio que estabelece a existência de cidadãos livres e iguais se opõe a necessidade experimentada por todo homem de apoiar-se em modelos fornecidos por outrem. Evocamos a noção de autonomia individual, mas sentimos ao mesmo tempo o desejo constante de comparar-nos a outros quanto mais não seja para assegurar-nos de nossa própria superioridade (LARMORE, 2008, pp. 71-72).

Seguindo a linha histórica, o pós-modernismo vai ser uma crítica forte contra o humanismo e o racionalismo, porém, não será suficiente para a realização de um *eu autêntico* ou *original*. A estética de um *estilo de vida* vai ter como base – pois *sempre* se procura uma base – não mais a tradição, a convenção social, mas a *moda*.

Em uma definição de *moda*, Svendsen pega emprestado o conceito de Benjamin, “[moda] é o eterno retorno do mesmo” (SVENDSEN, 2008, p. 46). Neste sentido, a *moda* não precisa ter outra qualidade superior a não ser ser *nova*, *original*, *inovadora*, *autêntica* sempre reiniciando o processo tão logo ele não é mais original, autêntico, inovador. A base dessas qualidades é o *eu em extrema subjetividade*. A base de valor e julgamento é a própria vontade ou sentimento de si para si, sem nenhuma necessidade de “agradar” ou satisfazer qualquer sociedade, comunidade ou convenção, muito ao contrário em alguns casos.

Porém, como o indivíduo necessita de uma base e não pode abster-se completamente da vida social, a saída para alguma forma de fundamentação de um *eu*,

seja *original* ou *autêntico*, se dá, segundo Michel Maffesoli, naquilo que ele chamou de *tribos*.

[Hoje] A massa, ou o povo, diferentemente de proletariado ou de outras classes, não se apoiam numa lógica da identidade. Sem um fim preciso, elas não são sujeitos de uma história em marcha. A metáfora da tribo, por sua vez, permite dar conta do processo de desindividualização, da saturação da *função* que lhe é inerente, e da valorização do *papel* que cada pessoa (*persona*) é chamada a representar dentro dela (MAFFESOLI, 1998, pp. 8-9).

O esquema de Maffesoli coloca como organização pós-moderna uma *Estrutura Complexa* ou *Orgânica* onde as pessoas têm *papel* (e não *função*) e estão associadas em organização social (*socialidade* é o termo que ele usa) de *tribos afetuais*. O fundamento dessa socialidade, diz Maffesoli, o *tribalismo*, seria de comunidade *emocional*. O pano de fundo da reflexão da socialidade das *tribos*, para Maffesoli, se dá naquilo que ele chama de *ambiência comunitária*, no sentido de vivenciar e sentir em comum. “Com efeito, enquanto a lógica individualista se apoia numa identidade separada e fechada sob si mesma, a pessoa (*persona*) só existe em relação com o outro” (MAFFESOLI, 1998, p. 15). Essa comunidade *tribal*, tem uma solidariedade que ele chama de orgânica e a expressão dela, nos dias de hoje, nós vemos, diz ele, “[no] ressurgimento do ocultismo, dos cultos sincretistas e, mais particularmente, a importância conferida ao espiritualismo ou à astrologia” (MAFFESOLI, 1998, p. 20).

A causalidade e o utilitarismo não podem explicar, cada um *per se*, a propensão a se associar e manter as comunidades. Para Maffesoli é o *sentimento compartilhado* que assegura que a associação comunitária perdure. Diz ele:

A partilha do sentimento é o verdadeiro cimento societal. Em todos os casos constitui um *ethos* que permite, contraventos e marés, através de carnificinas e genocídios, que o povo se mantenha como tal e sobreviva às peripécias políticas (MAFFESOLI, 1998, p. 64).

Ele chama, de forma caricaturada, de “demoteísmo.”

Veja bem, Maffesoli está empenhado em colocar em dúvida e até acabar com esse valor absoluto que o individualismo chegou e oferece um fundo comunitário das *tribos*. É um passo importante para uma visão conectada do *eu* com alguma forma de *cosmos*, mas insuficiente no sentido de dar uma sensação de *pertencimento* maior e mais estável à busca da expressividade desse indivíduo. A *tribo* ainda é um tipo de cosmologia voltada a si, na qual só pertença e me sinto *familiar* porque comporta os mesmos

valores, as mesmas normas estéticas ou axiológicas e a mesma visão de mundo intelectual e afetiva que valorizo ou carrego comigo mesmo. Ainda é um *eu* consigo mesmo e há uma parca transcendência ante os círculos maiores e mais afastados do núcleo do *eu* consigo mesmo. A *tribo* é estável até o momento que a substância ou conteúdo valorativo ou normativo permaneça o mesmo, não há critério *formal* como a humanidade ou a racionalidade que a perfazem. De certa forma essas *tribos* já existiam há séculos, mesmo no mundo antigo grego ou romano, mas elas estavam amparadas pela estrutura mais abrangente de *pertencimento cosmológico*, seja pela natureza humana racional ou pela metafísica do momento. A unidade complexa dessas *tribos* que antes dava forma e unidade, nas *tribos* de Maffesoli parece não haver. A unidade e forma se dá na própria esfera da tribo, jamais a transcende. Não é uma unidade complexa de *tribos*, apenas *tribos* desconectadas de uma abrangência maior.

