



## O uso das representações e os três tópicos da filosofia de Epicteto<sup>1</sup>

### *The Use of Presentations and the Three Topics of Epictetus' Philosophy*

Aldo Dinucci<sup>2</sup>

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) | Vitória | ES | BR

Universidade de Kent | Kent | GB

aldodinucci@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-5854-4057>

Kelli Rudolph<sup>3</sup>

Universidade de Kent | Kent | GB

k.c.rudolph@kent.ac.uk

<https://orcid.org/0000-0002-0008-7818>

**Resumo:** Neste artigo, discutiremos a distinção *eph'hemin kai ouk eph'hemin* e o status dos indiferentes em Epicteto, o uso das representações como o bem humano, os três tópicos da filosofia de Epicteto e a relação que eles mantêm entre si. Apresentaremos os três tópicos da filosofia de Epicteto: o tópico relativo ao desejo, o tópico relativo ao impulso e o tópico relativo ao assentimento, sendo o primeiro concernente aos nossos juízos sobre as coisas e desejos; o segundo, aos impulsos e ações adequadas; e o terceiro, ao assentimento e à persuasividade das representações. Os conhecimentos contidos nestes três tópicos resumem, para Epicteto, o que se requer para se fazer bom uso das representações e, conseqüentemente, alcançar o bem humano.

**Palavra-chave:** Epicteto; Estoicismo; bem humano; representação.

---

<sup>1</sup> Agradecemos à Academia Britânica e ao CNPq por financiar esta pesquisa. Este texto foi desenvolvido a partir de uma reformulação e uma retomada do artigo 'O bem humano em Epicteto' (Dinucci; Rudolph, 2021). Os originais desse texto foram cuidadosamente revisados por André Capistrano, doutorando em filosofia pelo PPGM/UnB.

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Filosofia da UFES e Pesquisador honorário da Universidade de Kent (UK).

<sup>3</sup> Professora do Departamento de Estudos Clássicos da Universidade de Kent (UK).

**Abstract:** In this article, we discuss the *eph'hemin kai ouk eph'hemin* distinction and the status of the indifferents in Epictetus, the use of representations as human good, the three topics of Epictetus' philosophy and the relationship they keep among themselves. Next, we present the three topics of Epictetus' philosophy: the topic relating to desire, the topic relative to impulse and the topic concerning assent, the first dealing with our judgments about things and desires; the second, with appropriate impulses and actions; and the third, the assent and persuasiveness of the representations. The knowledge contained in these three topics summarizes, for Epictetus, what is required to make good use of representations and, consequently, to achieve human good.

**Keywords:** Epictetus; Stoicism; Human good; Presentations.

## Introdução

Nas páginas seguintes, apresentamos a filosofia de Epicteto a partir de uma perspectiva epistemológica. Epicteto inaugura sua filosofia com a célebre distinção entre as coisas que estão e não estão sob o nosso encargo. As primeiras correspondem àquelas que podem ser boas ou más segundo a ortodoxia estoica. Para Epicteto, elas se reduzem a certas atividades anímicas, quais sejam: o assentimento (*synkatathesis*), o juízo (*krisis*), o impulso (*horme*) e o desejo (*orexis*). Essas atividades não são constrangidas por nada externo, mas se relacionam todas ao conceito estoico de representação (*phantasia*). A representação, em geral, possui uma faceta sensorial e outra linguisticamente articulável, que é o resultado da ação interpretativa do pensamento (a capacidade diretriz, *hegemonikon*) sobre o dado sensorial que o afetou, interpretação que permanece, após a sua produção, associada ao dado sensorial, podendo ser modificada pelo próprio pensamento. Assim, as coisas sob nosso encargo podem ser alteradas por nós: podemos retirar ou suspender o assentimento a um juízo, podemos reformular nossos juízos, podemos moderar nossos impulsos e modificar nossos desejos. Essas atividades, porém, não estão imediatamente sob nosso controle (daí nosso cuidado na tradução da expressão grega *eph'hemin*). Elas estão desde sempre sob nosso encargo, sob nossa responsabilidade, mas é preciso que assumamos esta responsabilidade, é preciso que tomemos o controle sobre elas.

Nisso consiste justamente a atividade filosófica: nos apropriar do controle de nossos assentimentos, juízos, impulsos e desejos, o que, em termos socráticos, significa realizar o escrutínio de nossas crenças e, em termos epictetianos, fazer bom uso das representações (que é como Epicteto define o bem concernente ao humano). De fato, a *phantasia* é a portadora do assentimento, do juízo, do desejo e do impulso. O mundo humano, o que nos é acessível, é aquele das representações: tudo nos chega mediado por uma representação. Não temos acesso ao real em si, mas sempre pela mediação dos sentidos e através da *phantasia*, o que Deleuze chama de esfera dos acontecimentos (1998, p. 6-7).

As coisas que não estão sob nosso encargo, por outro lado, são aquelas que não são boas ou más, que são chamadas indiferentes (*adiaphora*) pela ortodoxia estoica. Essa terminologia ambígua gera confusão desde a Antiguidade. Se são indiferentes, muitas vezes se pensa erroneamente, então não devemos nos ocupar delas, devemos ser indiferentes também em relação a elas. Isso gera uma série de interpretações equivocadas, segundo as quais os estoicos não se importam com nada, não agem politicamente e são individualistas. Mas Epicteto esclarece, as coisas indiferentes são material (*hyle*) para a ação, material que pode ser bem ou mal usado. As coisas externas são indiferentes, mas seu uso (*khresis*) não é indiferente. Devemos combinar (eis uma difícil tarefa, segundo o próprio Epicteto) a compreensão de seu caráter indiferente (por não constituírem por si um bem ou um mal) com o cuidado em seu manejo. São indiferentes como uma bola é em um jogo: ela pode ser substituída a qualquer momento, mas, enquanto ela estiver em campo, os jogadores devem lidar com ela com habilidade e destreza. Assim, o estoico não ficará indiferente diante de injustiças e adversidades, mas procurará lidar com elas da melhor maneira possível, tendo em vista o bem comum<sup>4</sup>.

Os três tópicos da filosofia de Epicteto são três vieses distintos da lida com as representações: no primeiro tópico, aquele do juízo ou do desejo, realinhamos nossas concepções sobre o mundo através das distinção entre coisas que estão e não estão sob o nosso encargo e reencontramos nosso lugar no Cosmos e na humanidade; no segundo

---

<sup>4</sup> Quanto e aos demais conceitos abordados nessa introdução, ver abaixo.

tópico, referente ao impulso e à ação conveniente, moderamos nossos impulsos naturais e orientamos nossas ações de acordo com nossos papéis no mundo; no terceiro tópico, reservado aos que dominaram teórica e praticamente os dois primeiros, cuidamos do assentimento em relação às representações persuasivas e intensas (que podemos chamar de “tentativas”). O segundo tópico, de certa forma, é praticado também junto com os demais, pois concerne ao hábito (*hexis* ou *ethos*), e temos que nos habituar tanto em relação aos demais (nossos papéis sociais) quanto em relação a nós mesmos, nos habituando, por exemplo, no primeiro tópico, a realizar a distinção *eph'hemin* diante de tudo com o que nos deparamos, ou, no segundo, nos habituando a ter uma atitude cautelosa diante de representações persuasivas.

A seguir, apresentamos e discutimos as referências a esses conceitos que acabamos de mencionar como uma introdução epistemológica à filosofia epictetiana.

### **A distinção *eph'hemin kai ouk eph'hemin* e o status dos indiferentes em Epicteto**

A célebre distinção epictetiana entre as coisas que estão sob nosso encargo (*eph'hemin*) e as que não estão (*ouk eph'hemin*), anunciada no primeiro capítulo do *Encheiridion*<sup>5</sup> e no primeiro capítulo de suas *Diatribes*<sup>6</sup>, certamente não é epictetiana no que concerne ao

---

<sup>5</sup> O *Encheiridion* de Epicteto, comumente conhecido como *Manual de Epicteto* (a palavra grega *encheiridion* tem um duplo significado: ‘manual’ e ‘punhal’) é uma síntese da filosofia de Epicteto composta por seu famoso aluno Flávio Arriano Xenofonte de Nicomédia (c. 86/89 EC – c. 146/160 EC).

<sup>6</sup> Arriano, na carta que precede as *Diatribes*, afirma que este trabalho é uma compilação de Epicteto. Poucos estudiosos desafiaram essa tese, como Dobbin, *Epictetus Discourses: book I* (Oxford: Clarendon, 2008). Em geral, desde a Antiguidade, tanto o *Manual* quanto as *Diatribes* são considerados obras de Epicteto, embora tenham sido escritos por Arriano, provavelmente porque esses trabalhos, após sua publicação, foram imediatamente reconhecidos como representativos do pensamento de Epicteto. Além disso, Hartmann (1905, p. 248-75) observa que a estenografia era praticada havia séculos pelos gregos e por pelo menos um século pelos romanos. Marcial, por exemplo, a cita em 14.208, bem como Sêneca, em *Cartas a Lucílio*, 90.25.

estoicismo<sup>7</sup>, visto que o próprio Epicteto a atribui ao seu professor Musônio Rufo<sup>8</sup>. Alguns estudiosos tentaram remetê-la a Crisipo<sup>9</sup>, mas podemos dizer, com certeza, que a única fonte antiga na qual ela é central e está totalmente desenvolvida é Epicteto.

Em *Diss.* 1 e *Ench.* 1, Epicteto afirma que podemos controlar unicamente o que depende de nós, o que se limita a um conjunto de operações mentais: a suposição ou a opinião (*hypolepsis* ou *dogma*), o

---

<sup>7</sup> Tais conceitos têm origem aristotélica. Quanto a estes conceitos para o estagirita, ler Bobzien (2014): BOBZIEN, S. Aristotle's Nichomachean Ethics 1113b7-8. In: Destré, P.; Salles, R. M. Zingano (eds.). *What is up to us? Studies on agency and responsibility in ancient philosophy*. Sankt Augustin: Verlag, 2014.; Frede (2014): FREDE, D. Free will in Aristotle? In: Destré, P.; Salles, R.; Zingano, M. (eds.). *What is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Verlag, 2014. p.39-58.; Meyer (2014): MEYER, S. S. Aristotle on what is up to us and what is contingent. In: Destré, P.; Salles, R.; Zingano, M. (eds.). *What is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Verlag, 2014.

<sup>8</sup> Musônio Rufo, *Fragmento 38 (Hense)*: “Das coisas, umas Deus pôs sob nosso controle; outras, não. Sob nosso controle está a que é melhor e excelente, pela qual mesmo Deus é feliz: o uso das representações. Pois, tornando-se reto, este <confere> liberdade, serenidade, confiança, firmeza, bem como justiça, lei, prudência – a excelência com um todo. Mas as demais coisas não foram feitas sob nosso controle. Portanto, é preciso nos harmonizarmos com Deus e, dividindo as coisas desse modo, aplicar-nos em todos os sentidos às que estão sob nosso controle. E as que não estão, transferir para o Cosmos, mesmo que seja preciso ceder, de bom grado, ou os filhos, ou a pátria, ou o corpo, ou o que for.” (Tradução de Aldo Dinucci). 38.1 Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐφ’ ἡμῖν ἔθετο ὁ θεός, τὰ δ’ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν. ἐφ’ ἡμῖν μὲν τὸ κάλλιστον καὶ σπουδαιότατον, ᾧ δὴ καὶ αὐτὸς εὐδαιμών ἐστί, τὴν χρῆσιν τῶν φαντασιῶν. τοῦτο γὰρ ὀρθῶς γιγνόμενον ἐλευθερία ἐστίν, εὐροια, εὐθυμία, εὐστάθεια, τοῦτο δὲ 38.5 καὶ δίκη ἐστὶ καὶ νόμος καὶ σωφροσύνη καὶ ζύμπασα ἀρετή. Τὰ δ’ ἄλλα πάντα οὐκ ἐφ’ ἡμῖν ἐποιήσατο. οὐκοῦν καὶ ἡμᾶς συμψήφους χρῆ τῷ θεῷ γενέσθαι καὶ ταῦτη διελόντας τὰ πράγματα τῶν μὲν ἐφ’ ἡμῖν πάντα τρόπον ἀντιποιεῖσθαι, τὰ δὲ μὴ ἐφ’ ἡμῖν ἐπιτρέψαι τῷ κόσμῳ καί, εἴτε τῶν παιδῶν δέοιτο εἴτε τῆς πατρίδος 38.10 εἴτε τοῦ σώματος εἴτε ὄτουσῶν, ἀσμένους παραχωρεῖν.

