

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DANILO ULHANO PATUTTI

A educação da atenção no ensinamento de Epicteto de Hierópolis

São Paulo
2022

DANILO ULHANO PATUTTI

A educação da atenção no ensinamento de Epicteto de Hierópolis

Versão original

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de Concentração: Cultura, Filosofia e História da Educação

Orientador: Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio

São Paulo

202

Nome: PATUTTI, Danilo Ulhano

Título: A educação da atenção no ensinamento de Epicteto de Hierápolis

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Educação.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Profa. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Ficha elaborada pelo Sistema de Geração Automática a partir de dados fornecidos pelo(a) autor(a)Bibliotecária da FE/USP: Nicolly Soares Leite - CRB-8/

Ue Ulhano Patutti, Danilo
 A educação da atenção no ensinamento de Epicteto de Hierápolis / Danilo Ulhano Patutti; orientador Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio . -- São Paulo, 2022. p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação Cultura, Filosofia e História da Educação) -- Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2022

1. Atenção. 2. Epicteto. 3. Estoicismos. 4. Educação da atenção. 5. Filosofia Grega. I. Sidnei Pagotto-Euzebio , Marcos , orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Ao Trabalho.

Aos que possibilitaram que o Trabalho sobre si chegasse a mim.

À Zeus e à Afrodite.

Às minhas famílias de sangue e de espírito.

À Epicteto de Hierápolis, pela lembrança de que a busca pelas honrarias e pelas riquezas nada são diante da morte.

Ao Prof. Dr. Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio, pelo acolhimento, pela oportunidade de realização do curso de mestrado, pelos anos de orientação, por proporcionar uma formação acadêmica como pesquisador e como docente, sem jamais perder de vista a formação humana.

Ao Prof. Dr. Aldo Dinucci, pelo acolhimento, pela consideração, pelas oportunidades materiais e espirituais, pelos anos de orientação, pelos ensinamentos filosóficos e pela amizade.

À Profa. Dra. Kelli Rudolph, pelo acolhimento, pelo reconhecimento, pelo apoio acadêmico e financeiro.

Ao Dr. Antonio Carlos Tarquínio, pelos incentivos e pelas observações na minha qualificação.

Aos queridíssimos Edson e Bruno, fundamentais nas minhas jornadas acadêmica e docente.

Ao Paideuma – Grupo de Estudos Clássicos da FEUSP.

Ao GT Epicteto e Pórtico de Epicteto.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), pelo apoio financeiro concedido durante dois anos sob o Código de Financiamento 001.

ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη,
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος·
ὡς ἔψομαί γ' ἄοκνος· ἦν δέ γε μὴ θέλω,
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἤττον ἔψομαι.
*Conduz-me, Zeus, e tu também, Destino,
Para o posto ao qual um dia fui designado,
Que, diligente, eu vos seguirei – e se, mau me
tornando, não o quiser, ainda assim vos seguirei.*

Epicteto, *Enquirídio* §53

ἀπαιδεύτου ἔργον τὸ ἄλλοις ἐγκαλεῖν, ἐφ' οἷς αὐτὸς
πράσσει κακῶς· ἠργμένου παιδεύεσθαι τὸ ἑαυτῶ:
πεπαιδευμένου τὸ μήτε ἄλλω μήτε ἑαυτῶ.
*É ação de quem não se educou acusar os outros pelas
coisas que ele próprio faz erroneamente. De quem
começou a se educar, acusar a si próprio. De quem
já se educou, não acusar os outros nem a si próprio.*

Epicteto, *Enquirídio* §5

μόνους τοὺς παιδευθέντας ἐλευθέρους εἶναι.
Somente os educados são livres.

Epicteto, *fragmento 141*

οὐδεὶς ἐλεύθερος ἑαυτοῦ μὴ κρατῶν.
Ninguém é livre não governando a si mesmo.

Epicteto, *fragmento 35*

RESUMO

PATUTTI, D. U. **A educação da atenção no ensinamento de Epicteto de Hierápolis**. 2022. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

O presente trabalho investiga a educação (*paideía*) da atenção no ensinamento de Epicteto de Hierápolis. A principal característica formativa de seu ensinamento é a educação da vontade, por meio do treinamento dos três tópicos da capacidade de escolha (*proairesis*), segundo o Teorema Ontológico. Entretanto, parece haver outra característica importante: o desenvolvimento da atenção. Embora a palavra *prosokhē* seja rara nas *Diatribes* e no *Enquirídio* de Epicteto, o seu significado parece estar presente nas passagens nas quais Epicteto incita os seus alunos a prepararem-se para o enfrentamento das representações (*phantasiai*). Nesses casos, ele discorre sobre ter à mão (*prókheiron*) os princípios filosóficos e a regra de vida, para não se assentir às representações sem antes examiná-las, isto é, sobre a prontidão (*prokheirótes*) necessária para julgá-las conforme a verdade. No capítulo *Sobre a atenção* (*Peri prosokhēs*), Epicteto afirma explicitamente que o pior dos hábitos é o de *não prestar atenção* e, em seguida, o de *diferir a atenção*. Segundo ele, se não se relaxa a atenção é possível tender constantemente ao não cometimento de erros, logo, infere-se que as expressões utilizadas para indicar prontidão, como “ter à mão” e “lembra-te!” (*mémneso*), pressupõem uma atitude de atenção. O treinamento e o cultivo da atenção são tão importantes quanto os da *proairesis*, pois a atividade desta não pode ser realizada distraidamente, sob o risco de não se utilizar a razão para operá-la. Assim, a atenção parece ser condição necessária para o bom uso das representações e para o aprendizado da arte do viver. Investigar-se-á o que é a atenção, pois parece haver no ensinamento de Epicteto uma educação e um cultivo da atenção tão fundamentais quanto o aprendizado do uso da capacidade de escolha segundo a Natureza.