### **Comunidade *Oikeiōtica* Como Justiça Social**

O conceito de justiça social pode parecer uma redundância, pois o termo justiça, normalmente, tem a ver com as relações humanas ou com a conduta dos indivíduos na ordem social mais abrangente. Mas o que queremos enfatizar aqui é o caráter não positivo ou afirmativo de regras ou deveres para o convívio social, portanto a relação ética entre os indivíduos que desenvolvem, nesta relação social abrangente, suas virtudes sociais, das quais a mais importante é a justiça. Nos afastamos, assim, de uma relação com o direito e o conjunto de regras que ele estabelece para as interações intersubjetivas. Em uma linguagem mais contemporânea podemos utilizar, como analogia, o conceito de *capital social* do qual Bernardo Kliksberg escreve no capítulo 10 do livro *As Pessoas em Primeiro Lugar*:

O capital social tem pelo menos quatro dimensões. A primeira é o clima de confiança nas relações interpessoais. Em que medida as pessoas acreditam umas nas outras em uma determinada sociedade. [...] A segunda dimensão é a capacidade de uma sociedade de constituir formas de cooperação, desde as mais elementares, como a cooperação entre vizinhos para fazer coisas juntos, cuidar de crianças, ajudar-se mutuamente, até as mais elaboradas como a capacidade de efetivação de um grande acordo nacional sobre o modelo de desenvolvimento. [...] O terceiro componente do capital social é a consciência cívica, o “civismo”. Como as pessoas agem perante tudo aquilo que é de interesse coletivo, desde o cuidado das áreas verdes e os transportes públicos, até o pagamento de impostos. [É] o nível de consciência coletiva em uma sociedade. [...] O quarto componente do capital social, absolutamente decisivo, são os valores éticos predominantes numa

determinada sociedade. [...] As pesquisas sobre capital social indicam que [...] os valores éticos exercem forte influência sobre o que ocorre numa sociedade (SEN; KLIKSBERG, 2010, pp. 306-306).

O conceito de *oikeiōsis* toca de forma abrangente cada uma das quatro dimensões acima descritas em referência ao *capital social* e todas elas, em certa medida, estão conectadas com a ideia de justiça social.

Mas vamos começar partindo de nossa última referência no capítulo anterior, Maffesoli, e seu conceito de *tribos*. Vamos tentar aproximar o conceito de *oikeiōsis* daquilo que vemos como uma falha ou conflito na convivência humana em comunidade, a tensão entre o *fazer-se-a-si-mesmo de forma autêntica e original* com uma vida em comunidade na qual através de convenções, costumes, normas e práticas se estabelece uma *forma* ou *estrutura* não individual de base para valores, normas e práticas sociais do indivíduo. Para tanto ficaremos no nível *formal*<sup>16</sup> desta pesquisa, não entrando nas discussões de conteúdo propriamente ditos.

O processo da *oikeiōsis*, como foi colocado acima, dá a noção de uma transcendência de um *eu* preocupado com sua autopreservação e constituição individual para um âmbito de círculos concêntricos cada vez maiores na consideração com os outros até chegar ao último círculo que é o da humanidade inteira. Essa *sympatia* (*sympatheia*) estoica é diferente em grau da que apresentou Maffesoli em suas *tribos*. A noção de conagração afetivo com os outros e, neste sentido, a consideração com os outros em larga escala, não é para os estoicos uma questão de grupos ou subgrupos ou de uma grande quantidade de pessoas em algum círculo, mas a ideia de *irmandade* pela condição humana dada pela racionalidade. A comunidade simpatética não distingue valores morais, éticos, culturais, de raça ou qualquer outra característica contingente, mas se faz pela universalidade da racionalidade humana. É a comunidade da razão humana que liga todos os indivíduos, no entanto a força de ‘atração’ que tem a afetividade por si mesmo (*philautia*) e a afetividade pelos mais próximos naturais (as ligações de sangue) e depois as afetividades construídas na vida (amigos, marido/mulher) pode nos colocar na contraposição desse esforço de expandir nossa

---

<sup>16</sup> O termo *oikeiōsis* tem tanto um caráter formal quanto material, portanto ele serve tanto para uma discussão estrutural quanto de conteúdo normativo ou judicativo. Usaremos o conceito aqui como uma justiça formal, pois através da *forma* ou *estrutura* básica do ser humano em sua natureza, e de sua racionalidade, é que os estoicos fundamentarão o caráter de ser gregário e cosmopolita do ser humano.

afetividade, nossa familiaridade, nossa apropriação a âmbitos maiores. Assim escreve Epicteto, D II.XXII.15ss:

É uma regra geral - não se deixe enganar - que todo ser vivo não é para nada tão devotado quanto para seu próprio interesse. [...] Por sua natureza ama-se nada mais do que seu próprio interesse. [...] Por esse motivo, se um homem reúne em uma escala seu interesse e retidão e o que é honroso, país e pais e amigos, todos estão seguros; mas se ele coloca seu interesse em uma escala, e nos outros amigos, país e parentes e a própria justiça, todos esses últimos são perdidos porque são superados por seu interesse. Pois onde se pode dizer “eu” e “meu”, desse lado a criatura deve forçar sua inclinação (OLDFATHER, 1956).