<sup>9</sup> Gourinat (2014) critica a posição de Bobzien em seu livro *Determinism and freedom in Stoic philosophy* (1998), que tenta atribuir a Crisipo a distinção *eph’ hemin* através da expressão *in nostra potestate*, que ocorre em Cícero. Gourinat argumenta que, mesmo sendo este o caso, as expressões não seriam equivalentes.

impulso (*horme*<sup>10</sup>), o desejo (*orexis*) e o assentimento (*synkatathesis*<sup>11</sup>). Todo o resto não depende de nós: as coisas materiais externas, as operações mentais dos outros, até o nosso próprio corpo. Essa doutrina gera uma série de dúvidas desde a Antiguidade. A distinção original e ortodoxa é entre as coisas boas, más e indiferentes:

τῶν δ' ὄντων τὰ μὲν <ἀγαθά,> τὰ δὲ <κακά,> τὰ δὲ <ἀδιάφορα. Ἀγαθὰ> μὲν τὰ τοιαῦτα· φρόνησιν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν καὶ πᾶν ὃ ἐστὶν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς· κακὰ δὲ τὰ τοιαῦτα· ἀφροσύνην, ἀκολασίαν, ἀδικίαν, δειλίαν καὶ πᾶν ὃ ἐστὶ κακία ἢ μετέχον κακίας· <ἀδιάφορα> δὲ τὰ τοιαῦτα· ζωὴν θάνατον, δόξαν ἀδοξίαν, ἡδονὴν πόνον, πλοῦτον πενίαν, υἰγίειαν νόσον, καὶ τὰ τούτοις ὅμοια. (Árrio dídimo, *epítome de ética estoica*, v. 2.7.5 a.1-5)

Do que existe, diz Zenão, umas quantas coisas participam da substância<sup>12</sup>; das coisas existentes, algumas são <boas>, outras <más>, outras <indiferentes. Boas> são tais: prudência, temperança, justiça, coragem e tudo que é excelência ou participa da excelência. Más são tais: imprudência, intemperança, injustiça, covardia e tudo o que é vício ou participa do vício; indiferentes são tais: vida e morte, prestígio e desprestígio, prazer e dor, riqueza e pobreza, saúde e doença, e coisas semelhantes a essas.

O conceito de coisas indiferentes acabou por gerar confusões, pois os estoicos acrescentaram uma distinção posterior entre o que é preferível (*proegmenos*) e o que é não-preferível (*apoproegmenos*<sup>13</sup>), havendo, portanto, indiferentes preferíveis ou não. Mas, aqui cabe a questão, se é indiferente, como pode ser preferível ou não? Como observa Anthony Long (2002, p. 184), Epicteto parece ter ciência dessa dificuldade, aceitando essa doutrina até certa medida e evitando sistematicamente

<sup>10</sup> Impulso: é assim que a palavra grega *horme* é comumente traduzida em português. Em Epicteto, significa a tendência de agir dessa maneira ou daquela diante de uma determinada coisa.

<sup>11</sup> Sobre esses conceitos, veja abaixo discussão detalhada.

<sup>12</sup> *Ousia*.

<sup>13</sup> Quanto a esses conceitos, ver LS 58.

utilizar o conceito de preferível. Assim, observa Long, embora Epicteto aceite a doutrina das vantagens naturais, como a saúde sendo vantajosa em relação à doença, devendo sob este viés ser selecionada (Epicteto, *Diatribes*, 2.6.9-10; 2.10.6), ele não faz deste tipo de seleção um fim para o ser humano como estoicos anteriores teriam feito, mas categoricamente afirma que os indiferentes nada são para nós<sup>14</sup>. Long (2002, p. 200-1) acrescenta que, embora Epicteto reconheça que, em um contexto abstrato, há indiferentes selecionáveis por si, isso, em termos éticos e práticos, acaba por não ser o caso, já que o parâmetro para a ação humana é o bem comum, o que muitas vezes implica desconsiderar por completo os indiferentes, quaisquer que sejam. Quanto a isso, Long acrescenta que:

Os estoicos ortodoxos diriam que a limpeza de um pé é ‘naturalmente preferível’, mesmo em circunstâncias que o impossibilitem. Epicteto parece estar dizendo que é tão natural, ou pelo menos tão ‘apropriado’, na prática (e não abstratamente), que o pé esteja sujo e, portanto, que os chamados indiferentes preferíveis são diretrizes inadequadas para influenciar a conduta de alguém (Long, 2002, p. 201)<sup>15</sup>.

Long tem em mente a seguinte passagem das *Diatribes* de Epicteto:

*Πῶς οὖν λέγεται τῶν ἐκτός τινα κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν; ὡσπερ ἂν εἰ ἀπόλυτοι ἦμεν. τῷ γὰρ ποδὶ κατὰ φύσιν εἶναι ἐρῶ τὸ καθαρῶ εἶναι, ἀλλ', ἂν αὐτὸν ὡς πόδα λάβῃς καὶ ὡς μὴ ἀπόλυτον, καθήξει αὐτὸ <v> καὶ εἰς πηλὸν ἐμβαίνειν καὶ ἀκάνθας πατῆσαι καὶ ἔστιν ὅτε ἀποκοπῆναι ὑπὲρ τοῦ ὄλου· εἰ δὲ μή, οὐκέτι ἔσται πούς. τοιοῦτόν τι καὶ ἐφ' ἡμῶν ὑπολαβεῖν δεῖ. τί εἶ; ἄνθρωπος. εἰ μὲν ὡς ἀπόλυτον σκοπεῖς, κατὰ φύσιν ἐστὶ ζῆσαι μέχρι γήρωσ, πλουτεῖν, ὑγιαίνειν. εἰ δ' ὡς ἄνθρωπον σκοπεῖς καὶ μέρος ὄλου τινός, δι' ἐκεῖνο τὸ ὄλον νῦν μὲν σοι νοσῆσαι καθήκει, νῦν δὲ πλεῦσαι καὶ*

<sup>14</sup> Ver, por exemplo, Epicteto, *Diatribes*, 1.4.27; 1.25.1.: EPICTETO. *As diatribes de Epicteto, livro I*. Tradução de Aldo Dinucci. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 2019.

<sup>15</sup> Ver LS 58F. Dobbin (*Epictetus: Discourses, Book I*. Oxford: Oxford, 1998, p. 205) e Sorabji (*Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford, 2000, p. 170) interpretam Epicteto semelhantemente nesse aspecto.

κινδυνεύσαι, νῦν δ' ἀπορηθῆναι, πρὸ ὥρας δ' ἔστιν ὅτ' ἀποθανεῖν. (Epicteto. *Diatribes*, 2.5.24-5)

Como então se diz, das coisas externas, que umas são segundo a natureza e outras contra a natureza? Do mesmo modo que nos dizemos ‘separados’<sup>16</sup>. Pois para o pé digo ser segundo a natureza estar limpo. Mas se o tomas como pé e como não separado, será conveniente para ele tanto entrar na lama, quanto ferir-se em um espinho e, às vezes, também ser amputado pelo <bem do> todo. Caso contrário, não será um pé. É preciso supor algo semelhante sobre nós mesmos. O que és? Ser humano. Se te consideras como algo separado, é segundo a natureza viver até à velhice, enriquecer, ser saudável. Mas se consideras como humano e parte de um todo, por esse todo ora te é conveniente<sup>17</sup> adoecer, ora navegar e correr perigo, ora passar por necessidade e às vezes morrer antes da hora.

Em *Diatribes* 2.10.4-5, Epicteto acrescenta que aquele que chega à concepção de si como parte importante do Cosmos nada trata como assunto privado ou separado dos demais, mas age “como o pé ou a mão, que, se tivessem a faculdade da razão e compreendessem a constituição da natureza, nunca exerceriam a escolha senão em referência à totalidade das coisas”. Assim, as coisas externas não podem ser ditas propriamente contra ou segundo a natureza, pois sua conveniência (ou adequação ou seleção) dependerá do que cada ocasião requer no que concerne a uma ação que beneficie o todo, sendo unicamente esta, em sentido próprio, conforme à natureza, sendo contrária à natureza a ação que conflite com isso. Em suma, os preferíveis se referem a coisas tomadas separada e abstratamente. Entretanto, no mundo real, elas não ocorrem isoladamente, mas dentro de contexto que envolvem uma série de conexões e relações com outras coisas e pessoas, o que muitas vezes nos faz selecionar justamente o contrário do que seria isoladamente preferível. Como observa Epicteto:

ὁ γὰρ ἅπαξ εἰς τὴν περὶ τῶν τοιούτων σκέψιν καὶ τὰς τῶν ἐκτὸς ἀξίας συγκαθεῖς καὶ ψηφίζων ἐγγύς ἐστι τῶν

<sup>16</sup> *Apolytos*.

<sup>17</sup> *Kathekei*.



*ἐπιλελησμένων τοῦ ἰδίου προσώπου. τί γάρ μου πυνθάνη; 'θάνατος αἰρετώτερόν ἐστιν ἢ ζωή; 'λέγω ζωή. 'πόνος ἢ ἡδονή; 'λέγω ἡδονή. '[...] Ταῦτα εἶδεν καὶ Πρῖσκος Ἐλουίδιος καὶ ἰδὼν ἐποίησε. προσπέμψαντος αὐτῷ Οὐεσπασιανοῦ, ἵνα μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν σύγκλητον, ἀπεκρίνατο 'Ἐπὶ σοί ἐστι μὴ εἶσαί με εἶναι συγκλητικόν· μέχρι δὲ ἂν ᾧ, δεῖ με εἰσέρχεσθαι'. 'ἄγε ἄλλ' εἰσελθών', φησίν, 'σιώπησον'. 'μὴ μ' ἐξέταζε καὶ σιωπήσω.' 'ἀλλὰ δεῖ με ἐξετάσαι.' 'κάμῃ εἰπεῖν τὸ φαινόμενον δίκαιον.' 'ἀλλ' ἐὰν εἴπῃς, ἀποκτενῶ σε.' 'πότε οὖν σοι εἶπον, ὅτι ἀθάνατός εἰμι; καὶ σὺ τὸ σὸν ποιήσεις κάγω τὸ ἐμόν. σὸν ἐστὶν ἀποκτεῖναι, ἐμόν ἀποθανεῖν μὴ τρέμοντα· σὸν φυγαδεῦσαι, ἐμόν ἐξελεθεῖν μὴ λυπούμενον' (Epicteto, *Diatribes*, 1.2.14-16; 19-21).*

Pois próximo está daqueles que esquecem o carácter que lhes é próprio quem, para investigar essas coisas de uma vez por todas, atribui seu voto logo após julgar o valor das coisas externas. E tu, o que me indagas? Entre morte e vida, o que devemos escolher? Digo que a vida. Entre o prazer e a dor, o que devemos escolher? Digo que o prazer. [...] Também Helvídio Prisco percebeu essas coisas e, após considerá-las, agiu. Quando Vespasiano enviou-lhe um pedido para que não comparecesse ao Senado, Prisco respondeu: “Depende de ti não me permitir ser senador. Mas enquanto eu o for, devo comparecer”. –Vai – disse Vespasiano – porém, ao comparecer, fica em silêncio. – Não me interrogues e ficarei em silêncio. – Mas devo interrogar-te. – E devo dizer o que se me afigura justo. – Se falares, te condenarei à morte. – Quando eu te disse que sou imortal? Tu farás o que é teu, e eu farei o que é meu. É teu condenar-me à morte. É meu morrer sem tremer. É teu condenar-me ao exílio. É meu retirar-me sem me afligir.

Assim, observa Epicteto, de modo abstrato devemos selecionar a vida e não a morte, o prazer e não a dor. Entretanto, na realidade, muitas vezes nos é preciso selecionar a opção contrária para que possamos cumprir nosso papel e agir moralmente. Long (2002, p. 201) acrescenta que, nesse aspecto, Epicteto se alinha a Aristo, para quem, “diante das diferentes circunstâncias, nem aquelas coisas consideradas preferíveis

se provam incondicionalmente preferíveis, nem as não-preferíveis são necessariamente não-preferíveis”<sup>18</sup>.

Em conformidade com isso, em *Diss.* 2.5, intitulada “Como conciliar grandeza da alma e cuidado”, Epicteto nos informa que os “materiais são indiferentes, mas seu uso não é indiferente” (Epic. *Diss.* 2.5.1)<sup>19</sup>. Aqui, Epicteto chama todas as coisas externas, aquelas que não estão sob o nosso encargo (*ouk eph'hemín*), de “material” (*hyle*). Embora sejam indiferentes (*i.e.* nem boas nem más por si mesmas), podem ser bem ou mal utilizadas, sendo, nesse sentido, a condição de possibilidade para toda e qualquer ação humana e o meio pelo qual o humano expressa o seu caráter virtuoso, caso faça uso deles com prudência, coragem, justiça e temperança, ou vicioso, no caso contrário. Epicteto ilustra essa concepção dos indiferentes com a analogia do jogo de dados: devemos usar os materiais para ação como os jogadores de dados fazem uso dos números que se obtêm através dos lances de dados: “Os números são indiferentes, os dados são indiferentes: então sabes qual número está para sair? Fazer uso do número que cai, com cuidado e habilidade, eis aí a minha tarefa” (Epic. *Diss.* 2.5.3-4)<sup>20</sup>. Do mesmo modo, na vida, esclarece Epicteto, devemos primeiro distinguir entre os materiais, as coisas externas que não são nossas, e nossa capacidade de escolha (*prohairesis*), que depende de nós (Epic. *Diss.* 2.5.4-5)<sup>21</sup>.