Palavras-chave: Atenção, Epicteto, Estoicismo, Educação da atenção, Filosofia Grega.

ABSTRACT

PATUTTI, D. U. **The education of attention in the teaching of Epictetus of Hierapolis.** 2022. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022).

The present work investigates the education (*paideia*) of attention in the teaching of Epictetus of Hierapolis. The main formative characteristic of his teaching is the education of the will, through the training of the three topics of the ability to choose (*proairesis*), according to the Ontological Theorem. However, there seems to be another important feature: the development of attention. Although the word *prosokhé* is rare in Epictetus' *Diatribes* and *Enchiridion*, its meaning seems to be present in the passages in which Epictetus urges his students to prepare themselves to face representations (*phantasiai*). In these cases, he talks about having at hand (*prokheirón*) the philosophical principles and the rule of life, so as not to assent to representations without first examining them, that is, about the readiness (*prokheirótes*) necessary to judge them according to the truth. In the chapter *On Attention (Peri prosokhês)*, Epictetus explicitly states that the worst habit is not paying attention and then deferring attention. According to him, if attention is not relaxed, it is possible to constantly tend to not make mistakes, so it is inferred that the expressions used to indicate readiness, such as “have it at hand” and “remember!” (*mémneso*), presuppose an attitude of attention. The training and cultivation of attention are as important as those of *proairesis*, as the activity of the latter cannot be performed absently, at the risk of not using reason to operate it. Thus, attention seems to be a necessary condition for the good use of representations and for learning the art of living. We will investigate what attention is, as there seems to be in Epictetus' teaching an education and a cultivation of attention as fundamental as learning to use the ability to choose according to Nature.

Keywords: Attention, Epictetus, Stoicism, Education of attention, Greek Philosophy.

SUMÁRIO

1. Introdução	10
2. Educação filosófica	12
2.1. <i>Philosophía é paideía</i>	12
2.2. A excelência é <i>ensinável</i>	20
2.3. Os <i>theorémata/theorema</i>	23
2.4. O Teorema Ontológico e os três <i>tópoi</i> : desejo, impulso e assentimento....	26
2.4.1. O Teorema Ontológico.....	26
2.4.2. O <i>tópos</i> do desejo.....	31
2.4.3. O <i>tópos</i> do impulso.....	33
2.4.4. O <i>tópos</i> do assentimento.....	41
3. Doutrina do <i>pneûma</i>	47
3.1. Constituição pneumática e tensiva do <i>kósmos</i>	47
3.2. Constituição e função do <i>hegemonikón</i>	53
3.3. A capacidade tensiva da <i>psykhé</i>	58
4. Educação da atenção	63
4.1. Atenção: <i>προσοχή (prosokhḗ)</i>	63
4.2. Os cinco usos de <i>prosokhḗ</i>	63
4.2.1. Comentário às passagens 1.20.9, 10.....	63
4.2.2. Comentário à passagem 3.16.15.2.....	68
4.2.3. Comentário à passagem 3.22.105.2.....	72
4.2.4. Comentário à passagem 33.6.....	74
4.3. Comentário à diatribe 4.12: <i>Sobre a atenção (Perì prosokhḗs)</i>	74
5. Considerações finais	88
6. Texto e tradução: diatribe 4.12 <i>Sobre a atenção</i>	90
7. Referências bibliográficas	93
7.1. Bibliografia primária.....	93
7.2. Bibliografia secundária.....	95
7.3. Dicionários.....	99

1. Introdução

Epicteto de Hierápolis foi um filósofo estoico¹ grego que viveu no período da Roma Imperial. Estima-se que viveu entre os anos 55 e 135 da Era Comum. Provavelmente, nascido escravo na cidade grega de Hierápolis, hoje localizada na Turquia, foi propriedade do famoso liberto Epafrodito secretário imperial dos césaes Nero e Domiciano². Epicteto foi aluno de um dos mais influentes filósofos habitantes da cidade de Roma desse período: Caio Musônio Rufo (Gaius Musonius Rufus), que teria vivido, aproximadamente, entre os anos 30 e 100 da Era Comum. O ensino de Epicteto herdou de Musônio a ênfase sobre a parte ética da filosofia e, principalmente, sobre a necessidade do exercício (*áskēsis*)³ da *psykhé*⁴ em direção à excelência (*areté*)⁵ e à famosa distinção entre o que é nosso encargo (*eph' hemîn*)⁶ e o que não é nosso encargo (*tà ouk eph' hemîn*)⁷. Assim como Musônio, Epicteto ensina uma filosofia para o bem viver⁸ e para o cuidado com a própria *psykhé*⁹. Entretanto, as suas próprias ênfases educacionais, a partir do ensinamento de seu mestre romano engendraram novos