Por isso o esforço de transcender a si mesmo não apenas a parentes próximos ou vizinhos ou comunidades afetivas ou intelectuais que Hiérocles coloca na imagem dos círculos concêntricos. Concordamos com Maffesoli de que a disposição que liga as pessoas é a afetiva e não apenas cognitiva ou ética, porém na *oikeiōsis* é muito mais abrangente. A *simpatia* estoica era uma forma não apenas de dar-se conta de que faço parte de uma comunidade humana geral, mas *pede* que tenhamos *virtudes sociais* em relação a essa comunidade. Hiérocles descreve algumas, tais como a boa vontade (*eunoias*), sentido de equidade ou correta medida (*orthos metrion*), a reciprocidade,<sup>17</sup> a gratidão (*eukhariston*) e um nome afetivo a todos, como *irmãos(ãs)*.<sup>18</sup>

Essa transcendência coloca o *eu* sempre sobre um pano de fundo gregário, social, comunitário. Neste sentido também concordamos com Ferguson, segundo Foucault, de que não há como pensar o indivíduo ou um *eu* destacado de uma comunidade. Mas essa ideia de comunidade no estoicismo, e no conceito de *oikeiōsis*, é do âmbito da raça humana. É uma forma de sentir-se *familiarizado* ou *apropriar-se* de toda uma condição

---

<sup>17</sup> “Este é também o princípio enunciado nos Evangelhos de que não se deve fazer aos outros o que não gostaríamos que nos fizessem e, vice-versa, fazer a eles o que gostaríamos que nos fizessem. Este colocar-se “no lugar do outro” é o que se entende por συμπάθεια, e é também uma aplicação de *oikeiōsis* social completo por parte de uma pessoa que pensa e se interessa pelo que diz respeito ao outro como se fosse. o seu, a ponto de se preocupar com o outro tanto quanto um se preocupa consigo mesmo. Este ‘outro’ não é apenas alguém próximo e querido, como especifica Hiérocles; o princípio é válido em relação a todas as pessoas.” Em RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts: On Appropriate Acts*, p.123.

<sup>18</sup> A justificação dos nomes “afetivos” está assim, “Mas é necessário adicionar também o uso em relação aos modos de tratamento, chamando primos, tios e tias de ‘irmãos’, ‘pais’ e ‘mães’, e entre outros parentes chamando alguns de ‘tios’, outros ‘sobrinhos’. E ainda outros ‘primos’, de qualquer maneira que suas idades possam ser, por causa da *afeição nos nomes* [grifo nosso]. Pois este tipo de modo de tratar não é um sinal fraco da preocupação que sentimos por cada um e ao mesmo tempo pode excitar e intensificar a contração acima indicada, por assim dizer, dos círculos.” RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts*, p. 93.

universal e, através dela, *sentir* ou *apropriar-se afetivamente* de todos aqueles que tem essa mesma condição. Hoje, o pensamento mais próximo que se tem de uma *oikeiōsis* está mediado pela *ecologia*. É um pensamento que abarca o mundo que o humano habita, a flora e a fauna, mas ainda desvia do assunto no tocante à condição humana diretamente relacionada com ela mesma. Não responde a como os indivíduos da raça humana deveriam lidar uns com os outros. Não coloca o humano diretamente com o humano, mas, pelo menos, coloca o indivíduo em uma noção transcendente a si mesmo de modo geral, e não apenas em *tribos*, como em Maffesoli.

Mas como realizar essa expansão, como desenvolver a abrangência a círculos mais distantes dos nossos mais afetivos? Mary Margaret McCabe tem duas estratégias que ela tira do estoicismo,

A primeira estratégia implementa o que chamarei de princípio de extensão: somos encorajados a pensar em nada como algo estranho para nós, no sentido de que pensamos em tudo como nós ou os nossos. O argumento funciona em uma analogia grosseira com partes do corpo: assim como eu posso ver que meu dedo do pé sou eu ou meu, também posso ver que o que está ao meu lado também que sou eu ou meu, e assim por diante até o mais distante Mísiano. Isso pode ser caracterizado como um apelo à simpatia; nesse caso, a simpatia é tomada literalmente - sentimos, juntos e ao mesmo tempo, o que os outros sentem. Tal simpatia literal seria conveniente (na suposição da física estoica) a um mundo que é um todo material e unificado. Sentimos, somos afetados, continuamente, com os sentimentos e afetos do resto do todo material. Em tal visão, o eu (o “ego” do egoísmo) é algo cujos limites são variáveis, à vontade, ou pelo menos por treinamento; e seu alcance ético é estendido da mesma maneira (MCCABE, 2005, p. 415).

Esta primeira estratégia ela chama também de *egoísmo estendido*:

[...] o *eu* é fluido, algo cujas bordas podem ser estendidas indefinidamente até os limites do cosmos - ou pelo menos até os limites da raça humana. Somos imaginados como sentados dentro de nós mesmos e empurrando as bordas para fora; e o centro é imaginado como sendo particular, parcial em relação a cada *self* (MCCABE, 2005, p. 417).