Em Epicteto, a capacidade de escolha reúne todas as atividades que estão sob o nosso encargo, já que a *prohairesis* não pode ser constrangida por nada senão si mesma<sup>22</sup>. Ela é o que nós realmente somos<sup>23</sup>, e as opiniões e concepções que temos sobre o mundo e sobre nós mesmos são as nossas únicas posses. Efetivamente, as opiniões (*dogmata*) e as suposições (*hypolepseis*) estão intimamente ligadas à

<sup>18</sup> Ver, por exemplo, Epicteto. *Diatribes*, 1.2.14.

<sup>19</sup> No original: αἱ ὕλαι ἀδιάφοροι, ἡ δὲ χρῆσις αὐτῶν οὐκ ἀδιάφορος.

<sup>20</sup> No original: αἱ ψῆφοι ἀδιάφοροι, οἱ κύβοι ἀδιάφοροι· πόθεν οἶδα, τί μέλλει πίπτειν; τῶ πεσόντι δ' ἐπιμελῶς καὶ τεχνικῶς χρῆσθαι, τοῦτο ἥδη ἐμὸν ἔργον ἐστίν.

<sup>21</sup> No original: οὕτως τοῖνον τὸ μὲν προηγούμενον καὶ ἐπὶ τοῦ βίου ἔργον ἐκεῖνο· διέλε τα πρᾶγματα καὶ διάστησον καὶ εἰπέ ‘τὰ ἕξω οὐκ ἐπ’ ἐμοί· προαίρεσις ἐπ’ ἐμοί.

<sup>22</sup> Ver Epic. *Diss.* 1.17.27.1. EPICTETO. *Epictetus*: Discourses book I. Tradução Dobbin. Oxford: Clarendon, 2008.

<sup>23</sup> Ver Epic. *Diss.* 3.1.40-43, 3.18.1-3, 4.5.12.

*prohairesis*. Por exemplo, em *Diss.* 1.29.3.2, Epicteto nos diz: “Então o que são as coisas externas? Materiais para a capacidade de escolha (*prohairesis*) que, segundo seu comportamento quanto a elas, construirá seu próprio bem ou mal” (Epict. *Diss.* 1.29.2-3)<sup>24</sup>. Por essa razão, o trabalho do filósofo é, antes de tudo, inspecionar (*episkopeo*) e escrutinar (*exetazo*) suas crenças<sup>25</sup>. Em suma, as coisas externas, que não estão sob nosso controle, os materiais, não estão sujeitos à escolha, enquanto as atividades específicas da capacidade de escolha estão tanto sob nosso controle quanto sujeitas à escolha. Essas atividades, que Epicteto chama de *prohairesitika*, são totalmente desimpedidas e desembaraçadas<sup>26</sup>.

Retornando a *Diss.* 2.5, Epicteto afirma que o mais importante na vida é distinguir entre as coisas que estão sob nosso encargo (as que são submissas à escolha, *prohairesitika*) e as coisas que não estão sob nosso encargo (que não são submissas à escolha, *aprohairesita*) (Epic. *Diss.* 2.5.6-8). Entretanto, Epicteto acrescenta, não devemos lidar descuidadamente com as coisas indiferentes, uma vez que isso “é ruim para a capacidade de escolha e, conseqüentemente, contra a natureza” (Epic. *Diss.* 2.5.6)<sup>27</sup>, pois, como já observamos, os materiais são indiferentes, mas seu uso não.

Embora os materiais não dependam de nós, podemos transformá-los em obstáculos se os desejarmos ou evitarmos, supondo erroneamente que sejam bons ou ruins em si mesmos. Entretanto, Epicteto reconhece que não é tarefa fácil ser indiferente em relação aos materiais (isto é, não os considerar bons ou maus em si mesmos) e, ao mesmo tempo, fazer uso cuidadoso deles (*i.e.* não fazer uso deles de modo indiferente, mas de modo cuidadoso). No entanto, acrescenta Epicteto, isso é certamente

<sup>24</sup> No original: τὰ γὰρ περὶ τῶν ὑλῶν δόγματα ὀρθὰ μὲν ὄντα ἀγαθὴν ποιεῖ τὴν προαίρεσιν, στρεβλὰ δὲ καὶ διεστραμμένα κακὴν. Cf. Epic. *Diss.* 1.29.15.2, 1.29.22.3, 3.24.38.3, 4.6.14.2, 4.6.24.2, 4.6.28.4. *Diss.* 2.16 se concentra sobre corrigir nossas opiniões (*dogmata*) por meio da distinção estoica entre coisas boas e más. Ver também *Diss.* 3.17.9.2, 3.26.34.2.

<sup>25</sup> ver Epic. *Diss.* 1.11.38.4, 2.1.32.3, 2.21.15.3, 3.1.43.1, 3.2.13.1, 3.5.42, 3.9.6.6, 3.9.8.1, 4.1.112.3, 4.1.137, 4.11.8.2.

<sup>26</sup> ver Epic. *Diss.* 1.17.23: ὀρᾷς ὅτι ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ τὸ προαιρετικὸν ἔχεις ἀκόλυτον ἀνανάγκαστον ἀπαραπόδιστον.

<sup>27</sup> No original: Τί οὖν; ἀμελῶς τούτοις χρηστέον; οὐδαμῶς. τοῦτο γὰρ πάλιν τῆ προαιρέσει κακὸν ἐστὶ καὶ ταύτη [τὴν] παρὰ φύσιν.

possível ou a felicidade seria inatingível (Epic. *Diss.* 2.5.9-10)<sup>28</sup>. Em outros termos, a chave para a felicidade é fazer bom uso dos indiferentes (um uso cuidadoso e virtuoso) e, simultaneamente, não os desejar nem os repudiar por si mesmos, não se apegando a eles, nem desejando deles se livrar. A chave para a felicidade é, conseqüentemente, a ação virtuosa, que só pode se efetivar através dos materiais, por meio do uso virtuoso dos indiferentes. E isso está totalmente de acordo com a ortodoxia estoica, visto que, para esta, apenas as virtudes constituem bens genuínos e somente os vícios, males. Epicteto fornece uma bela ilustração disso em uma analogia sobre o uso de coisas indiferentes e os preparativos necessários para uma viagem marítima:

*ἀλλ' οἷόν τι ἐπὶ τοῦ πλοῦ ποιούμεν. τί μοι δύναται; τὸ ἐκλέξασθαι τὸν κυβερνήτην, τοὺς ναύτας, τὴν ἡμέραν, τὸν καιρόν. Εἶτα χεῖμὸν ἐμπέπτωκεν. τί οὖν ἔτι μοι μέλει; τὰ γὰρ ἐμὰ ἐκπεπλήρωται. ἄλλου ἐστὶν ἡ ὑπόθεσις, τοῦ κυβερνήτου. ἀλλὰ καὶ ἡ ναῦς καταδύεται. τί οὖν ἔχω ποιῆσαι; ὁ δύναμαι, τοῦτο μόνον ποιῶ· μὴ φοβούμενος ἀποπνίγομαι οὐδὲ κεκραγῶς οὐδ' ἐγκαλῶν τῷ θεῷ, ἀλλ' εἰδώς, ὅτι τὸ γενόμενον καὶ φθαρῆναι δεῖ. οὐ γὰρ εἶμι αἰών, ἀλλ' ἄνθρωπος, μέρος τῶν πάντων ὡς ὥρα ἡμέρας. ἐνστήναί με δεῖ ὡς τὴν ὥραν καὶ παρελθεῖν <ὡς> ὥραν. τί οὖν μοι διαφέρει πῶς παρέλθω, πότερον πνιγείς ἢ πυρέζας; διὰ γὰρ τοιοῦτου τινὸς δεῖ παρελθεῖν με. (Epic. *Diss.* 2.5.10-14)*

É como fazemos em relação à navegação. O que me é possível? Escolher o piloto, os marinheiros, o dia, o momento propício. Então, desaba uma tempestade. O que isso ainda me importa? Fiz minha parte. A tempestade é problema de outro, do piloto. E também a nau afunda. O que tenho a fazer, então? Faço apenas isto: o que me é possível. Afogo-me sem temer nem gritar nem acusar a Deus, sabendo que é preciso <morrer>, porque o que nasce também precisa morrer. Pois não sou eterno, mas humano, parte do todo

<sup>28</sup> No original: δύσκολον δὲ μῖζαι καὶ συναγαγεῖν ταῦτα, ἐπιμέλειαν τοῦ προσπεπονθότος ταῖς ὕλαις καὶ εὐστάθειαν τοῦ ἀνεπιστρεπτοῦντος, πλὴν οὐκ ἀδύνατον. εἰ δὲ μὴ, ἀδύνατον τὸ εὐδαιμονῆσαι.

como a hora é parte do dia. Pois me é preciso começar como a hora e terminar como a hora.

Em uma viagem, nos cabe escolher entre os materiais disponíveis, que são, obviamente, coisas indiferentes, embora as próprias escolhas quanto ao modo de usá-los não o sejam. Pelo contrário, para chegarmos em segurança ao nosso destino, é necessário fazermos as escolhas certas: escolher o melhor piloto disponível, escolher o melhor dia de partida e assim por diante. Essas ações são de nossa responsabilidade, estão sob nosso controle, dependem de nós. Além disso, se, durante a viagem, ocorrer uma tempestade ou outro evento imprevisto, cabe a nós suportá-los, tendo em mente que somos seres mortais e é necessário que morramos de uma maneira ou de outra.

Epicteto propõe, nessa diatribe, outra analogia, desta vez entre um jogador de bola e como nos é preciso agir na vida. Em um jogo de bola<sup>29</sup>, a bola não tem valor por si mesma. Pode ser substituída sem qualquer perda por outra a qualquer momento da partida. O que importa, em um jogo, é como se joga a bola, isto é, com habilidade ou não. E Epicteto acrescenta:

*λοιπὸν ἐν τούτῳ ἢ εὐρυθμία, ἐν τούτῳ ἢ τέχνη, τὸ τάχος, ἢ εὐγνωμοσύνη, ἢ ἐγὼ, μηδ' ἂν τὸν κόλπον ἐκτείνω, δύναμαι λαβεῖν αὐτό, ὁ δέ, ἂν βάλω, λαμβάνει. ἂν δὲ μετὰ ταραχῆς καὶ φόβου δεχόμεθα ἢ βάλ<λ>ωμεν αὐτό, ποία ἔτι παιδιὰ, ποῦ δὲ τις εὐσταθήσει, ποῦ δὲ τις τὸ ἐξῆς ὄψεται ἐν αὐτῇ; ἀλλ' ὁ μὲν ἐρεῖ 'βάλε', <ὁ δὲ> 'μὴ βάλης', ὁ δὲ † 'μὴ ἀνέβαλες'. τοῦτο δὴ μάχη ἐστὶ καὶ οὐ παιδιὰ. (Epic. Diss. 2.5.16-17)*

De resto, no <lançar e no pegar a bola estão> a destreza, a habilidade, a rapidez, o *fair-play*, a inteligência, de

<sup>29</sup> O termo grego é *harpaston* (*harpastum* em latim). Trata-se de versão romanizada do jogo grego *phaininda*. Jogava-se com uma bola pequena, do tamanho das usadas no *softball*. Não sabemos exatamente as regras, mas, segundo relatos da Antiguidade, era um jogo bastante vigoroso e, por vezes, violento, que envolvia lançar e agarrar uma pequena bola sob os olhos de torcidas atentas e entusiasmadas. De acordo com Ateneu (*Banquete dos sofistas*, 1.14-15), havia dois times envolvidos no jogo, com número variável de participantes, que buscavam manter cada qual a bola sob seu comando, lançando-a de um para outro, lembrando, de certa forma, o *rugby* ou o futebol norte-americano.

modo que eu não posso pegar a bola nem se me esticar todo, enquanto o jogador <experiente> pega a bola se eu a lançar. Mas se pegamos ou jogamos a bola com agitação e medo, que tipo de jogo será este? Como permaneceremos equilibrados? Como veremos a sequência do jogo? Um diz: ‘Joga!’ E outro: ‘Não jogues!’ E um terceiro <...> ‘Não lances!’ Isso é conflito e não jogo.

Habilidade, arte, rapidez, prudência, tudo isso está sob o controle do bom jogador, que é considerado “bom” precisamente em razão de suas escolhas e de seus movimentos concomitantes. A bola é o material e é indiferente, mas o uso da bola não é, pois, por meio do seu uso, o jogador será bom ou ruim.

Epicteto retorna a esse tema em *Diss.* 2.6, observando que “a condicional é indiferente, mas o juízo sobre a condicional não é indiferente, pois é ou ciência ou opinião ou engano. Do mesmo modo, a vida é indiferente, mas o uso da vida não é indiferente” (*Epic. Diss.* 2.6.1-2)<sup>30</sup>. Nosso filósofo explica isso dizendo que não nos cabe negligenciar as coisas externas nem tampouco admirá-las. Em outras palavras, precisamos ter em mente que elas são o material que pode ser bem ou mal utilizado. E, para Epicteto, esse material só pode ser bem utilizado se não o considerarmos bom ou ruim por si mesmo, mas o caminho para realizar, de uma maneira boa ou ruim, nosso impulso, nosso desejo, nosso juízo e nosso assentimento.