¹ Estoicismo é uma tradição filosófica fundada por Zenão de Cítio na cidade de Atenas no século III AEC. Cleantes aluno de Zenão e herdeiro da direção da escola, assim como Crisipo, aluno de Cleantes, são os principais estoicos desse período. Crisipo é considerado o segundo fundador da escola estoica por sua enorme contribuição à tradição. Segundo Diógenes Laércio, teria escrito mais de setecentos livros dos quais nos restaram somente fragmentos. Cf. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent philosophers, Volume II*. Book VII. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

² Cf. Epicteto de Hierápolis, *As Diatribes de Epicteto*, Livro I. Tradução do grego, introdução e comentário. Trad. Dinucci, A. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

³ Ἀσκησις. Seguimos as normas de transliteração estabelecidas por Ana Lia A.A. Prado, com uma alteração: utilizamos a linha subscrita (o) no lugar da linha sobrescrita (o) para indicar as vogais longas. Cf. Ana Lia A.A. Prado, *Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo*. In *Classica*, São Paulo. v. 19, n. 2, p. 298-299, 2006.

⁴ Ψυχή.

⁵ Ἀρετή.

⁶ Ἐφ' ἡμῶν.

⁷ Τὰ οὐκ ἔφ' ἡμῶν. Epicteto de Hierápolis, *O Manual de Epicteto*, 1.1. Aracaju: UFS, 2017. Embora essa distinção seja característica do ensinamento de Epicteto devido à enorme ênfase que ganha em seu pensamento, ela pertence à Musônio, como atesta o próprio Epicteto (fragmento 04). Sobre o ensinamento de Musônio e as suas influências na filosofia de Epicteto: Cf. Musônio Rufo, *That One Should Disdain Hardships: The Teaching of a Roman Stoic*. p. 7, p. 22. Trad. Lutz, C.E. Londres: Yale University Press, 2020. Cf. Id., *Disertaciones, Fragmentos Menores*. p. 87. Trad. García, P. Madrid: Gredos, 1985. Cf. Id., *Diatribes 5 e 6 de Musônio Rufo: Sobre a relação entre teoria, hábito e exercício*. Trad. Dinucci, A. In *Anais de Filosofia Clássica*, v. 7, n. 14, p. 87-97, 2013. Cf. Id., *Fragmentos Menores de Caio Musônio Rufo*. Trad. Dinucci, A. In *Trans-Form-Ação*, Marília. v. 35, n. 3, p. 267-284, Set./Dez., 2012.

⁸ Cf. Fontoura, F. C. *A Ética do Bem Viver em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

⁹ Cf. Epicteto de Hierápolis, *As Diatribes de Epicteto*, 2.12.22: τῆς ψυχῆς ἐπιμελία. Cf. Da Luz, D. *Páthos: Distúrbio passional e terapia em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

desdobramentos, em especial, acerca da capacidade de escolha (*proairesis*)¹⁰ e do exercício filosófico¹¹.

Epicteto não escreveu sobre a sua filosofia, e a única fonte de seus pensamentos é o trabalho de transcrição de suas aulas realizado por seu aluno, Lúcio Flávio Arriano Xenofonte de Nicomédia¹², na obra que ficou conhecida como *As Diatribes de Epicteto*. Atribui-se tamanha fidedignidade às transcrições que os textos redigidos por Arriano são referidos a Epicteto quanto à sua originalidade e valor filosófico¹³. Por outro lado, o *Enquirídio*¹⁴ de Epicteto é, efetivamente, obra composta por Arriano, na qual sintetiza a filosofia de Epicteto compilando excertos extraídos das *Diatribes de Epicteto* de modo mais ou menos sistemático, para facilmente ter à mão (*prókheiron*)¹⁵ os princípios práticos da filosofia¹⁶.

Quanto aos textos gregos das *Diatribes* e dos *Fragments* utilizamos a edição estabelecida por Heinrich Schenkl¹⁷, e a edição do texto grego do *Enquirídio* estabelecida por Gerard Boter¹⁸. Quanto às traduções integrais das *Diatribes* utilizamos principalmente as de Robin Hard¹⁹, de George Long²⁰ e a de Émile Bréhier²¹, enquanto para o Livro I, a tradução de Aldo Dinucci²². Para o *Enquirídio* utilizamos principalmente as traduções de Aldo Dinucci²³,

¹⁰ Προαίρεσις. Cf. Rodrigues, A. C. O. *Prohairesis e Prónoia no Estoicismo de Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. Cf. Costa, C. *La paideia della volontà: una lettura della dottrina filosofica di Epitteto*. Roma: Anicia, 2008. Sobre o complexo tema da morte e do suicídio no estoicismo de Epicteto: Cf. Oliveira, F. L. *A tanatologia em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