Outra estratégia para a expansão do *eu* em relação aos outros é o que a autora chama de *argumento de identificação*:

[...] somos encorajados a pensar em mais alguém como se fosse nós mesmos. Não há diferença moral - podemos aprender a ver - entre mim e o Mísiano mais distante. Cada um de nós é um eu exatamente da mesma maneira, e igualmente com direito a consideração. Portanto, devo fazer minhas



distribuições éticas com base em algum tipo de princípio de imparcialidade, e não com base no egoísmo estendido (MCCABE, 2005, p. 415).

Nesta segunda estratégia, diz ela,

[...] em contraste, o *self* é diferenciado: portanto, deve ser algo determinado, com limites limitados descritos pela consciência que temos das partes do nosso corpo. Podemos reconhecer sua replicação em outro lugar; e, ao fazê-lo, somos imaginados como olhando para ele de um ponto de vista externo ou imparcial (MCCABE, 2005, pp. 422-423).

De qualquer forma, entendemos, como Tad Brennan, que de forma geral, o entendimento da *oikeiōsis* passa pela noção de preocupação/interesse, “Proponho que o que significa aceitar algo como *oikeion* é que alguém o trate como um objeto de preocupação (*concern*)” (BRENNAN, 2005, p. 158). Neste sentido, não importa se a *oikeiōsis* é dupla ou não – *oikeiōsis* individual e social – pois no sentido daquilo que é de preocupação/interesse do indivíduo tanto faz se é seu próprio processo de desenvolvimento do caráter moral ou a consideração a outro. Ambos têm a mesma força vinculadora.

Sendo uma ética das virtudes a expansão do indivíduo permanece autocentrada, no entanto não é egoísta, no modo pejorativo do termo. Diz Stan Von Hooft:

Mesmo se considerarmos a “comunidade” da qual somos membros e com a qual nos identificamos como a própria humanidade, de modo a estender as obrigações e padrões de associação à totalidade da família humana, ainda estaremos usando a nós mesmos como uma referência para o que isso significa. Esta é uma postura boa e virtuosa, e que pode motivar ajuda humanitária em todo o mundo, mais ainda assim é uma que emana do cuidado e da generosidade: virtudes que emanam da plenitude do ser (HOOFT, 2013, pp. 174-175).

Isso é estar a caminho da justiça social.

Através dessa *forma* social racional e afetiva abrangentes que a *oikeiōsis* propaga em seu conceito estoico, segue-se que assim *pensando*, assim *sentindo* e assim *sendo*, a *justiça* é o resultado social esperado.<sup>19</sup> Aqui há uma diferença entre a *noção* de justiça e

---

<sup>19</sup> Os estoicos teriam uma dupla origem ou fonte para a justiça, segundo Malcom Schofield. Uma delas é a *teológica*. Ele cita Crísipo em Plutarco: “Não é possível descobrir nenhuma outra fonte (*arkhē*) de justiça, nem qualquer outra origem (gênese) que não de Zeus e da natureza universal. Pois a partir daqui tudo desse tipo deve ter sua fonte, se quisermos ter algo a dizer sobre o bem e o mal.” A outra é aquela vinculada aos animais, portanto não teológica, que é a *oikeiōsis*: “Pois às vezes é com os animais, não

a justiça como prática. A primeira vem como *pré-concepção* ao nascer – aqui a *oikeiōsis* tem uma relação com as *prolēpseis* (conceitos ou noções gerais inatas) – e a segunda é a relação, sempre dificultosa, entre a noção geral e a prática singular. Essa segunda é a ligação da *oikeiōsis* com a ética que precisa estar fundamentada na racionalidade e que precisa de exercício (*askēsis*<sup>20</sup>) para o *progresso*.<sup>21</sup> Sempre interessante lembrar que a *justiça* é uma das virtudes cardeais para os estoicos – sendo as outras a prudência ou grandeza da alma (*megalopsychia*), a coragem e a temperança – tendo ela sempre uma relação entre o progresso ético do indivíduo e seu papel e pertencimento ao *cosmos*. Dentro das virtudes cardeais é a única especificamente social. E, segundo Diógenes Laértios,<sup>22</sup> a *justiça* estoica está amparada e subordinada tanto na igualdade quanto na boa consideração ou bondade de coração (*eugnōmosynē*). A primeira refletindo uma métrica racional de equidade e a segunda a da afetividade. Não é a toa que Grotius queria fundar a justiça natural no estoicismo e no conceito de *oikeiōsis* pois, afirmam os estoicos, segundo Laértios, “[...] eles dizem que a justiça, assim como a lei e a razão correta, existe por natureza e não por convenção” (LAËRTIOS, 1925). Neste sentido, a justiça necessita de racionalidade e afetividade. Embora na *oikeiōsis*, como relatada nos fragmentos de Hiérocles, há uma *apropriação de si* em todos os animais, o pleno desenvolvimento dos círculos concêntricos limita-se aos seres humanos com potencial racional. Portanto, a justiça é algo *natural* e *humano*. E na condição humana a injustiça pessoal, contra si mesmo, só é possível ao cometer injustiça com outro. É na prática

---

com os deuses, que os estoicos começam seu relato da justiça.” *Two Stoic approaches to justice in Justice and Generosity - Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, 191-212. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum, orgs. André Laks and Malcolm Schofield, New York: Cambridge University Press, 1995, p. 193.