No entanto, para realizarmos bem tudo isso, são necessários conhecimento e prática (*Epic. Diss.* 2.6.3-5). Portanto, nos cabe reconhecer quando alguém tem um conhecimento verdadeiro que não possuímos sobre algo e nos contentar em manter nosso equilíbrio<sup>31</sup>. Por exemplo, no caso que Epicteto menciona em *Diss.*, 2.5.10-14, em uma viagem marítima, após escolher o melhor piloto disponível, precisamos confiar nele em relação a todas as questões relativas à navegação e manter nossa estabilidade interior em todas as dificuldades que possam ocorrer.

<sup>30</sup> No original: Τὸ συνημιμένον ἀδιάφορον· ἡ κρίσις ἢ περὶ αὐτοῦ οὐκ ἀδιάφορος, ἀλλ’ ἢ ἐπιστήμη ἢ δόξα ἢ ἀπάτη. Οὕτως τὸ ζῆν ἀδιάφορον, ἡ χρῆσις οὐκ ἀδιάφορος.

<sup>31</sup> τὸ εὐσταθεῖν.

Como não temos conhecimento sobre navegação, é realmente a melhor coisa a fazer. Para apoiar essa visão, Epicteto cita Crisipo:

*διὰ τοῦτο καλῶς ὁ Χρῦσιππος λέγει ὅτι ‘μέχρις ἂν ἀδηλά μοι ᾗ τὰ ἐξῆς, ἀεὶ τῶν εὐφρεστέρων ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν· αὐτὸς γάρ μ’ ὁ θεὸς 2.6.10.1 ἐποίησεν τούτων ἐκλεκτικόν. εἰ δέ γε ἤδειν ὅτι νοσεῖν μοι καθείμαρται νῦν, καὶ ὄρμων ἂν ἐπ’ αὐτό· καὶ γὰρ ὁ πούς, εἰ φρένας εἶχεν, ὄρμα ἂν ἐπὶ τὸ πηλοῦσθαι.’ (Epic. Diss, 2.6.9-10).*

Por isso, belamente fala Crisipo que “na medida em que sejam incertas para mim as consequências, sempre me aterei, em relação ao que ocorrer, às coisas que são bem ordenadas segundo a natureza. Pois o próprio Deus me fez capaz de escolher essas coisas. Certamente se eu soubesse que me é destinado adoecer agora, também me impulsionaria para isso. Com efeito, se tivesse entendimento, o pé se impulsionaria para se enlamear.

Aqui emerge o ideal estoico de fazer convergir nosso desejo (*orexis*) e o desígnio (*boulesis*) cósmico, tão belamente expresso no capítulo 8 do *Encheiridion*: “Não busques que os acontecimentos aconteçam como queres, mas quere que aconteçam como acontecem, e tua vida terá um curso sereno” (Epic. *Ench.* 8.1.1)<sup>32</sup>. De acordo com essa visão, se conformarmos nossa escolha com o desígnio (*boulesis*) do Cosmos, não chamaremos nada que aconteça de “dificuldade” (*peristasis*), o que, Epicteto reconhece, é difícil para a maioria da humanidade:

*ἡμῶν δ’ οὐδεὶς θέλει οὐδὲ τῆς ἀνάγκης καλούσης εὐλύτως ὑπακοῦσαι αὐτῇ, ἀλλὰ κλάοντες καὶ στένοντες πάσχομεν ἂ πάσχομεν καὶ περιστάσεις αὐτὰ καλοῦντες. Ἰποίας περιστάσεις, ἄνθρωπε; εἰ περιστάσεις λέγεις τὰ περισηκότα, πάντα περιστάσεις εἰσὶν· εἰ δ’ ὡς δύσκολα καλεῖς, ποίαν δυσκολίαν ἔχει τὸ γενόμενον φθαρῆναι; τὸ δὲ φθειρον ἢ μάχαιρά ἐστιν ἢ τροχὸς ἢ θάλασσα ἢ κεραμὶς ἢ τύραννος. τί σοι μέλει, ποία ὁδῶ καταβῆς εἰς Αἶδου; ἴσαι πᾶσαι εἰσιν. (Epic. Diss. 2.6.16-19)*

<sup>32</sup> Μὴ ζῆτει τὰ γινόμενα γίνεσθαι ὡς θέλεις, ἀλλὰ θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται καὶ εὐροήσεις.

Nenhum de nós deseja, nem quando a necessidade urge, obedecer livremente ao comando <da natureza>, mas sofremos o que sofremos chorando e gemendo, e chamamos essas coisas de dificuldades. Homem, quais dificuldades? Se chamas de dificuldades as coisas que estão ao nosso redor, todas as coisas são dificuldades; mas se as chamas de problemas, que problema há na destruição do que foi gerado? O que destrói é ou adaga ou roda de tortura ou mar ou caco de cerâmica ou tirano. O que te importa por qual caminho vais ao Hades? Todos os caminhos são iguais.

Para quem segue a vontade do Cosmos, não há “dificuldade”, pois compreende que tudo o que acontece está de acordo os desígnios divinos, mas não é tarefa fácil compreender que tudo esteja conectado e convergindo para o bem coletivo<sup>33</sup>, ou como sintetiza Hadot “nada desejar além do que é” (1998, p. 143-14) – o *Amor fati*.

## O uso das representações como o bem humano

A noção de *phantasia* (que traduzimos, em geral, por ‘representação’) é de fundamental importância para a compreensão da filosofia estoica, envolvendo questões lógicas, epistemológicas e éticas. Embora Cleantes e Crisipo considerem a representação uma modificação da capacidade racional (o *hegemonikon*<sup>34</sup>), eles diferem ao explicar essa modificação<sup>35</sup>. Annas (1994, p. 74-75) entende que, nas observações de Crisipo, supõe-se que as representações sejam articuladas de forma proposicional ou linguística. Assim, a concepção de representação de

<sup>33</sup> Sobre esse tema, ver ROMM, J. *How to Die: An Ancient Guide to the End of Life (Ancient Wisdom for Modern Readers)*. New Jersey: Princeton University Press, 2018, p. ix ss.

<sup>34</sup> Epict. *Diss.* 3.9.11. O *hegemonikon*, literalmente a ‘parte principal’ da alma, é a parte racional conectada às outras partes da alma, incluindo os sentidos e os órgãos reprodutivos. D.L. 7.159 registra que ele é a sede das ‘representações e impulsos, e que o discurso racional é emitido por ele’. Ver *SVF II*. 823-33: VONARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta volume 2: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*. Berlim: De Gruyter, 2005.; e discussão em Anthony Long, *Stoic Studies*. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 233-5; 241-8.

<sup>35</sup> Ver D.L. 7.50.4. DIOGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers, vol. I, II*. Tradução de R. D. Hicks. Harvard: Loeb Classical Library, 1925.



Crisipo tem duas facetas: por um lado, uma corpórea, porque é uma modificação da capacidade racional<sup>36</sup>; por outro, uma incorpórea, porque esta modificação está associada a um asserível (*axioma*<sup>37</sup>) que descreve e avalia o que afeta a capacidade racional<sup>38</sup>. Essa dualidade é expressa por Crisipo por meio de sua analogia entre representação e luz: assim como a luz mostra tanto a si mesma quanto as coisas iluminadas, da mesma maneira a representação também mostra a si mesma e a coisa que a produziu (Aëtius, 1874, 4.12.1-5).

Para os estoicos, o pensamento conceitual surge a partir da ocorrência de representações sensíveis<sup>39</sup>. Por essa razão, conceitos são, para eles, um tipo de representação criada pela internalização de representações repetidas e similares. O assentimento (*synkatathesis*) está necessariamente envolvido na apreensão cognitiva humana<sup>40</sup>. Nos animais racionais, dar assentimento a uma *phantasia* é um ato voluntário, resultante do assentimento a um asserível.

Assim, tanto humanos como animais interagem com o mundo e consigo mesmos através das *phantasiai*. Os animais, porém, reagem instintivamente às *phantasiai* através do impulso (*horme*). No caso

<sup>36</sup> Ver D.L. 7.49, Sexto, *Math* 8.56.

<sup>37</sup> O equivalente estoico da proposição da lógica contemporânea. Sexto nos informa sobre a definição estoica de asserível: “um dito autocompleto que é por si mesmo declaratório” (καὶ τὸ μὲν ἀξιωμα φασιν εἶναι λεκτὸν αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ’ ἑαυτῷ (Sexto, *Pyr.* 2.104). Cf. D.L. 7.65.4-5; Gell. 16.8: GELLIUS. *Attic Nights*. Harvard: Loeb Classical Library, 2002. 2v. Para os estoicos, os *axiomata* são as únicas entidades primariamente verdadeiras ou falsas, sendo verdadeiras quando são o caso e falsas no caso contrário. Como Sexto enfatiza, “o asserível verdadeiro é aquele que é o caso (*to hyparchei*) e é contraditório a algo, isto é, a outro asserível, e o falso asserível é aquele que não é o caso (*ouk to hyparchei*) e é contraditório a algo” (ἀληθὲς γὰρ ἔστι κατ’ αὐτοὺς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τι, καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τι – Sexto, *Math.* 8:10; 85; 88). Em outras palavras, uma afirmação expressa por uma sentença é verdadeira quando corresponde a um estado de coisas ou à realidade. Caso contrário, é falsa. Ver também Sexto, *Math.* 8.85; 8.88; D.L. 7.65.

<sup>38</sup> Ver Lesses, 1998, p. 6: LESSES, G. Content, Cause and Stoic Impressions. *Phronesis*, v. 43, n. 1, feb. 1998, p. 2- 24. Disponível em: [https://www.academia.edu/54339624/Content\\_Cause\\_and\\_Stoic\\_Impressions](https://www.academia.edu/54339624/Content_Cause_and_Stoic_Impressions). Acesso em: 05 abr. 2024.; D.L. 7.50.4.

<sup>39</sup> Ver D.L. 7.49; Sexto, *Math.* 8.56.

<sup>40</sup> Ver D.L. 7.49, Cicero, *Academica* 1.40, 2.145. CICERO. *On the Nature of the Gods / Academics*. Tradução Harris Rackham. Harvard: Loeb Classical Library, 1933.

do humano, o impulso é mediado pela razão através das operações de assentimento, que são três: o ato de assentir, o ato de negar e o ato de suspender o juízo. Essa zona de recuo permite ao humano moderar e administrar racional e moralmente seus impulsos (para o prazer, para o poder), lhe permitindo inspecionar e escrutinar suas crenças, retirando o assentimento daquelas que descobre ser falsas, suspendendo o juízo em relação àquelas que descobre ser duvidosas e constantemente testando as demais. Essa, de fato, é a tarefa na qual consiste, essencialmente, o próprio ofício filosófico.

Como observado por Shields (1993, p. 325), a ortodoxia estoica proclama três concepções fundamentais sobre representações e asseríveis: (1) representações podem ser ditas verdadeiras ou falsas<sup>41</sup>; (2) apenas asseríveis são, estritamente falando, verdadeiros ou falsos<sup>42</sup>; (3) nenhuma representação é um asserível, já que representações são modificações da alma, enquanto asseríveis são *lekta* (dizíveis) e, por essa razão, incorpóreos.<sup>43</sup> Podemos deduzir dessas premissas que uma representação pode ser chamada verdadeira ou falsa na medida em que nela subsiste um asserível verdadeiro ou falso.

Tendo isso em mente, indagamos: o que significa exatamente dizer que o uso de materiais não é indiferente? De que tipo de uso Epicteto está falando? Para respondermos a essa pergunta, lembremos que, em primeiro lugar, de acordo com o estoicismo, não há interação direta entre a alma humana e as coisas externas. Essa relação é mediada pelos sentidos: os dados brutos da percepção são apreendidos pela alma, um processo que resulta em uma representação da coisa percebida. Em outras palavras, a coisa exterior é apresentada à alma através de uma representação. Em segundo lugar, em Epicteto, o elo mais fundamental da representação é com a capacidade racional (*dynamis logike*), que, em *Diss.* 1.1.5, é definida como aquela que faz uso das representações e a única que se autoavalia<sup>44</sup>. Em *Diss.* 1.20.16, Epicteto estabelece a natureza

---

<sup>41</sup> Ver Sexto, *Math.* 7.242-46.

<sup>42</sup> Ver Sexto, *Math.* 8.74.

<sup>43</sup> Ver Sexto, *Math.* 7.74, 7.151-57.

<sup>44</sup> ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις. Em *Diss.* 1.20.5.3, a razão (*logos*) é definida como um sistema de representações (σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν).

(ousia) do bem humano como “um uso adequado das representações”<sup>45</sup> e, em *Diss.* 3.1.25, o ser humano é definido como um animal mortal que tem o poder de usar representações racionalmente<sup>46</sup>. Assim, a capacidade racional faz uso das representações, e o uso adequado das representações, a saber, o racional, é a própria natureza do bem humano<sup>47</sup>.

Além disso, a capacidade racional é a única dada pelos deuses que depende totalmente de nós (*eph'hemín* – *Diss.* 1.1.7<sup>48</sup>), sendo uma parte autêntica de Zeus<sup>49</sup> em nós – uma capacidade que, se bem exercida, nos leva à imperturbabilidade (*Diss.* 1.1.12.5<sup>50</sup>). A partir disso, deduzimos

<sup>45</sup> οὐσία δ' ἀγαθοῦ χρήσις οἷα δεῖ φαντασιῶν. ver also *Diss.* 1.30.4, 2.1.4, 2.8.5.