¹¹ Epicteto é considerado um estoico ortodoxo fiel aos dogmas fundamentais do Estoicismo antigo de Zenão de Cítio, Cleantes e Crisipo. Cf. Hadot, P. *Manuel d'Épictète*, introduction, traduction et notes, p. 7-35. Paris: Librairie Générale Française, 2000. Cf. Id., *Préface in Étude sur Épictète* de Colardeau, T., p. XI-XV. Paris: Encre Marine, 2004. Cf. Id., *La Citadelle Intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, p. 143-144. Paris: Fayard, 1997. Cf. Dinucci, A.; Rodrigues, A.C.O. *Introdução* in Epicteto de Hierápolis, *O Manual de Epicteto*, op. cit. Cf. Epicteto de Hierápolis, *As Diatribes de Epicteto*, 4.8.12; 1.12.5; 1.20.15. A norma da vida é seguir (*akólouthon*) a natureza: 1.26.1.

¹² Lucius Flavius Arrianus Xenophon. Acredita-se que Arriano utilizou a taquigrafia para registrar as conversações de Epicteto. Trata-se do mesmo Arriano autor de *As Anabasis de Alexandre O Grande*. Cf. Stadter P. *Arrian of Nicomedia*. Carolina do Norte: University of North Carolina Press, 1980.

¹³ Cf. *Introdução* in *As Diatribes de Epicteto*. Livro I. Tradução do grego, introdução e comentário. Trad. Dinucci, A. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020. Cf. *Introduction in The Discourses as Reported by Arrian*. Books I-II. Massachusetts: Harvard University Press, 1998.

¹⁴ Ἐγκυρίδιον: à mão, adaga, manual, ferramenta manual. Cf. Liddell, H.; Scott, R.; Jones, H. *Greek-English Lexicon*, p.475. Oxford: Clarendon, 1996. Cf. *Introdução* in Epicteto de Hierápolis, *O Manual de Epicteto*, op. cit.

¹⁵ Πρόχειρον.

¹⁶ Cf. Epicteto de Hierápolis, *O Manual de Epicteto*, op. cit.

¹⁷ Id., *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Editio Maior*. Leipzig: B. G. Teubner, 1916.

¹⁸ Id., *The Encheiridion of Epictetus and Its Three Christian Adaptations: Transmission and Critical Editions*. Leiden: Brill, 1999.

¹⁹ Id., *The Discourses, The Handbook and Fragments*. Londres: Everyman, 1995.

²⁰ Id. *The Discourses of Epictetus with The Encheiridion and Fragments*. Londres: George Bell and Sons, 1877.

²¹ Id., *Entretiens et Manuel*. In *Les Stoïciens II*. Paris: Gallimard, 1962.

²² Id., *As Diatribes de Epicteto*. Livro I. Tradução do grego, introdução e comentário. op. cit.

²³ Id., *O Manual de Epicteto*, op. cit.

de Jean-Baptiste Gourinat²⁴ e a de Pierre Hadot²⁵. Além deste material primário outras edições também foram utilizadas, para eventuais comparações²⁶.

2. Educação filosófica

2.1. *Philosophía é paidéia*

Acreditamos poder afirmar que, de modo geral, os conceitos de *philosophía*²⁷ e de *paidéia*²⁸ são idênticos no pensamento de Epicteto²⁹, dado que o propósito da *philosophía* é ensinar³⁰ a viver uma vida humana feliz e excelente³¹, por meio da formação do caráter (*prósopon*)³² e pelo cuidado (*epiméleia/eulábeia*)³³ que desenvolve as capacidades humanas de

²⁴ Id., *Premières leçons sur le Manuel d'Épictète*. Avec le text d'Épictète. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

²⁵ Id., *Manuel d'Épictète*, introduction, traduction et notes. Paris: Librairie Générale Française, 2000.

²⁶ Id. *Disertaciones por Arriano*, traducción, introducción y notas. Trad. García, P. Gredos: Madrid, 1993. Id. *Les Entretiens d'Épictète recuills par Arrien*. Trad. Courdaveaux, V. Paris: Librairie Académique, 1862. Id. *The Moral Discourses of Epictetus*. Trad. Carter, E. Londres: Everyman's Library, 1910. Id. *Le Diatribe e i Frammenti*. Trad. Laurenti, R.. Roma: Laterza, 1960.

Id., *The Discourses as Reported by Arrian Books I-II*. Massachusetts: Harvard University Press, 1998. Id. *The Discourses, Books III-IV, Fragments, Encheiridion*. Massachusetts: Harvard University Press, 1928.

Id. *Epitteto Tutte le opere*. Diatribe, Manuale, Frammenti, Gnomologio con in appendice le versioni del Manuale di Angelo Poliziano e Giacomo Leopardi. Testo greco a fronte. Trad. Reale, G.; Cassanmagnago, C. Roma: Bompiani, 2009.

Id. *Epiktet Handbüchlein der Moral*. Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam, 2012.

Id. *Manual y Fragmentos*. Trad. García, P. Madrid: Gredos, 1985.

²⁷ Φιλοσοφία.