<sup>20</sup> ἀσκήσις (*askēsis*) não é somente um exercício, mas uma prática sistemática e de autodisciplina. Diz Julia Annas em *Morality of Happiness*, “E os estoicos enfatizam que a virtude deve ser construída gradualmente; pensando nisso como uma habilidade ou habilidade, eles consideram que é formado à medida que os diferentes *insights* que cada um tem sobre a área passam a ser ‘praticados juntos’.” p. 55. Rodrigo Braicovich escreve, “[...] exercícios éticos i) devem ser atividades concretas nas quais o agente se envolve, e ii) que ele o faz de maneira consciente e voluntária.” Em BRAICOVICH, R. S. On the Notion of Ethical Exercises in Epictetus. In: *Prometheus Journal of Philosophy*, Ano 7, número 15 Janeiro-Junho/2014, pp. 125-138, p. 131. Esses exercícios éticos são divididos naqueles que são visados para o aprendizado teórico dos conceitos e categorias fundamentais dos três tópicos de estudos – física, ética e lógica – e tem como relevância realizar uma transformação interna no agente, e os que visam as ações concretas e tem como objetivo colocar em prática os ensinamentos aprendidos anteriormente.

<sup>21</sup> Προκοπή (*prokopē*) significa *progresso*, *avanço*, mas especificamente na ética estoica significa *progresso moral*. O ignorante não está fadado a permanecer sempre no mesmo estado e pode efetivar uma ação de melhora moral.

<sup>22</sup> DIOGENES LAERTIUS. *Diogenes Laertius: Live of Eminent Philosophers*. Trad. R. D. Hicks, Vol. II, Cambridge: Harvard University Press, 1925. Livro VII trata de Zenão, o fundador do estoicismo, e a teoria estoica no geral.

irracional com outrem que a justiça nasce dentro da comunidade. Neste sentido, Acker diz, “Você poderia dizer que todo homem é justo consigo mesmo, na medida em que ele tem [desenvolve] uma *oikeiōsis*” (ACKER, 2008, p. 130). O sentimento de justiça vem tanto da ação justa para com os outros quanto da sensação de *familiaridade* e de *pertencimento* à comunidade humana racional. Alguns autores chamam essa familiaridade ou pertencimento de *oikeiōsis parental* ou *familiar*, exatamente no sentido de uma *irmandade* humana. Assim a natureza nos deu uma *oikeiōsis* que nos une a todos os seres que nos são similares.

Portanto, a *oikeiōsis*, que tem uma dupla função em sua base de *familiarização* ou *apropriação* ou *pertencimento*, sendo uma delas a autopreservação do *eu* (o corpo e sua constituição) e a outra a que se volta para a consideração com os outros, será sempre um pano de fundo ético-social da natureza humana. Não apenas como uma natureza de comunidade próxima, familiar ou até mesmo da humanidade inteira, mas também atrelada a uma *oikeiōsis* divina ou cósmica,<sup>23</sup> i.é., a um processo *orgânico* que tem sua derradeira finalização no social enquanto ser social que somos. Dentro do âmbito dos círculos concêntricos o indivíduo achará seus atos adequados em relação às virtudes sociais também de acordo com a seu papel social, seja natural (pai, mãe, filha) ou adquirido (político, atleta, professor<sup>24</sup>).

A *oikeiōsis* social é, portanto, uma *ética social* em par com o desenvolvimento ético individual. É na esfera social da *oikeiōsis*, já em pleno desenvolvimento racional, que o indivíduo efetiva (ou pode efetivar) por completo sua conduta ética para consigo mesmo sempre em relação com os outros. O *conhece-te a ti mesmo* Socrático aqui é

---

<sup>23</sup> Cf. Clara Acker, em *La Doctrine de l'oikeiosis dans l'ancien Stoïcisme*. Capítulo *Le Cosmos*, onde diz: “O cosmos estóico é gerado, não por uma criação ‘*exnihilo*’, mas por uma transformação do fogo divino em todos os elementos. Resultante da mistura entre fogo e ar, o pneuma atravessa todo o material e o sustenta. O cosmos é limitado, de forma esférica e nele não há vazio, condição *sine qua non* da simpatia universal, que une todos os seres pelo movimento tônico do pneuma. Como um todo orgânico, o cosmos é um ser vivo. Queremos agora nos perguntar se o cosmos, como um todo orgânico, também possui uma *oikeiōsis*.” (p. 121).

<sup>24</sup> Epicteto chama esses papéis sociais de *profissão* com o sentido de função ou aquilo que se espera naquela função particular ou papel existencial. A palavra em grego para esse sentido está, nas *Diatribes*, como *ἐπαγγελίαν*. Ver em *Diatribes* Livro I, capítulo 2 Como pode um homem preservar seu caráter próprio sobre todas as ocasiões, aqui *caráter* e *profissão* se confundem mas não se excluem. Ver também *Diatribes* Livro II, capítulo 9 *Que embora não sejamos capazes de cumprir a profissão (epangelian) de um homem nós adotamos aquele de um filósofo*, onde ele discorre mais sobre o papel a cumprir e aquilo que é esperado em cada um. Em outras partes dos Livros I e II ele também fala da profissão de filho, pai, irmão entre outros papéis e quais são as ações esperadas e devidas em cada um.” em FONTOURA, Fernando. *A Ética do Bem Viver em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017. p. 41, nota de rodapé 11.

alargado com *mas não somente consigo mesmo*, pois a transcendência do *indivíduo* é um exercício necessário não só para ter consideração com os outros, mas para reconhecer-se a si mesmo dentro de uma *humanidade*. Seria, portanto, esse o *telos* dos círculos concêntricos e da transcendência do *eu*, não apenas um movimento de ida em direção aos outros, mas um movimento de volta, de re-flexão e abertura de si através dos outros.