<sup>46</sup> *Diss.* 3.1.25.2: ἄνθρωπος εἶ τοῦτο δ' ἐστὶ θνητὸν ζῶον χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς. Em *Diss.* 3.3.2.1, nosso estoico acrescenta que “a tarefa do ser humano sábio e bom é usar representações de modo conforme à natureza” (Ἰγὴ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν, τὸ σῶμα δ' ἰατροῦκαὶ [ἀπ]άλειπτου, ὁ ἀγρὸς γεωργοῦ ὕλη ἔργον δὲ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ τὸ χρῆσθαι ταῖς φαντασίαις κατὰ φύσιν). ‘Conforme à natureza’ significa o mesmo que ‘racionalmente’. Ver também Epict. *Diss.* 3.16.15.3.

<sup>47</sup> Quanto ao uso da razão no estoicismo em geral, ver Thomas Benatouil, 2006, p. 65. BENATOUIL, T. *Faire usage, la pratique du stoïcisme*. Paris: Vrin, 2006.

<sup>48</sup> Ὡσπερ οὖν ἦν ἄξιον, τὸ κράτιστον ἀπάντων καὶ κυριεῦον οἱ θεοὶ μόνον ἐφ' ἡμῖν ἐποίησαν, τὴν χρῆσιν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασίαις, τὰ δ' ἄλλα οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ver also Epic. *fragment* 45.

<sup>49</sup> Long (*Stoic Studies*. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 143, nota 2) observa que “Epicteto regularmente personifica a Natureza (*physis*) e atribui a ela muitas das mesmas atividades que ele atribui a Deus ou Zeus” (Cf. Epict. *Diss.* 1.6.20-2; 1.20.5; 1.29.19; 2.11.6; 2.20.21; 4.1.51; 4.5.14; 4.11.17; *fr.* 14). Em Epicteto, os termos ‘Deus’ (*ho Theos*), ‘Zeus’ (*ho Zeus*), ‘Deuses’ (*hoi Theoi*) se referem sempre a essa personificação da Natureza, a *Physis* estoica. Optamos, junto com Anthony Long, por traduzir *ho Theos* com a primeira letra maiúscula, porque, como nota Long (*Stoic Studies*. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 144), Epicteto em diversas oportunidades personifica a divindade de modo similar ao *Novo Testamento*, chamando Deus de ‘Pai dos humanos’ (*Diss.* 1.3., cf. 3.24.3) e os humanos de ‘filhos de Deus’ (*Diss.* 1.3.2; 1.13.14), observando que seus alunos devem pedir a ajuda a Deus nas dificuldades (*Diss.* 2.18.19) e que Deus é seu amigo e benevolente criador, e ainda que se deve agradecer a Deus, seguir Sua vontade e agradá-Lo (*Diss.* 1.9.4; 4.1.98; 4.4.21; 4.12.11). Entretanto, nunca devemos perder de vista que, em última análise, Epicteto, ao falar do divino, tem em mente a *Physis* estoica.

<sup>50</sup> Ἐπεὶ δὲ τοῦτο οὐκ ἡδυνάμην, ἐδώκαμέν σοι μέρος τι ἡμέτερον, τὴν δύναμιν ταύτην τὴν ὀρμητικὴν τε καὶ ἀφορμητικὴν καὶ ὀρεκτικὴν τε καὶ ἐκκλιτικὴν καὶ ἀπλῶς τὴν χρηστικὴν ταῖς φαντασίαις, ἧς ἐπιμελούμενος καὶ ἐν ἧ τὰ σαντοῦ τιθέμενος οὐδέποτε κωλυθήσῃ, οὐδέποτε ἔμποδισθήσῃ, οὐ στενάξεις, οὐ μέμνη, οὐ κολακεύσεις οὐδένα. Epicteto refere-se à mesma capacidade em *Diss.* 1.3.4.5, 1.6.13.4, 1.6.18.5, 1.12.35.1, 1.20.5.2, 1.28.12.1,

que o uso adequado das representações, a principal função da capacidade racional, também depende totalmente de nós. Assim, o uso dos materiais se identifica com o uso das representações: são elas os materiais dos quais a escolha e a capacidade racional fazem uso.

Todas essas visões provam a centralidade da capacidade racional para os seres humanos, e também a centralidade do conceito de representação em Epicteto, pois a capacidade racional é, estritamente falando e antes de tudo, uma capacidade de usar racionalmente as representações. Uma vez que esse uso constitui o bem humano, o ser humano que atinge seu próprio bem é aquele que faz uso adequado das representações, enquanto o ser humano que não o atinge faz o contrário.

Mas em que consiste o uso das representações? Por que isso é essencial para os seres humanos? Em *Diss.* 2.18, Epicteto nos dá pistas para entender isso. No início desta diatribe, intitulada “como devemos lutar contra as representações”, ele afirma que “todo hábito (*hexis*) e capacidade (*dynamis*) são mantidos e aumentados pelas ações correspondentes” (*Diss.* 2.18.1). Depois de dar os exemplos da caminhada e da corrida, nosso filósofo diz:

*ἂν θέλῃς ἀναγνωστικὸς εἶναι, ἀναγίνωσκε· ἂν γραφικὸς, γράφε. ὅταν δὲ τριάκοντα ἐφεξῆς ἡμέρας μὴ ἀναγνῶς, ἀλλ’ ἄλλο τι πράξῃς, γνώσῃ τὸ γινόμενον. οὕτως κἂν ἀναπέσης δέκα ἡμέρας, ἀναστὰς ἐπιχείρησον μακροτέραν ὁδὸν περιπατῆσαι καὶ ὄψει, πῶς σου τὰ σκέλη παραλύεται. Καθόλου οὖν εἴ τι ποιεῖν ἐθέλῃς, ἐκτικὸν ποιεῖ αὐτό· εἴ τι μὴ ποιεῖν ἐθέλῃς, μὴ ποιεῖ αὐτό, ἀλλ’ ἔθισον ἄλλο τι πράττειν μᾶλλον ἀντ’ αὐτοῦ. (Epic. Diss, 2.18.2-4)*

Se és um bom leitor, lê; se um escritor, escreve. Porém, quando não tiveres lido por trinta dias seguidos, mas tiveres feito outra coisa, conhecerás as consequências. Da mesma forma, se tiveres ficado deitado por dez dias, ao levantar-te e tentar fazer uma longa caminhada, verás como as tuas pernas

---

2.8.4.2, 2.8.6.2, 2.8.7.4, 2.8.8.3, 2.8.21.1, 2.14.15.4, 2.19.32.4, 2.22.5.3, 2.22.29.3, 2.23.8.1, 2.23.40.3, 2.23.42.2, 3.1.26.1, 3.21.23.7, 3.22.21.1, 3.22.103, 3.24.69.2, 4.1.75.1, 4.4.28.3, 4.5.23.3, 4.6.26.1, 4.6.34.3, 4.7.32.7, 4.10.13.4, 4.10.26.4.

estão enfraquecidas. Geralmente, portanto, se quiseres fazer algo, cria o hábito; se não quiseres fazer algo, não o faz e habitua-te a fazer alguma outra coisa ao invés disso.

Em seguida, Epicteto afirma que o mesmo se aplica às atividades da alma: toda vez que alguém fica com raiva, aumenta seu hábito de ficar com raiva; toda vez que faz sexo, aumenta sua incontinência (*Diss.* 2.18.5-6). Da mesma forma, continua Epicteto, as doenças da alma<sup>51</sup> crescem. E essas doenças podem ser evitadas “se aplicarmos a razão para levar à percepção do mal”:

*ὅταν γὰρ ἅπαζ ἐπιθυμῆσης ἀργυρίου, ἂν μὲν προσαχθῆ λόγος εἰς αἰσθησιν ἄζ[ι]ων τοῦ κακοῦ, πέπνται τε ἡ ἐπιθυμία καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν εἰς τὸ ἐξαρχῆς ἀποκατέστη· ἐὰν δὲ μηδὲν προσαγάγῃς εἰς θεραπείαν, οὐκέτι εἰς ταῦτα ἐπάνεισιν, ἀλλὰ πάλιν ἐρεθισθὲν ὑπὸ τῆς καταλλήλου φαντασίας θᾶττον <ἢ> πρότερον ἐξήφθη πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν. καὶ τούτου συνεχῶς γινομένου τυλοῦται λοιπὸν καὶ τὸ ἀρρώστημα βεβαιοῖ τὴν φιλαργυρίαν. (Epic. Diss, 2.18.8-10)*

Pois quando já desejaste dinheiro, se a razão for aplicada para levar à percepção do mal, o desejo será interrompido, e a faculdade diretriz de nossa alma será restaurada à sua autoridade original. Porém, se não aplicares meios de cura, a alma não retornará mais ao mesmo estado, mas, novamente empolgada com a representação correspondente, ela se inflamará para desejar mais rápido do que antes. E quando isso ocorre continuamente, se tornará endurecida e insensível, e a doença da alma confirma o amor ao dinheiro.

Nessa passagem, Epicteto está afirmando os seguintes pontos: (1) o uso das representações (ou como ele coloca aqui, no título da diatribe, “a luta contra as representações”<sup>52</sup>) envolve a criação e a manutenção de certos hábitos intelectuais<sup>53</sup>; (2) bons hábitos, que

<sup>51</sup> ἀρρώστημα.

<sup>52</sup> O título do discurso em grego é: “Πῶς ἀγωνιστέον πρὸς τὰς φαντασίας;”.

<sup>53</sup> Ver BRAICOVICH, R. ‘Ejercicios espirituales e intelectualismo en Epicteto’. *Classica*, 24, n. 1-2, 2011, p. 35-56. Disponível em: <https://classica.emnuvens.com.br/classica/article/view/167/0> .Acesso em: 05 abr. 2024.

consistem em aplicar a razão para chegar à percepção de um mal, mantêm a capacidade diretriz em seu estado original; (3) se esse tratamento não é aplicado, a alma não volta à sua melhor condição espontaneamente, mas se apegando ao seu hábito patológico.

Para Epicteto, a busca da filosofia inclui uma prática transformadora do indivíduo. Em suas *Diatribes*, depois de criticar aqueles que afirmam a inutilidade da filosofia, Epicteto declara que os princípios da filosofia (*theoremata*) são úteis (*chreston*<sup>54</sup>), porque purificam (*ekkatharizo*) a capacidade de escolha (*prohairesis*<sup>55</sup>) e equipam (*kataskewzo*) a capacidade que lida com as representações. Por esses meios, ele argumenta, é possível manter o *hegemonikon* de acordo com a natureza, assim como o impulso e o desejo<sup>56</sup>. Além disso, o uso de princípios filosóficos leva também à eliminação do medo, do sofrimento, da paixão e dos impedimentos, ajudando o filósofo a obter a liberdade<sup>57</sup>, a serenidade, a constância e a paz de espírito<sup>58</sup>.

### Os três tópicos da filosofia de Epicteto

Como vimos, para Epicteto, o uso correto dos princípios filosóficos torna possível ao filósofo manter sua razão em estado natural (ou, como se diz, segundo a natureza), como Epicteto explicita em *Diss.* 4.8.11. De fato, nosso estoico chega ao ponto de afirmar que o uso dos princípios filosóficos é “o primeiro e mais necessário tópico da filosofia”.

*ὁ πρῶτος καὶ ἀναγκαιότατος τόπος ἐστὶν ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ τῆς χρήσεως τῶν θεωρημάτων, οἷον τὸ μὴ ψεύδестhai· ὁ δεύτερος ὁ τῶν ἀποδείξεων, οἷον πόθεν ὅτι οὐ δεῖ ψεύδестhai· τρίτος ὁ αὐτῶν τούτων βεβαιωτικὸς καὶ διαρθρωτικὸς, οἷον πόθεν ὅτι τοῦτο ἀπόδειξις; τί γὰρ ἐστὶν ἀπόδειξις, τί ἀκολουθία, τί μάχη, τί ἀληθές, τί ψεῦδος; οὐκοῦν ὁ μὲν*

<sup>54</sup> Ver Epict. *Diss.* 2.21.20.

<sup>55</sup> Gourinat (2005, p. 114-124) distingue três sentidos diferentes da *prohairesis* em Epicteto: (i) decisão particular (Epict. *Diss.* 1.17.25-27); (ii) escolha de vida (*Diss.* 1.2; *Diss.* 3.23.5); e (iii) capacidade de escolha. Aqui, nos concentraremos no último sentido.

<sup>56</sup> Ver Epict. *Diss.* 3.21.23.

<sup>57</sup> Ver Epict. *Diss.* 4.6.16.