²⁸ Παιδεία. Cf. παιδεία (educação, instrução): *Diatribes*: 1.2.6.1; 2.17.27.2; 2.20.26.6; 3.21.15.2; 4.12.17.1. *Fragmentos*: 61.4. ἀπαιδευτος (não educado, não instruído): *Diatribes*: 1.8.8.1; 1.8.8.2; 1.19.1.2; 1.29.54.2; 2.2.13.2; 3.19.6.4; 3.26.28.3; 4.4.32.4. *Enquirídio*: 5.1.7. παιδευτής (educador, instrutor, professor): *Diatribes*: 1.9.12.2; 1.9.19.2; 2.19.29.1; 3.22.17.1; 3.24.99.4. παιδευτός (educado): *Diatribes*: 1.9.18.1. ἀπαιδευσία (falta de educação, estupidez): *Diatribes*: 1.11.15.1. παιδεύω (educar, cultivar): *Diatribes*: 1.12.8.1; 1.12.15.3; 1.12.17.2; 1.22.9.1; 1.27.2.2; 1.29.34.1; 1.29.44.2; 1.29.54.2; 1.29.54.5; 2.1.22.1; 2.1.22.3; 2.1.25.3; 2.1.25.5; 2.2.13.2; 2.17.27.1; 2.19.29.1; 2.21.10.1; 3.7.19.5; 3.7.20.3; 4.5.7.3. *Enquirídio*: 5.1.7. *Fragmentos*: 5.6; 34.3; 63.8. *παιδευσις* (processo educativo): *Diatribes*: 1.17.12.2. Cf. *Epitteto maestro: filosofo di una órthή παιδεία* in Costa, C. *La paideia della volontà: una lettura della dottrina filosofia di Epitteto*. p. 99. Roma: Anicia, 2008.

²⁹ Agradeço a Tarquínio por compartilhar as suas observações sobre este tema.

³⁰ Cf. μανθάνω (aprender): *Diatribes*: 1.2.6.2; 1.4.24.1; 1.4.27.2; 1.7.6.1; 1.7.10.2; 1.26.5.7; 1.29.26.1; 1.29.36.1; 1.29.55.1; 1.29.56.1; 2.9.13.2; 2.13.4.3; 2.14.10.4; 2.14.11.1; 2.16.8.1; 2.17.3.4; 2.17.4.2; 2.20.4.5; 2.25.3.3; 3.23.18.5; 3.24.22.2; 3.24.81.1; 3.26.7.5; 3.26.23.6; 4.4.4.3; 4.4.14.4; 4.4.30.5; 4.4.46.2; 4.5.10.1; 4.6.8.2; 4.6.15.3; 4.7.6.3; 4.9.15.1. *Fragmentos*: 1.5; 7.1. καταμανθάνω (inspecionar, aprender): *Diatribes*: 1.17.9.1; 2.1.17.2; 2.1.19.2; 2.23.34.4; 3.9.13.1; 3.22.39.2; 3.22.51.3; 4.1.58.2. *Enquirídio*: 26.1.1; 29.5.3; 29.6.1; 49.1.4. απομανθάνω (desaprender): *Diatribes*: 2.17.27.3.

³¹ The goal of philosophy is to produce not career philosophers but 'excellent persons': "A meta da filosofia não é produzir filósofos de carreira, mas 'pessoas excelentes'" (tradução nossa), in A.A. Long, *Epictetus, a stoic and Socratic guide to life*. p. 111. Oxford: Oxford University Press, 2013. Tradução nossa. Cf. Epicteto de Hierápolis, *As Diatribes de Epicteto*, 1.8.6; 1.12.8-17.

³² Πρόσωπον. Cf. Epicteto de Hierápolis, *As Diatribes de Epicteto*, 1.2: "Como manter o caráter próprio em todas as circunstâncias". De agora em diante, Epicteto será citado apenas como "Epicteto, *As Diatribes*" ou *Enquirídio*".

³³ Ἐπιμέλεια/Εὐλάβεια.

razão (*lógos*)³⁴ e de escolha (*proáiresis*)³⁵. Epicteto afirma que a *philosophía* é uma arte da vida (*bíon tékhnes*)³⁶, que tem a vida de cada um como matéria prima de cuidado, de estudo e de aperfeiçoamento³⁷, mas a vida de cada um enquanto *psykhé*, caráter (*prósopon*) ou vida interior, e não vida social ou exterior³⁸. De um lado, a *philosophía* não promete melhorias nem segurança das coisas exteriores ao caráter, mas, de outro, promete a formação de um caráter forte (*iskhýs*)³⁹ e saudável (*hygiés*)⁴⁰ para bem conduzir a si mesmo com serenidade (*eúroia*)⁴¹, tanto em benefício próprio quanto da sociedade, diante de quaisquer que sejam as contingências exteriores⁴². Assim, *philosophía* e *paideia* indicam a mesma atividade: o ensino do cuidado de si que forma o caráter excelente e favorece o bem viver⁴³.