Neste sentido essa forma de ética social é empírica e leva em conta a reflexão do comportamento animal racional e o desenvolvimento de sua racionalidade em par com sua afetividade primordial de cuidado com os seus mais próximos. Obviamente que esse primeiro *impulso* não é suficiente para gerar uma *justiça*, mas é através desse comportamento afetivo que a racionalidade vai se apoiar para desenvolver uma ética individual ambientada na comunidade e ligada à consideração com os outros. Diz Schofield,

A teoria da *oikeiōsis* propõe que a preocupação com os outros depende da identificação com eles de alguma forma ou em alguma extensão. Mas minha identificação com outra pessoa não implica que eu subordine ou inclua seus interesses sob os meus. Ao contrário: envolve a disposição de adotar o ponto de vista do outro (SCHOFIELD, 1995, p. 196).

A palavra em português que penso mais apropriada para definir *oikeiōsis* – não de forma completa – é *pertencimento*.<sup>25</sup> Ao sentir que algo exterior a nós nos pertence, temos uma disposição afetiva de (minimamente) cuidado, atenção e consideração. Da mesma forma, ao termos a sensação de *pertencimento*, i.é., quando nos permitimos ou somos *pertencidos* por algo exterior a nós, temos uma afinidade afetiva de *inclusão*, de *comunhão*.

A ligação a alguma coisa sem a sensação de *pertencimento* nos coloca em uma posição de *alteridade* extrema no sentido de que aquilo com o que estamos lidando não faz parte de *nós*, não nos *pertence*, não há *familiaridade*, não nos *apropriamos* nem nos deixamos ser *apropriados*. Já se vê que para dar alguma definição (incompleta) de *oikeiōsis* é necessário adicionar ao sentido da palavra escolhida – aqui, no caso,

---

<sup>25</sup> Esse termo também tem a vantagem de fazer uma forte ligação com outro termo importante na ética estoica, principalmente em Epicteto, que é *proairesis* (προαίρεσις) e que, fundamentalmente, mas não suficientemente, tem uma relação direta com aquilo que está sob nosso encargo/poder (*ep'hemin*) e aquilo que não está sob nosso encargo/poder (*úk ep'hemin*), i.é., aquilo que nos *pertence* e aquilo que *não nos pertence*. Aquilo que *não nos pertence* é de outro (*allotrion*) que é a palavra que define o exato contrário de *oikeiōsis*. Essa tese será defendida em meu doutorado com o título – provisório – de *Proairesis e Oikeiōsis: o desenvolvimento ético do eu moral no estoicismo*, uma abordagem fenomenológica.

*pertencimento* – uma gama de outros significados de outras palavras para sustentar a primeira. Portanto, de certa forma, qualquer uma dessas outras significações não estaria fora de propósito para definir a *função* da *oikeiōsis*, mas aqui ficaremos com *pertencimento*.<sup>26</sup>

O fato de o processo da *oikeiōsis* social se dar pelo primeiro impulso de cuidar de sua prole não é uma evidência clara e inequívoca de *justiça* social nem de sua fonte. O fato de todos os animais – menos os peixes, segundo Cícero - terem um cuidado *natural* com seus filhotes, coloca uma analogia mas de proporção, digamos, mitigada para uma fundamentação de uma *justiça* entre os homens. Porém, a análise pormenorizada da passagem de um cuidado primordial com os seus para uma consideração com os outros e desta para uma *justiça*, não está no escopo desse artigo.<sup>27</sup> No entanto, a estrutura de uma sociedade comum da raça humana e sua *simpatia* estoica está dada já na *oikeiōsis*. E ela é suficiente para podermos dizer que mesmo as *tribos* de Maffesoli, embora em uma abrangência menor, ainda assim não se coadunam com a noção da *oikeiōsis*. A *oikeiōsis* não é uma fragmentação de pequenas *oikeiōsis*, mas é uma forma totalizante, que *in-forma*, i.é., determina o conteúdo da *justiça* ali contida.

Independente se a *justiça* social será alguma forma de *virtude* ou *intenção* ou consequência ou vantagem para o maior número de pessoas, o fato principal é de que tenhamos a noção de nosso *pertencimento* e *apropriação* de nossa linhagem inteira: a raça humana.