<sup>58</sup> Ver Epict. *Diss.* 3.26.13

τρίτος τόπος ἀναγκαῖος διὰ τὸν δεύτερον, ὁ δὲ δεύτερος διὰ τὸν πρῶτον· ὁ δὲ ἀναγκαιότατος καὶ ὅπου ἀναπαύεσθαι δεῖ, ὁ πρῶτος. ἡμεῖς δὲ ἔμπαλιν ποιοῦμεν· ἐν γὰρ τῷ τρίτῳ τόπῳ διατρίβομεν καὶ περὶ ἐκεῖνόν ἐστιν ἡμῖν ἢ πᾶσα σπουδὴ· τοῦ δὲ πρώτου παντελῶς ἀμελοῦμεν. τοιγαροῦν ψευδόμεθα μὲν, πῶς δὲ ἀποδείκνυται ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι, πρόχειρον ἔχομεν. (Epicteto. *Ench*, 52.1-2)

O primeiro e mais necessário tópico da filosofia é o da aplicação dos princípios, por exemplo: “Não sustentar falsidades”. O segundo é o das demonstrações, por exemplo: “Por que é preciso não sustentar falsidades?” O terceiro é o que é próprio para confirmar e articular os anteriores, por exemplo: “Por que isso é uma demonstração? O que é uma demonstração? O que é uma consequência? O que é uma contradição? O que é o verdadeiro? O que é o falso?” Portanto, o terceiro tópico é necessário em razão do segundo, e o segundo, em razão do primeiro – mas o primeiro é o mais necessário e onde é preciso se demorar. Porém, fazemos o contrário: pois no terceiro despendemos nosso tempo, e todo o nosso esforço é em relação a ele, mas do primeiro descuidamos por completo. Eis aí por que, por um lado, sustentamos falsidades e, por outro, temos à mão como se demonstra que não é apropriado sustentar falsidades.

Nessa passagem, Epicteto afirma que o uso de princípios filosóficos é a atividade fundamental da filosofia, mas ele observa que estudantes e professores falham em não seguir adequadamente o seu uso. Epicteto dá como exemplo o imperativo “não digas falsidades”, que é o uso de certo princípio filosófico.

Hadot observa que os três tópicos mencionados nesse capítulo não são os mesmos que encontramos nas *Diatribes*, pois aqui eles estabelecem a relação entre teoria e prática filosófica<sup>59</sup>. Aqui, no *Manual*, o primeiro tópico

<sup>59</sup> A disciplina do desejo, que se ocupa com o juízo, o desejo e a repulsa; a disciplina da ação, que se ocupa com o impulso, e a disciplina de assentimento, que se ocupa com a persuasividade das representações (Ver Epict. *Diss* 3.2.1; Bonhöffer, 2000, p. 32; BONHÖFFER, A. F. *The Ethics of the Stoic Epictetus: An English Translation*. Tradução William O. Stephens. Nova Iorque: Peter Lang Publishing, 2000.; Dobbin,

diz respeito ao uso prático de princípios filosóficos; o segundo, à teoria; e o terceiro, à metateoria (isto é, os princípios lógicos e epistemológicos subjacentes à teoria). Presumivelmente, confrontando a acusação usual da inutilidade da filosofia, Epicteto explica que ela se torna inútil apenas quando é mal utilizada<sup>60</sup> por pessoas fascinadas pelos princípios filosóficos<sup>61</sup>, ignorando seu uso, ou por aqueles que querem tagarelar sobre eles por exibição<sup>62</sup>. De fato, Epicteto deixa claro que, quando critica alguém que estuda tópicos filosóficos, ele o faz apenas se essa pessoa não pretende colocar em prática tais princípios<sup>63</sup>. Não é censurável, portanto, o estudo dos princípios propriamente ditos, mas sim o uso indevido deles, uma vez que o seu bom uso supõe o seu estudo, a sua aceitação e a sua implementação na vida diária através de ações correspondentes.

Mas, nesse contexto, voltando a *Epic. Diss.* 2.18.8-1, o que Epicteto quer dizer com “aplicar a razão para chegar à percepção do mal?” Vimos que nosso filósofo diz haver quatro atividades da alma completamente desimpedidas e totalmente sujeitas à escolha, que são o juízo, o desejo, o impulso e o assentimento. Ora, sabemos que o conteúdo perceptivo de uma representação, uma vez recebido, não pode ser alterado. Mas o juízo que produzimos acerca desse conteúdo perceptivo está sob nosso controle, o que significa dizer que podemos mudar as nossas opiniões e nossos desejos sobre as coisas externas, refletir sobre elas, controlar os nossos impulsos em relação a elas, bem como os nossos assentimentos, reafirmando-os ou suspendendo-os, ou retirando-os. Portanto, o uso das representações não pode ser outra coisa senão o escrutínio de nossas opiniões, nossos desejos, nossos impulsos e nossos assentimentos. Epicteto deixa claro em *Diss.* 1.27, diatriba

---

1998, p. xvii; Hadot, 1998, p. 83-100: HADOT, P. *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius*. Tradução de Michael Chase. Cambridge: Harvard University Press, 1998. Mais à frente detalharemos estas três disciplinas.

<sup>60</sup> Ver Epict. *Diss.*, 2.21.20. Cf. *Diss.* 3.24.81.

<sup>61</sup> Ver Epict. *Diss.*, 2.23.40; 3.21.23. Cf. *Diss.* 4.6.16.

<sup>62</sup> Ver Epict. *Diss.*, 2.21.17; 3.5.15. Marco Aurélio ecoa esta visão em *Meditações* 1.7, passagem na qual ele agradece a Rústico por persuadi-lo a não escrever sobre os princípios filosóficos.

<sup>63</sup> Ver Epict. *Diss.*, 2.23.46.



intitulada “De quantos tipos são as representações, e quais auxílios devemos ter à mão em relação a elas”:

Τετραχῶς αἱ φαντασίαι γίνονται ἡμῖν· ἢ γὰρ ἔστι τινα <καὶ> οὕτως φαίνεται ἢ οὐκ ὄντα οὐδὲ φαίνεται ὅτι ἔστιν ἢ ἔστι καὶ οὐ φαίνεται ἢ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται. λοιπὸν ἐν πᾶσι τούτοις εὐστοχεῖν ἔργον ἐστὶ τοῦ πεπαιδευμένου. ὅ τι δ' ἂν ᾗ τὸ θλιβόν, ἐκείνῳ δεῖ προσάγειν τὴν βοήθειαν. (Epic. Diss. 1.27.1)

As representações nos advêm de quatro modos: ou é algo e assim se afigura, ou não é nem se afigura como o que é, ou é e não se afigura, ou não é e se afigura. De resto, é ação do ser humano instruído acertar o alvo em todas essas coisas. Qualquer aflição que ocorra, deve aplicar sobre ela o remédio.

Epicteto está fazendo uma distinção quádrupla entre as representações: 1) É e parece ser; 2) Não é e não parece ser; 3) É, mas não parece ser, 4) Não é, mas parece ser. Os dois primeiros tipos são compreensivos (*kataleptikai*), os dois últimos tipos não são compreensivos (*akataleptoi*), mas parecem compreensivos. Estes últimos são, por assim dizer, os perigosos, pois podem enganar a razão. É por isso que Epicteto acrescenta imediatamente que “atingir a marca” é o sinal de uma pessoa educada, isto é, alguém instruído em filosofia. “Atingir a marca” é, como observa George Long (1890), formar um juízo correto sobre o que parece ser ou não ser. A essas representações perturbadoras, diz Epicteto, devemos aplicar um auxílio médico (*boetheia*).

Em seguida, Epicteto enumera três tipos de situações às quais devemos aplicar uma cura. Primeiro, os sofismas de Pirro e dos Acadêmicos que nos inquietam. Segundo, “a persuasão das representações, pelas quais algumas coisas parecem boas, quando não são.” Terceiro, os hábitos que nos inquietam. Essas três situações correspondem a certos aspectos dos célebres três tópicos da filosofia de Epicteto tais como são apresentados na *Diatribes*:

Τρεῖς εἰσι τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν· ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μὴτ' ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ μὴτ' ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὀρμὰς καὶ ἀφορμὰς καὶ ἀπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς· τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ

τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπιείγων ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη· πάθος γὰρ ἄλλως οὐ γίνεται εἰ μὴ ὀρέξεως ἀποτυγχανούσης ἢ ἐκκλίσεως περιπιπτούσης. οὗτός ἐστιν ὁ ταραχάς, θορύβους, ἀτυχίας, ὁ δυστυχίας ἐπιφέρων, ὁ πένθη, οἰμωγάς, φθόνους, ὁ φθονερούς, ὁ ζηλοτύπους ποιῶν, δι' ὧν οὐδ' ἀκοῦσαι λόγου δυνάμεθα. δεύτερός ἐστιν ὁ περὶ τὸ καθῆκον· οὐ δεῖ γάρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα, ἀλλὰ τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους ὡς εὐσεβῆ, ὡς υἱόν, ὡς ἀδελφόν, ὡς πατέρα, ὡς πολίτην. τρίτος ἐστὶν ὁ ἤδη τοῖς προκόπτουσιν ἐπιβάλλον, ὁ περὶ τὴν αὐτῶν τούτων ἀσφάλειαν, ἵνα μὴδ' ἐν ὕπνοις λάθῃ τις ἀνεξέταστος παρελθοῦσα φαντασία μὴδ' ἐν οἰνώσει μὴδὲ μελαγχολῶντος. (Epic. Diss, 3.2.1)

Há três tópicos, nos quais um ser humano que seja sábio e bom precisa se exercitar. O primeiro diz respeito aos desejos e às aversões, que não se deixe de conseguir o que se deseja e que não se esbarre naquilo que não se deseja. O segundo diz respeito aos impulsos e repulsas e, em geral, ao fazer o que é preciso para agir ordenadamente e de acordo com a razão e não descuidadamente. O terceiro diz respeito a se ver livre de engano e ter cautela ou discrição quanto ao que é persuasivo e, em geral, diz respeito aos assentimentos. Desses tópicos, o principal e o mais urgente é o que se relaciona com as paixões (*pathe*), pois uma paixão não é produzida de outra maneira senão por falhar em obter aquilo que se deseja ou por se deparar com aquilo que se deseja evitar. É isso que causa perturbações, distúrbios, má sorte, infortúnios, tristezas, lamentações e inveja; é isso que torna os humanos invejosos e ciumentos; e, por causa disso, somos incapazes de ouvir os preceitos da razão. O segundo tópico diz respeito às ações adequadas, pois não me cabe me libertar das paixões para me tornar uma estátua, mas sim manter as relações (*scheseis*) naturais e adquiridas, como humano piedoso, como filho, como pai, como cidadão. O terceiro tópico é o que diz respeito imediatamente àqueles que progrediram, o que diz

respeito à segurança dos outros dois, para que nem em sonhos, nem na embriaguez, nem na melancolia alguma representação não examinada possa nos surpreender.

Epicteto nos fala sobre três tópicos (*topoi*). O primeiro diz respeito ao desejo (*orexis*); o segundo, ao impulso (*horme*); o terceiro, ao assentimento (*synkatathesis*).

O mais urgente deles, na ordem do aprendizado, é o tópico do desejo (ou do juízo, ou da paixão), pelo qual aprendemos a não falhar em nossos desejos e a nos libertar das paixões. Este tópico consiste primariamente na aplicação da distinção *eph'hemin*, pois, através dela, qualificamos as coisas como boas, más e indiferentes, projetando concomitantemente nosso desejo às coisas que consideramos boas e nossa repulsa às coisas que consideramos más, bem como tomando uma atitude neutra diante das indiferentes, que não são boas nem más. Esse exercício elimina as paixões na medida em que são, pelo viés epistêmico, proposições conjuntivas que têm, entre as proposições que os compõem, juízos de valor<sup>64</sup>. Assim, por exemplo, se considero algo externo um bem ou mal, esse juízo equivocado vai me fazer projetar desejo ou repulsa sobre este objeto e, conseqüentemente, o apetite (por desejar obtê-lo) ou o medo (por temer perdê-lo). Estas são as duas paixões básicas decorrentes de um falso juízo sobre um objeto, e juízos equivocados como este são eliminados com a aplicação sistemática da distinção *eph'hemin*, processo pelo qual se elimina paulatinamente as paixões.

O segundo tópico é aquele do impulso (*horme*), ou da ação conveniente (*kathekon*)<sup>65</sup>, ou das relações (*skheseis*). Através dele, moderamos os impulsos que nos ocorrem naturalmente (relativos aos

<sup>64</sup> Quanto a isso, ver Cícero, *Questões Tusculanas* 4.14: CÍCERO. *Discussões tusculanas*. Trad. Bruno Fregni Basseto. São Paulo: Scielo/UFU, 2014.; Sêneca. *Da ira*, 2.4.1: SÊNECA. *Sobre a ira / Sobre a tranquilidade da alma*. Trad. Rafael Marcos Formolo. São Paulo: Auster, 2024.; Estobeu, *Éclogas* 2.90.11: ESTOBEU. *Florilegium*, v. I e II. Ed. Augustus Meineke. Lipsiae: Taubner, 1855.