Epicteto está inserido na tradição socrática do *eudaimonismo* e acredita que todos os seres humanos desejam a felicidade (*eudaimonía*)⁴⁴ e a verdade (*alétheia*)⁴⁵, sendo naturalmente impulsionados para o bem (*agathón*)⁴⁶, para a harmonia (*sýmphonos*)⁴⁷ e para a excelência (*areté*)⁴⁸ ou perfeição moral⁴⁹. Epicteto, conforme a ortodoxia estoica, acredita que a natureza humana possui uma tendência, ou impulso (*hormé*)⁵⁰ natural em direção à excelência⁵¹, e que os seres humanos são naturalmente dotados da equipagem (*paraskeuē*)⁵² necessária para a realização dessa natureza, a saber: da razão (*lógos*) ou “capacidade racional” (*hē dýnamis hē logikē*)⁵³, o poder de compreensão do uso que fazemos das representações (*tēn*

³⁴ Λόγος. Cf. *Ib.*, 2.8.1-5.

³⁵ Cf. “τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια” (cuidado da *psykhé*): *As Diatribes*, 2.12.22.2. Cf. Hijmans, Jr. B.L., *ἈΣΚΗΣΙΣ: Notes on Epictetu’s Educational System*, p. 23, 68, 77. Assen: VanGorcum, 1959. Cf. Colardeau, T. *Étude sur Épictète*. p. 48. Paris: Encre Marine, 2004.

³⁶ Βίον τέχνης.

³⁷ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.11.39.

³⁸ Cf. *Ib.*, 1.15.2: “O que a filosofia promete?”.

³⁹ Ἴσχυς.

⁴⁰ Ὑγιής.

⁴¹ Εύροια.

⁴² Cf. τὴν ὑγίεν τῆς ψυχῆς (a saúde da *psykhé*), ἢ τῆς ψυχῆς ἰσχύς (a força da *psykhé*) in Ário Dídimos, *Epitome of Stoic Ethics*. English & Greek, §5b4, 1-14, p. 16-18. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999. Mais adiante veremos como esses conceitos estoicos se encaixam na filosofia de Epicteto. Cf. Fontoura, F. C. *A ética do bem viver em Epicteto*. Porto Alegre: Fi, 2017. Cf. Long, A.A., *Epictetus...*, op. cit., p. 120.

⁴³ Cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 21, 227-228.

⁴⁴ Εὐδαιμονία. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.26.1-4; 4.1.46.

⁴⁵ Ἀλήθεια. Cf. *Ib.* 1.28.1-5. A.A. Long denomina “racionalismo otimista” (*optimistic rationalism*) a crença de Epicteto de que todos os humanos desejam a verdade. Cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 99-100.

⁴⁶ Ἀγαθόν.

⁴⁷ Σύμφωνος.

⁴⁸ Ou “virtude” (virtue). Cf. *Ib.* p. 80-81, 99-100.

⁴⁹ Cf. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, §85-88.

⁵⁰ Ὀρμή.

⁵¹ Trata-se da ortodoxa doutrina estoica da *oikeiosis* seguida por Epicteto. Mais adiante iremos abordá-la na sua relação com a disciplina da ação. Cf. Dinucci, A. Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto, in *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento*, p. 75-88. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

⁵² Παρασκευή.

⁵³ ἡ δύναμις ἡ λογική. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.1.4; 3.1.25-26; 4.6.34.

dýnamin tèn khrestikèn tôn phantasiôn)⁵⁴; e a “capacidade de escolha” (*proairesis*), o poder de fazer uso das representações⁵⁵.

Apesar de o ser humano nascer com um impulso natural para o bem, para a verdade, para a excelência e para a felicidade, ele não os atinge automaticamente, ou naturalmente, e precisa se submeter a um processo formativo, para aprender a fazer uso racional das representações⁵⁶. Segundo a *paideia* ou *philosophía* de Epicteto, esses impulsos naturais podem ser orientados em direção aos seus fins por meio do aprendizado de como aplicar as pré-noções (*prólepsis*)⁵⁷ às realidades particulares (*epì mérous ousíais*)⁵⁸. Pré-noções ou conceitos inatos (*émphýton énnioian*)⁵⁹ são preconcepções naturais de universais morais (bem, mal, justiça, saúde) constituintes de um senso moral naturalmente presente em todos os seres humanos, como a definição geral, por exemplo, de que o bem é vantajoso e o mal é desvantajoso⁶⁰. O conflito entre os seres humanos se origina na aplicação desses universais às realidades particulares quando possuem diferentes opiniões e representações sobre uma mesma coisa. Para uns a riqueza e o *status* são bens verdadeiros dignos de serem almeçados, para outros – os estoicos, por exemplo, – as excelências morais são os únicos bens verdadeiros dignos dos seres humanos. Com efeito, ambas as opiniões não podem ser simultaneamente verdadeiras porque implicam em modos de vida contraditórios.

As pessoas acrescentam as suas próprias opiniões quando aplicam as pré-noções às realidades particulares⁶¹. Nesse sentido, para Epicteto a *philosophía* tem início com a constatação das opiniões conflitantes sobre uma mesma realidade particular e com a consciência (*synaísthesis*)⁶² da própria fraqueza (*astheneia*)⁶³ e incapacidade (*adynamía*)⁶⁴ de aplicar com

⁵⁴ Τὴν δύναμιν τὴν χρηστικὴν τῶν φαντασιῶν. Cf. Ib. 2.23.40.