Parece que o que se perdeu na contemporaneidade, que nem as *tribos* de Maffesoli conseguem recapitular em parte, é a noção de *pertencimento afetivo* da comunidade humana. Não apenas uma *apropriação* intelectual ou epistemológica sobre nossa posição no *cosmos*, mas a capacidade de sentir-se *afetado*, de ter um *bom sentimento* (*eupatheia*) no sentido estoico do termo, i.é., uma disposição afetiva que seja resultado

---

<sup>26</sup> Schofield escreve em *Two Stoic approaches to justice*, “[...] aqui, não pode haver dúvida de que o que se propõe é que, como entre os animais, os pais humanos têm um impulso de preocupação com a prole, o que é uma forma de apropriação de *oikeiōsis*. Eu entendo que por ‘apropriação’ os estoicos significam um impulso para cuidar de algo tão apropriado a si mesmo, ou seja, como o seu próprio. No uso do inglês moderno, a expressão mais natural para captar essa ideia é provavelmente ‘identificar-se com’, pelo menos onde as pessoas são o objeto de sua preocupação.” (p. 196).

<sup>27</sup> Cf., por exemplo, SCHOFIELD, Malcolm. *Two Stoic approaches to justice* in JUSTICE AND GENEROSITY – Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy, p. 191-212. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum, orgs. André Laks and Malcolm Schofield, New York: Cambridge University Press, 1995.

não apenas de um correto pensar, desejar ou assentir, mas que seja efetivamente *sentido esteticamente*, aqui na conotação de *sensibilidade ético-passional*.

*Oikeiotēs* (οἰκειότης) vem de *oikeios* (que é ou está na casa, as questões familiares), e tem a característica de ser algo familiar, que tem intimidade, afetividade, relações amigáveis, em suma, justas. Portanto, *oikeiōtica*, a palavra que usei no título deste capítulo, seria uma comunidade que desenvolvesse essa intimidade ou relação afetiva da qual *todos* estão conectados por alguma característica ou categoria além daquelas axiológicas, epistemológicas ou intelectuais, fazendo a transcendência das *tribos* ou facções ou organizações maiores, tais como religiosas ou políticas. Neste sentido, é uma busca, não uma realidade.

### Considerações finais

Pode a justiça social estar baseada na concepção de *familiaridade*, *apropriação* afetiva e *simpatia* abrangente? Não é justamente o contrário nossa concepção de justiça contemporânea onde todos estão sujeitos à lei independente de laços de afetividade, familiaridade e boa vontade? A questão aqui não é essa, mas anterior a ela. Primordialmente temos que reestabelecer o senso de *familiaridade* e *apropriação* comunitária abrangente ou social, por isso a questão aqui é sairmos de uma concepção de indivíduo destacado da sociedade abrangente ou apenas incluído ou pertencente a uma comunidade restrita, como uma *tribo*. Para isso é necessário desenvolvermos uma concepção de indivíduo-social e não de um indivíduo que torna-se social ou que busca sua autorrealização em contraposição ao social. A justiça contemporânea segue, de alguma forma, a tendência romântica de uma hiper-responsabilização individual tanto para os atos do próprio indivíduo quanto para as consequências de um ato para a sociedade. Em quase todos os níveis de nossa sociedade, das instituições básicas – como escolas –, às mais complexas – como o judiciário –, a tônica é por uma responsabilização individual destacada por qualquer – ou minimamente afetado – disposição ou configuração externa, da sociedade ou comunidade. Vê-se esse comportamento, por exemplo, na tipificação das chamadas doenças mentais como algo que o *indivíduo é portador* e da qual ele só poderá livra-se realizando individualmente sua “cura,” muitas vezes através de drogas psiquiátricas. Lévi-Strauss coloca que “a saúde do espírito individual implica a participação na vida social (STRAUSS, 1967, p.

159), portanto o social e o individual se confundem e, neste caso, diz ele, “seria um absurdo, nos casos em que o social e o fisiológico estão diretamente em contato, aplicar-se a uma das duas ordens uma noção (como a de doença) que não tem sentido senão na outra” (STRAUSS, 1967, p. 161). É exatamente essa cisão que o romantismo e o pós-modernismo acentuaram colocando toda a tônica no subjetivo, no caso um subjetivo estético.

A noção de *oikeiōsis* e sua configuração para uma ideia de *justiça* pode refazer essa cisão que tem, nos dias de hoje, o conflito armado entre o *indivíduo* e a *sociedade*. Uma tentativa hoje de religar ou de não confrontar *indivíduo* com a sociedade tem sua maior expressão na *ecologia*, como nos referimos acima. Porém, segundo a noção de *oikeiōsis*, essa expressão contemporânea ainda é insuficiente. A noção de subjetivismo estético sensível-afetivo, a noção das *tribos* e a noção de *ecologia* amparadas por uma estrutura formal de uma *oikeiōsis* podem amalgamar uma combinação que vai além da própria noção estoica de *familiaridade*, *pertencimento* ou *apropriação*, pois transcende o intelectualismo, imputa no indivíduo o respeito da consideração *afetiva* com os outros através de sua própria sensibilidade e vai além da *ecologia* para uma mediação das relações humanas sobre o *cosmos*, fazendo a *percepção* de si estar diretamente associada àquele que lhe é *familiar*, outro(s) ser(es) humano(s).<sup>28</sup>

Uma sociedade *oikeiōtica* desenvolveria a noção primordial de *pertencimento* e *apropriação* nos dois sentidos, no agente e no re-agente. Pertencer-se e apropriar-se faz par com *deixar* ser pertencido e apropriado por outros (*allotrion*) e fazer desses outros a base de expressão daquilo que se é, tanto em seus pensamentos, sentimentos, afecções e modos de existir.