<sup>65</sup> Καθηκον: ação adequada. É o termo técnico estoico para ações em conformidade com a natureza (razão), ações que são adequadas para cada caso. São ações adequadas porque não prejudicam a razão do agente, permitindo que ele permaneça tranquilo em todas as circunstâncias, e porque concorrem para o bem geral. Sobre esse conceito, ver Tad Brennan (2014, p. 41-70) e suas referências. BRENNAN, T. *The kathekon*.

desejos e ao poder), estabelecendo bons hábitos (*ethos*), disposições (*hexis*) e eliminando os contrários. Como vimos, no humano, o impulso está submetido ao assentimento, e o filósofo precisa se habituar a conformar seus impulsos (egoístas) ao bem comum, suavizando-os. Exemplo disso é o que Epicteto menciona no *Manual* acerca do comportamento adequado em um banquete:

Ὡς τὸ ‘ἡμέρα ἐστὶ’ καὶ ‘νύξ ἐστὶ’ πρὸς μὲν τὸ διεξευγμένον μεγάλην ἔχει ἀξίαν, πρὸς δὲ τὸ συμπεπλεγμένον ἀπαξίαν, οὕτω καὶ τὸ τὴν μείζω μερίδα ἐκλέξασθαι πρὸς μὲν τὸ σῶμα ἐχέτω ἀξίαν, πρὸς δὲ <τὸ> τὸ κοινωνικὸν ἐν ἐστιάσει, οἷον δεῖ, φυλάξαι, ἀπαξίαν ἔχει. ὅταν οὖν συνεσθίης ἐτέρῳ, μέμνησο, μὴ μόνον τὴν πρὸς τὸ σῶμα ἀξίαν τῶν παρακειμένων ὄραν, ἀλλὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν ἐστιάτορα αἰδῶ φυλάξαι (Epic, *Ench.* 36).

Assim como “É dia” e “É noite” possuem pleno valor numa proposição disjuntiva, mas não numa conjuntiva, assim também tomar a maior parte da comida tem valor para o corpo, mas não tem valor para o sentido comunitário que é preciso observar num banquete. Quando, então, comeres com alguém, lembra de não veres somente o valor para o corpo dos pratos postos à tua frente, mas que também é preciso observar o respeito para com o anfitrião.

Nossas relações são reguladas também nesses tópicos através de uma reflexão sobre cada papel que devemos cumprir em nossas vidas: o de humano, o filho ou filha, o de pai ou mãe, o de cidadão, o profissional, o papel que nos foi dado pela fortuna. Segundo Epicteto, exercermos bem nossos papéis se atentarmos para o que nos é preciso fazer, e não à maneira como agem em relação a nós:

Τὰ καθήκοντα ὡς ἐπίπαν ταῖς σχέσεσι παραμετρεῖται. πατήρ ἐστὶν· ὑπαγορεύεται ἐπιμελεῖσθαι, παραχωρεῖν ἀπάντων, ἀνέχεσθαι λοιδοροῦντος, παίοντος. ‘ἀλλὰ πατήρ κακός ἐστι’. μὴ τι οὖν πρὸς ἀγαθὸν πατέρα φύσει ᾤκειώθης; ἀλλὰ πρὸς

*πατέρα. 'ὁ ἀδελφὸς ἀδικεῖ. τήρει τοιγαροῦν τὴν τάξιν τὴν σεαυτοῦ πρὸς αὐτὸν μηδὲ σκόπει, τί ἐκεῖνος ποιεῖ, ἀλλὰ τί σοὶ ποιήσαντι κατὰ φύσιν ἢ σὴ ἔξει προαίρεσις· σὲ γὰρ ἄλλος οὐ βλάψει, ἂν μὴ σὺ θέλῃς· τότε δὲ ἔση βεβλαμμένος, ὅταν ὑπολάβῃς βλάπτεσθαι. οὕτως οὖν ἀπὸ τοῦ γείτονος, ἀπὸ τοῦ πολίτου, ἀπὸ τοῦ στρατηγοῦ τὸ καθήκον εὐρήσεις, ἔαν τὰς σχέσεις ἐθίξῃ θεωρεῖν (Epic. Ench, 30).*

As ações apropriadas são em geral medidas pelas relações. É teu pai? Está prescrito obedecê-lo em todas as coisas, suportá-lo quando ele te insulta, quando ele te bate. “Mas é um mau pai”. Não és posto pela Natureza em relação a um bom pai, mas em relação a um pai. “Meu irmão é injusto comigo”. Observa, portanto, teu próprio papel em relação a ele: não consideres o que ele faz, mas o que te é dado fazer, para que a tua vontade esteja de acordo com a natureza. Pois, se não quiseres, outro não te causará dano. Mas sofrerás dano quando pensares ter sofrido dano. Então, desse modo descobrirás as ações apropriadas para com o vizinho, para com o cidadão, para com o general: se te habituares a considerar as relações.

Nesse contexto, Epicteto utiliza a metáfora do dramaturgo (Deus), que atribui papéis a cada um de nós, humanos, cabendo a cada um de nós bem interpretá-los:

*Μέμνησο, ὅτι ὑποκριτῆς εἶ δράματος, οἷου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος· ἂν βραχύ, βραχέος· ἂν μακρόν, μακροῦ· ἂν πτωχὸν ὑποκρίνασθαι σε θέλῃ, ἵνα καὶ τοῦτον εὐφροῶς ὑποκρίνῃ ἂν χωλόν, ἂν ἄρχοντα, ἂν ιδιώτην. σὸν γὰρ τοῦτ' ἔστι, τὸ δοθὲν ὑποκρίνασθαι πρόσωπον καλῶς· ἐκλέξασθαι δ' αὐτὸ ἄλλου (Epic. Ench, 17).*

Lembra que és um ator na peça teatral que o Dramaturgo quis: se Ele a quiser breve, breve será; se longa, longa será; se Ele desejar que interpretes o papel de mendigo, é para que interpretes esse papel com habilidade. E, da mesma forma, se coxo, se magistrado, se homem comum. Pois isso

é teu: interpretar belamente o papel que te é dado. Mas cabe a outro escolhê-lo.

Essa metáfora do dramaturgo, segundo Festugiere (1978, p. 8), é de inspiração cínica, visto que implica uma adaptação às circunstâncias, e já aparece no predicador moral Teles, do século 3 AEC. Como lemos em Teles, que atribui tal metáfora ao cínico Bion de Borístenes<sup>66</sup>, um aluno de Crates, o cínico<sup>67</sup>:

Ἡ τύχη ὡσπερ ποιήτριά τις οὔσα παντοδαπὰ ποιεῖ πρόσωπα, ναυαγοῦ, πτωχοῦ, φυγάδος, ἐνδόξου, ἀδόξου. δεῖ οὖν τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα πᾶν ὅ τι ἂν αὕτη περιθῆ καλῶς ἀγωνίζεσθαι (Teles, 51.1-2).

A fortuna, como um dramaturgo, compõe todo tipo de personagens, o náufrago, o mendigo, o exilado, o humano honrado, o desonrado; é necessário, portanto, que o virtuoso cumpra bem seu papel, qualquer que seja o papel que lhe tenha sido atribuído.

O terceiro tópico, que é o último na ordem do aprendizado e diz respeito aos que estão progredindo, assegura os outros dois, pelo exame de todas as representações, para que possamos evitar enganos e imprudências de juízo e enfrentar a persuasividade das representações. É o tópico do assentimento ou do persuasivo, que nos ensina a estar livre do engano (*anexapatesia*)<sup>68</sup>, bem como ter cautela ou discrição quanto ao que parece provável (*eikós*) em um dado momento (*aneikaiotes*)<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Bion de Borístenes (c. 325 – c. 250 a.C.), foi um filósofo cínico grego. Depois de ser vendido com escravo e em seguida liberado, se mudou para Atenas, onde estudou em quase todas as escolas de filosofia. Foram seus diatribes em estilo cínico que o fazem lembrado. Bion satirizou a loucura das pessoas, atacou a religião e elogiou a filosofia.

<sup>67</sup> Ver DINUCCI, A.; CORDEIRO, V. A morte nos lábios: Musônio Rufo desafiando a morte contra Nero em Gyarus. *Filosofia, Vida e Morte*. Marcos Balieiro *et al.* (Org.). 1. ed. Aracaju: UFS, 2021, p. 71-79. Disponível em: [https://www.academia.edu/77606001/A\\_morte\\_nos\\_l%C3%A1bios\\_Mus%C3%B4nio\\_Rufo\\_desafiando\\_a\\_morte\\_contra\\_Nero\\_em\\_Gyarus](https://www.academia.edu/77606001/A_morte_nos_l%C3%A1bios_Mus%C3%B4nio_Rufo_desafiando_a_morte_contra_Nero_em_Gyarus). Acesso em: 05 abr. 2024.

<sup>68</sup> ἀνεξάπατησία.

<sup>69</sup> ἀνεικαιότης.

Diógenes Laércio (D.L. 7.46<sup>70</sup>) nos diz que, para os estoicos, a própria lógica é uma virtude que inclui quatro espécies: *aproptosis* (a ausência de precipitação de juízo), *aneikaiotes*; *anelenxía* (irrefutabilidade em relação à força na argumentação); *amataiotes* (fervor ou ausência de frivolidade em relação ao hábito de submeter representações à razão). Em Epic. *Diss.* 1.27.1, Epicteto se refere a *aneikaiotes*, mas não menciona as outras três virtudes, sendo essa a única referência a ela no *corpus* de Epicteto. No entanto, em outras partes, como em *Diss.* 2.8.29, ele também emprega a palavra *aproptosis* em conexão com o assentimento: “Mostrarei a força de um filósofo [...] Um desejo que nunca deixa de conseguir o que quer, uma aversão que sempre evita o que não deseja, um impulso adequado, um propósito cuidadoso e um assentimento sem precipitação no juízo (*aproptosis*)”<sup>71</sup>. Epicteto não faz uso da palavra *amataiotes*. No entanto, embora não use o termo, claramente, como vimos acima, essa é uma de suas principais preocupações: o uso correto das representações.

### Os três tópicos e a relação que mantêm entre si

O exercício prático dos três tópicos é, como Epicteto afirma repetidamente, o objetivo real de aprendê-los<sup>72</sup>, sendo completamente desimpedido<sup>73</sup>. Hadot (1997, p. 107) submete cada tópico a uma parte da filosofia estoica: o tópico do desejo à física, o tópico do impulso à ética e o tópico do assentimento à lógica. Barnes critica essa divisão, salientando que Bonhöffer já demonstrara não ser esse o caso, e argumenta que a distinção tríplice não é um sistema ou teoria. Embora possa ser uma invenção original de Epicteto, observa Barnes (1997, p. 33-4), ela não passaria de um meio de exposição conveniente.

<sup>70</sup> Αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν ἐν εἴδει περιέχουσαν ἀρετάς· τὴν τ' ἀπροπρωσίαν ἐπιστήμην τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μὴ· τὴν δ' ἀνεικαίότητα ἰσχυρὸν λόγον πρὸς τὸ εἰκός, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ· τὴν δ' ἀνελεγχίαν ἰσχὺν ἐν λόγῳ, ὥστε μὴ ἀπάγεσθαι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἀντικείμενον· τὴν δ' ἀματαιότητα ἕξιν ἀναφέρουσιν τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον.

<sup>71</sup> δεῖξω ὑμῖν νεῦρα φιλοσόφου. ποῖα νεῦρα; ὄρεξιν ἀναπότευκτον, ἔκκλισιν ἀπερίπτωτον, ὀρμὴν καθήκουσαν, πρόθεσιν ἐπιμελῆ, συγκατάθεσιν ἀπρόπτωτον. ταῦτα ὄψεσθε'.

<sup>72</sup> Ver Epic. *Diss.* 4.1.69; 4.4.15.1; 4.6.21.

<sup>73</sup> Ver Epic. *Diss.* 1.17.22.

Entretanto, pelo que vimos acima, Hadot parece ter razão: o primeiro tópico, na medida em que trata ontologicamente das coisas a partir da distinção *eph'hemin kai ouk eph'hemin* (Epict. *Ench* 1), e em que, para os estoicos, tudo é ou corpóreo ou subsiste em algo corpóreo, podemos considerar que, nesse sentido, trata efetivamente da física em um grau de generalidade máxima. Quanto ao segundo tópico, é evidente que trata da ética, versando sobre as ações convenientes e as relações do humano com o Cosmos e seus seres, consigo mesmo e com os demais humanos. No que se refere ao terceiro tópico, creio que mostramos o suficiente para confirmar sua relação com a lógica.

Além disso, podemos argumentar que, mesmo a divisão em três tópicos sendo apenas um meio de exposição, é extremamente importante compreendê-la em detalhe, não só porque envolve o vocabulário técnico empregado no ensino de Epicteto, mas também porque, através dessa distinção, diferentes remédios são listados, bem como são mencionadas as teorias estoicas que lhes correspondem. Assim, por meio do estudo e da compreensão dos três tópicos, temos acesso a uma visão panorâmica do pensamento epictetiano, o que nos permitirá também compreender em detalhe e organizadamente vários aspectos de sua filosofia.