⁵⁵ Cf. Ib., 1.1: περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν καὶ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν: Das coisas sobre nós e das coisas não sobre nós. Sobre a tradução de ἐφ’ ἡμῖν por “sobre nós” cf. Rodrigues, A.C.O. *Filosofia do desapego: a áskesis de desapropriação epictetiana à luz da Kátharsis do Fédon de Platão*, p. 24-33. Porto Alegre: Fi, 2017.

⁵⁶ Cf. Epicteto de Hierápolis, *As Diatribes de Epicteto*, 3.23.83: ἐγὼ πρὸς τὰ ἀγαθὰ τὰ ἐμαυτοῦ πέφυκα, πρὸς κακὰ οὐ πέφυκα: “sou nascido para aquilo que são bens para mim mesmo, não [sou] nascido para os males” (tradução nossa).

⁵⁷ Πρόληψις.

⁵⁸ Ἐπὶ μέρους οὐσίαις. Epicteto, *As Diatribes*, 1.2.6; 1.22.9; 4.1.41-43: ἐπὶ μέρους οὐσίαις: “realidades particulares” in Dinucci, A.; Rudolph, K. *Epictetus and the Ontological Theorema* p. 17, (obra no prelo). Tradução por “casos particulares” (*particular cases*) cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 80-81.

⁵⁹ Ἐμφύτων ἐννοίαν. Cf. Ib., 2.11.1-8.

⁶⁰ Cf. Ib., 1.22.1-2; 4.1.44-45; cf. 1.2: *Como manter o caráter próprio em todas as circunstâncias* e nota 177 de *As Diatribes de Epicteto*. Livro I. Tradução do grego, introdução e comentário. Trad. Dinucci, A. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p. 53. Cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 100-101.

⁶¹ Cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 101.

⁶² Συναίσθησις.

⁶³ Ἀσθένεια.

⁶⁴ Ἀδυναμία.

critério (*kanón*)⁶⁵ os conceitos morais às realidades particulares⁶⁶, sendo necessário o abandono da pretensão de saber algo⁶⁷ e possuir o desejo de querer mudar⁶⁸. Esse início da *philosophía* significaria o início de uma *paideía*, porque é a partir desse momento que se mostra necessário buscar⁶⁹ aprender (*manthánein*)⁷⁰ um critério de valor que esteja acima das opiniões humanas pessoais – portanto inscrito na própria Natureza (*phýsis*)⁷¹ – para aplicar corretamente as pré-noções às realidades particulares. A *philosophía* ou a *paideía*, aqui entendidas como palavras sinônimas⁷², são um processo formativo de internalização desse critério, ou medida de valor para a compreensão e uso correto das representações pelas capacidades de razão e de escolha, demandando tempo, dedicação, prática contínua, compromisso e constância do educando⁷³.

Segundo Epicteto, “ser educado [*paideúesthai*] é isso, aprender [*manthánein*] as <coisas> próprias e as alheias”⁷⁴, isto é, aprender a viver segundo o critério de distinção, a regra de vida fundamental, de acordo com a Natureza, entre “o que é nosso encargo” (*tà eph’ hemîn*) e “o que não é nosso encargo” (*tà ouk eph’ hemîn*)⁷⁵. Os termos “nosso encargo” (*eph’ hemîn*) e o que é “próprio” (*ídios*)⁷⁶ do ser humano são sinônimos: somente as nossas ações e intenções são os nossos encargos e nos são próprias, tudo o que não é nossa ação é “alheio” (*allótrios*)⁷⁷ – ao nosso caráter e ao nosso valor moral – e “não é nosso encargo” (*ouk eph’ hemîn*)⁷⁸. Nesse

⁶⁵ Κανών. Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K., *Epictetus and the Ontological Theorem* (obra no prelo). Agradeço a gentileza de haverem me fornecido de antemão esse material importantíssimo e ainda exclusivo sobre a filosofia de Epicteto.

⁶⁶ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.11.

⁶⁷ Cf. *Ib.*, 2.17.1.

⁶⁸ Cf. *Ib.*, 2.1.23-24.

⁶⁹ Cf. *Ib.*, 2.11.13-25.

⁷⁰ Μανθάνειν. Cf. *Ib.*, 2.11.5.

⁷¹ Φύσις. Cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 114, 145.

⁷² A partir dos estudos de Pierre Hadot compreendemos a diferença entre *philosophía* e o discurso sobre a *philosophía*. Segundo Hadot, na Antiguidade Grega os discursos filosóficos eram escritos a partir da experiência vivida com o objetivo de exortar o modo de vida filosófico. Eles eram escritos em função do ensino da vida filosófica. “Vida filosófica e discurso filosófico são incomensuráveis sobretudo porque de ordem totalmente heterogênea. O que faz o essencial da vida filosófica, a escolha existencial de um modo de vida, a experiência de certos estados, de certas disposições interiores, escapa totalmente à expressão do discurso filosófico. Isso aparece mais claramente na experiência platônica do amor, talvez mesmo na intuição aristotélica das substâncias simples, e sobretudo na experiência unitiva plotiniana, totalmente indizível em sua especificidade, pois quem fala dela, assim que a experiência é finda, já não se situa no mesmo nível psíquico de quando vivia a experiência. Mas isso é verdade também para a experiência de vida epicurista, estoica ou cínica. A experiência vivida do prazer puro, ou da coerência consigo mesmo e com a Natureza, é de ordem distinta da ordem do discurso que a prescreve ou a descreve do exterior. Essas experiências não são da ordem do discurso ou das proposições” in Hadot, P. *O que é filosofia antiga?* p. 251. São Paulo: Loyola, 1999.