---

<sup>28</sup> Em certo sentido, a própria noção de *ecologia* dá um âmbito maior à *oikeiōsis* estoica quando abrange a flora e a fauna, já que os estoicos, embora não fossem a favor da matança dos animais por diversão, tendiam a vê-los como objetos dos quais Zeus os fez para os seres humanos.



## Referências bibliográficas

- AB ARNIM, I. *Stoicorum Veterum Fragmenta: Vol. I Zeno et Zenonis Discipuli*. Alemanha: Stereotypa, 1905.
- ACKER, C. *La Doctrine de l'oikeiosis dans l'ancien Stoïcisme*. In *Ethica*, Rio de Janeiro, V.15, N.1, P.105-135, 2008.
- ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, 1993.
- BOERI, M. *Cuidado de sí y “familiaridad” en el estoicismo: ¿cuán egoísta y cuán altruista es la ética estoica?* DOI: <https://doi.org/10.13136/thau.v1i0.12>, *Thaumazein*, Vol. 1, Verona, 2013, pp. 225-255.
- BRENNAN, T. *The Stoic Life: emotions, duties and fate*. New York: Clarendon Press, 2005.
- BRAICOVICH, R. S. On the Notion of Ethical Exercises in Epictetus. *Prometheus Journal of Philosophy*, Ano 7, n. 15, p. 125-138, Janeiro-Junho/2014.
- BROOKE, C. G., *Stoicism and ‘Oikeiosis’*. DOI 10.1163/187607508X384670. *Grotiana*, Leiden (Holanda) Vol. 29, p. 25-50, 2008.
- CICERO. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Trad. H. Rackham. London: the Loeb Classical Library, 1931.
- CICERO. *De Officiis*. Trad. Walter Miller. London: The Loeb Classical Library, 1928.
- DA LUZ, D; FONTOURA, F. Os kathēkonta estoicos na pandemia. In: PONTEL, E; CORREIA, F. C.; TAUCHEN, J; MASS, O. P; PERIUS, O. (Orgs.). *Diagnóstico do tempo: implicações éticas, políticas e sociais da pandemia*. Porto Alegre: Ed. Fundação Fênix, 2020.
- DINUCCI, A. Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto. In: CORNELLI, G; FIALHO, M. C., LEÃO, D. (Orgs.). *Cosmópolis mobilidades culturais às origens do pensamento antigo*. Coimbra: imprensa de Coimbra, 2016.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. El Descubrimiento del bien: oikeiōsis y kathēonta en la ética estoica. In: SCHOFIELD, M; STRIKER, G. (Orgs.). *Las Normas de la Naturaleza: estudios de ética helenística*. Argentina: Manantial, 1993.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. *The Stoic Theory of Oikeiosis - moral development and social interaction in Early Stoic Philosophy*. Denmark: Aarhus University Press, 1990.
- FERRY, L. *Aprender a Viver: filosofia para os novos tempos*. Trad. Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

FONTOURA, F. *A Ética do Bem Viver em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica - curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOOF, S. *Ética da Virtude*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2013.

INWOOD, B. *The Cambridge Companion to The Stoics*. Toronto: Cambridge University Press, 2003.

JACKSON-MCCABE, M. *The Stoic Theory of Implanted Preconceptions*. In: *Phronesis* XLIX/4, Koninklijke Brill NV: Leiden (Holanda), p. 323-347, 2004.

LAERTIUS, D. *Live of Eminent Philosophers*. Vol. II. Trad. R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

LARMORE, C. *As Práticas do Eu*. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2008.

MAFFESOLI, M. *O Tempo das Tribos - o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. 2ª ed. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MCCABE, M. M. Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism. In: SALLES, R. *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought Themes from the work of Richard Sorabji*. Great Britain: Clarendon Press, 2005.

OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. I. Discourses Books I and II. London: Harvard University Press, 1956.

OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. II. Discourses Books III and IV: the manual and fragments. London: Harvard University Press, 1952.

RAMELLI, I. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragmentes, and Excerpts*. Trad. David Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

RADICE, R. *Stoichi Antichi: Tutti i Frammenti – Raccolti da Hans von Arnim*. Milano: Bompiani, 2002.

SCHOFIELD, M. Two Stoic approaches to justice in justice and generosity. In: LAKS, A.; SCHOFIELD, M. (Orgs.). *Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. New York: Cambridge University Press, 1995.

SEN, A; KLIKSBERG, B. *As Pessoas em Primeiro Lugar: a ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado*. Trad. Bernardo Ajzenberg e Carlos Eduardo Lins da Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

STRAUSS. L. Introdução à Obra de Marcel Mauss. In: COELHO, E. P. (org.). *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. Trad. Maria Eduarda Reis Colares, Antônio Ramos Rosa e Eduardo Prado Coelho. São Paulo: Martins Fontes, 1967.

STRIJDOM, J. On social Justice: Comparing Paul with Plato, Aristotle and the Stoics. In: *HTS*, 63(1), p. 19-48, 2007.

SVENDSEN, L. *A Philosophy of Boredom*. Trans. John Irons. Great Britain: Reaktion Books, 2008.

---

**Recebido em: 23/04/2021 | Aprovado em: 11/02/2022**