O ensino de Epicteto na Antiguidade concentrava-se na educação de jovens para serem humanos livres, críticos e socialmente úteis<sup>74</sup>. Epicteto queria educar os jovens para serem bons cidadãos que pudessem oferecer uma contribuição real à sociedade por meio de seu caráter moral e das ações correspondentes. Sendo assim, podemos supor que esses tópicos concentrem, ordenem e coordenem os ensinamentos que Epicteto considerou essenciais para alcançar esse fim. Para ilustrar o que dissemos neste parágrafo, voltemos nossa atenção para algumas linhas de uma diatribe intitulada “O que devemos ter à mão nas dificuldades”<sup>75</sup>, na qual Epicteto é muito claro sobre os objetivos de seu sistema educacional:

“Ὅταν εἰσῆς πρὸς τινα τῶν ὑπερεχόντων, μέμνησο ὅτι καὶ ἄλλος ἄνωθεν βλέπει τὰ γινόμενα καὶ ὅτι ἐκείνω σε δεῖ μᾶλλον ἀρέσκειν ἢ τούτῳ. ἐκεῖνος οὖν σου πυνθάνεται

<sup>74</sup> Sobre este assunto, ver HADOT. *La philosophie comme éducation des adultes*. Paris: Vrin, 2019, p. 180.

<sup>75</sup> Τί δεῖ πρόχειρον ἔχειν ἐν ταῖς περιστάσεσιν.



‘φυγὴν καὶ φυλακὴν καὶ δεσμὰ καὶ θάνατον καὶ ἀδοξίαν  
 τί ἔλεγες ἐν τῇ σχολῇ;’ ‘ἐγὼ ἀδιάφορα.’ ‘νῦν οὖν τίνα αὐτὰ  
 λέγεις; μὴ τι ἐκεῖνα ἠλλάγη;” οὐ.’ ‘σὺ οὖν ἠλλάγη;’ ‘οὐ.’  
 ‘λέγε οὖν τίνα ἐστὶν ἀδιάφορα.’ <‘τὰ ἀπροαίρετα.’> ‘λέγε  
 καὶ τὰ ἐξῆς.’ ‘ἀπροαίρετα οὐδὲν πρὸς ἐμέ.’ ‘λέγε καὶ τὰ  
 ἀγαθὰ τίνα ὑμῖν ἐδόκει;’ ‘προαίρεσις οἷα δεῖ καὶ χρῆσις  
 φαντασιῶν.’ ‘τέλος δὲ τί;’ ‘τὸ σοὶ ἀκολουθεῖν.’ ‘ταῦτα  
 καὶ νῦν λέγεις;’ ‘ταῦτα καὶ νῦν λέγω.’ ἄπ[ε]ιθιλοιπὸν ἔσω  
 θαρρῶν καὶ μεμνημένος τούτων καὶ ὄψει τί ἐστὶ νέος  
 μεμελετηκῶς ἃ δεῖ ἐν ἀνθρώποις ἀμελετῆ (Epic. Diss, 1.30).

Quando fores ter com algum dos proeminentes, lembra que também outro, do alto, observa os acontecimentos, e é preciso antes agradecer a este que àquele. (2) Então, Deus indaga:

– O que dizias serem o exílio, a prisão, as correntes, a morte e a má reputação na escola?

– Eu dizia serem indiferentes.

(3) – Como os chamas agora? Eles não mudaram de posição?

– Não.

– Tu não mudaste de posição?

– Não.

– Diz-me, pois, o que são os indiferentes.

– Coisas que não são passíveis de escolha.

– E qual a consequência disso?

– Coisas que não são passíveis de escolha nada são para mim.

(4) – Diz-me o que pensavas serem os bens para nós.

– Uma capacidade de escolha de certa qualidade e o uso correto das representações.

– E qual o fim?

– Seguir-te.

(5) – Agora também dizes essas coisas?

– Agora também digo essas coisas.

Acrescentemos ainda que os tópicos não são praticados de forma isolada: a distinção *eph' hemin*, que cabe ao primeiro tópico, é essencial para a reflexão sobre as ações convenientes e as relações, que cabe ao segundo tópico. Sem a retirada do valor por si das

coisas externas, a moderação dos impulsos e sua harmonização ao comunitário se torna inviável, já que não fará sentido se deter diante de coisas que consideramos boas por si ou tolerar coisas que estimamos más por si mesmas (a não ser por medo ou impotência). Também o terceiro tópico depende da distinção *eph'hemin* do primeiro, pois, após se deter diante de uma representação áspera (*tracheia*), é preciso aplicar a distinção sobre ela para, a seguir, selecionar a virtude adequada para lidar com ela<sup>76</sup>. Já o segundo tópico está presente também nos outros dois, pois é preciso estabelecer, por exemplo, o hábito de aplicar a distinção *eph'hemin* sobre todas as representações, bem como o de se deter diante de representações intensas (ásperas) para, a seguir, aplicar a distinção *eph'hemin*<sup>77</sup>. Quanto ao terceiro tópico, e voltando à *ratio cognoscendi* expressa em *Epic. Diss.* 1.27.1, Epicteto enfatiza que este tópico é para os estudantes que progrediram e já dominaram os dois primeiros tópicos<sup>78</sup>. O terceiro tópico, afirma, “diz respeito à segurança dos outros dois, para que nem em sonhos, nem na embriaguez, nem na melancolia alguma representação não examinada possa nos surpreender.” (*Epic. Diss.* 3.2.5<sup>79</sup>). A palavra grega para “não examinado” é *anexestatos*, que é a mesma que Platão usa na *Apologia de Sócrates* (38A)<sup>80</sup>, no celebrado *dictum* que Epicteto repete duas vezes em seus escritos. Em *Diss.* 1.26.18, ele o parafraseia como “Sócrates costumava dizer que uma vida não examinada não é viver”<sup>81</sup>. Em *Diss.* 3.12.15, novamente em conexão com o terceiro tópico e o uso das representações, ele asseve que “porque, como

<sup>76</sup> Quanto a isso, ver Epict. *Ench.* 10.1.6, 18.1.2, 19.2.3, 20.1.4, 34.1.1: EPICTETO. *Encheiridion*. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 2014.; Dinucci (2018): DINUCCI, A. (org.) *Anais do V Seminário Viva Vox*. In: DINUCCI, A. Phantasia, phainomenon e dogma em Epicteto. Aracaju: Infographics, 2018. p. 43-79.

<sup>77</sup> Quanto ao hábito como exercício filosófico em Epicteto, ver LUZ, D. *O hábito como exercício filosófico em epicteto*. In: Prometheus, n. 30, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/8894>. Acesso em: 05 abr. 2024.

<sup>78</sup> *Ibd.*, 109; Epict. *Diss.* 3.2.5; 3.26.14; 4.10.13.

<sup>79</sup> Ὁ περὶ τὴν αὐτῶν τούτων ἀσφάλειαν, ἵνα μὴδ' ἐν ὕπνοις λάθῃ τις ἀνεξέταστος παρελθοῦσα φαντασία μὴδ' ἐν οἴνωσει μὴδὲ μελαγχολῶντος.

<sup>80</sup> ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων.

<sup>81</sup> ὁ δὲ Σωκράτης ἔλεγεν ἀνεξέταστον βίον μὴ ζῆν.

Sócrates disse, não devemos viver uma vida não examinada, por isso não devemos aceitar uma representação não examinada”<sup>82</sup>. Assim, o terceiro tópico supõe o uso do primeiro e do segundo e garante a segurança deles, protegendo a alma quanto às representações ásperas que poderiam ameaçar as boas disposições anímicas.

Por fim, os três tópicos correspondem a três vieses distintos, mas interrelacionados, pelos quais os humanos podem lidar com suas *phantasiai*, coincidindo com o exercício daqueles atos da alma desimpedidos e desembaraçados (o impulso, o assentimento, o juízo e o desejo), todos se referindo ao bom uso das representações, o que, como vimos acima, constitui o bem próprio do ser humano. Assim, um estudo detalhado e sistemático do pensamento epictetiano não pode ser efetivado sem uma investigação detalhada sobre cada um dos tópicos e de tudo o que se relaciona a eles.

## Referências

ANNAS, J. *Hellenistic Philosophy of Mind*. University of California Press: Berkeley, 1994.

ATENEU. *Deipnosophistes*, vol. 1. Tradução de S. Douglas Olson. Harvard: Loeb Classical Library, 2007.

BARNES, J. *Logic and the Imperial Stoa*. Leiden: Brill, 1997.

BOBZIEN, S. *Determinism and freedom in Stoic philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

BRITO, R.; DINUCCI, A. Diatribes 19 e 20 de Musônio Rufo: sobre vestuário, habitação e utensílios domésticos. *Revista Archai*, [S. l.] n. 16, 2016a, p. 333 -347. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8648>. Acesso em: 05 abr. 2024.

BRITO, R.; DINUCCI, A. Ário Dídimo, Epítome de Ética estoica, 2.7.5A-2.7.5B. *Trans/Form/Ação*, v. 39, n. 2, 2016. p. 255 -274. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/6026/11050>. Acesso em: 05 abr. 2024.

---

<sup>82</sup> ὡς γὰρ ὁ Σωκράτης ἔλεγεν ἀνεξέταστον βίον μὴ ζῆν, οὕτως ἀνεξέταστον φαντασίαν μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλὰ λέγειν ἔκδεξαι, ἄφες ἴδω, τίς εἶ και πόθεν ἔρχη...

CÍCERO. *Discussões tuscianas*. Trad. Bruno Fregni Basseto. São Paulo: Scielo/UFU, 2014.

DELEUZE, J. *A lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

DINUCCI, A. Fragmentos menores de Caio Musônio Rufo; Gaius Musonius Rufus *Fragmenta Minora*. *Trans/Form/Ação*, [S. l.], v. 35, n. 3, 2012, p. 267-284. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/2630>. Acesso em: 05 abr. 2024.

DINUCCI, A. A relação entre virtudes e vícios e paixões boas e más no estoicismo. *Prometheus*, n. 30, 2019. DOI: <https://doi.org/10.52052/issn.2176-5960.pro.v11i30.11704>. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/11704/13035>. Acesso em: 05 abr. 2024.

DINUCCI, A.; RUDOLPH, K. O bem humano em Epicteto. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 77(1), 2021. Disponível em: <https://kar.kent.ac.uk/95360/3/O%20Bem%20Humano%20em%20Epicteto.pdf>. Acesso em: 05 abr. 2024.

DIOGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers, vol. I, II*. Tradução de R. D. Hicks. Harvard: Loeb Classical Library, 1925.

DOBBIN, R. Prohairesis in Epictetus. *Ancient Philosophy*, n. 11, 1991. p. 111-35.

EPICTETO. *Epictetus: Discourses book I*. Tradução Dobbin. Oxford: Clarendon, 2008.

EPICTETO. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição Bilingue. Tradução Aldo Dinucci, Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.

EPICTETO. *Testemunhos e Fragmentos*. Tradução Aldo Dinucci, Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2008.

FESTUGIERE. *Teles Et Musonius: Predications*. Paris: Vrin, 1978.

GONZALEZ, P. P. F. *Diatribes de Télès* : introduction, texte revu et commentaire des fragments, avec en appendice une traduction espagnole. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1998.

GOURINAT, J.-B. La prohairesis chez Épictète: decision, volonté, ou personne morale? *Philosophie antique*, n. 5, 2005, p. 93-133. Disponível em: [https://www.academia.edu/68084682/La\\_prohairesis\\_](https://www.academia.edu/68084682/La_prohairesis_)

chez\_%C3%89pict%C3%A8te\_d%C3%A9cision\_volont%C3%A9\_ou\_personne\_morale\_. Acesso em: 05 abr. 2024.

GOURINAT, J.-B. Adsenso in nostra potestate. In: Destrée, P.; Salles, R.; Zingano, M. (eds.), *What's up to us, studies on agency and responsibility in Ancient philosophy*. Sankt Augustin: Academia, 2014. p. 141-50.

HADOT, P. *La citadelle intérieure*. Paris: Fayard, 1997.

HARTMANN. Arrian und Epiktet. *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 15, 1905, p. 248-75.

LONG, A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. New York: Clarendon, 2002.

LONG, G. *The discourses of Epictetus*. Londres: George Bell, 1890.

MARCIAL. *Epigrams*. Tradução de David Roy Shackleton Bailey. Harvard: Loeb Classical Library, 1993. 5v.

MARCO AURÉLIO. *Meditations*. Tradução de C. R. Haines. Harvard: Loeb Classical Library, 1999.

LONG, A; SEDLEY, D [LS]. *Hellenistic Philosophers, vol. I e II*. Cambridge: Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

SÊNECA. *Epistles 1-66*. Tradução Richard Mott Gummere. Harvard: Loeb Classical Library, 2001.

SÊNECA. *Epistles 66-92*. Tradução Richard Mott Gummere. Harvard: Loeb Classical Library, 2001.

SEXTO EMPÍRICO. *Against the Logicians*. Tradução Robert Greg Bury. Harvard: Loeb Classical Library, 1935.

SEXTO EMPÍRICO. *Against the Professors*. Tradução Robert Greg Bury. Harvard: Loeb Classical Library, 1949.

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism*. Tradução Robert Greg Bury. Harvard: Loeb Classical Library, 1933.

SHIELDS, C. The truth evaluability of stoic *phantasiai*: Adversus Mathematicos VII. *Journal of the History of Philosophy*, 31, n. 3, 1993, p. 242-46. Disponível em: <https://www.cjishields.com/the-truth-evaluability-of.pdf>. Acesso em: 05 abr. 2024.

VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta volume 1: Zeno or Zenonis Discipuli*. Berlim: De Gruyter, 2005.

VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta volume 3: Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi*. Berlim: De Gruyter, 2005.