⁷³ Cf. *Ib.*, 2.1.23-34. Cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 106, 108. Cf. Costa, C., *La paideia...*, op. cit., p. 115-119.

⁷⁴ Epicteto, *As Diatribes*, 4.5.7: (...) τὸ παιδεύεσθαι, τοῦτ’ ἔστιν μανθάνειν τὰ ἴδια καὶ τὰ ἀλλότρια (tradução nossa, grifo nosso).

⁷⁵ Cf. no presente trabalho a seção *Teorema Ontológico e os três tópoi: desejo, impulso e assentimento*.

⁷⁶ Ἴδιος.

⁷⁷ Ἀλλότριος.

⁷⁸ Cf. Epicteto de Hierápolis, *O Manual de Epicteto*, op. cit., 1.1. Cf. *Ib.*, *As Diatribes*, 1.1.

sentido, o nosso caráter é aquilo que nos é próprio e é o nosso único encargo, portanto, o valor do nosso caráter é determinado por nossas ações e intenções as quais, por sua vez, estão sob o governo de nossa capacidade de compreender (*lógos*) as representações e de escolher (*proáiresis*) como agir diante delas.

(9) O que é *instruir-se*? [*tí oun esti tò paideúesthai;*] *Aprender* [*manthánein*] a ajustar as pré-noções naturais às realidades particulares de modo adequado à natureza e, além disso, julgar, entre as coisas, quais são encargo nosso e quais não são. (10) Sob nosso encargo estão a capacidade de escolha e todas as ações que envolvem a capacidade de escolha. Não sob nosso encargo estão o corpo, as partes do corpo, as posses, os pais, os irmãos, os filhos, a pátria – em suma: as coisas que nos acompanham. (11) Mas onde colocamos o bem? A que essência o aplicamos? A que é encargo nosso? (Epicteto de Hierápolis, *As Diatribes de Epicteto*, 1.22.9-11. Trad. Dinucci, A., grifo nosso)⁷⁹.

Os seres humanos podem escolher o modo como respondem às suas representações exteriores, dado que o *lógos* e a *proáiresis* são capacidades psíquicas (*psykhai*), operadas internamente pelo sujeito, e por isso consideradas naturalmente livres das determinações circunstanciais⁸⁰. Segundo Epicteto, a possibilidade de escolher o modo de responder às representações é a única fonte dos bens e dos males para os humanos, porque sendo a escolha (*proáiresis*) uma operação interna à *psykhé* e livre por natureza de impedimentos (*kolutós*)⁸¹ e constrangimentos (*anankastós*)⁸² exteriores, o modo como é operada determina o valor (*akhión*)⁸³ do caráter humano e não o que lhe acontece exteriormente⁸⁴. Enquanto as circunstâncias (*perístasis*)⁸⁵, porque não estão sob o poder de determinação da capacidade de escolha (*proáiresis*) da pessoa, não possuem valor moral por si mesmas, são indiferentes (*adiáphora*)⁸⁶, destituídas de valor moral. As circunstâncias sucedem segundo um harmonioso fluxo causal de acontecimentos conforme a perspectiva da lei universal de governo do *Lógos* divino, constituinte e intrínseco ao *Kósmos*⁸⁷. Desse modo, os acontecimentos somente podem ser verdadeiramente compreendidos segundo uma perspectiva cósmica e total, e jamais passíveis de determinação pela vontade individual humana. A possibilidade de liberdade (*eleutheria*)⁸⁸ humana é por natureza restrita às operações psíquicas (*psykhai*), pois tudo o que é exterior à *psykhé*, incluindo a saúde do corpo humano, está sob os impedimentos e

⁷⁹ Id., *As Diatribes de Epicteto*. Livro I. Tradução do grego, introdução e comentário. op. cit., p. 140.

⁸⁰ Ib., 1.1, 4.1.

⁸¹ Κωλυτός.

⁸² Αναγκαστός.

⁸³ Ἀχίον.

⁸⁴ Cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 161.

⁸⁵ Περίστασις. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.6.16: περίστασις também tem o sentido de “dificuldade”.

⁸⁶ Ἀδιάφορα. Cf. Ib., 2.5; 4.1: περί ἐλευθερίας: Sobre a liberdade.

⁸⁷ Κόσμος. Brun, J. *O estoicismo*, p. 47. Lisboa: Edições 70, 1986.

⁸⁸ Ἐλευθερία.

constrangimentos variáveis conforme o fluxo dos acontecimentos e das coisas exteriores⁸⁹. Nada do que é exterior pode ser garantido e conservado somente pelo querer (*thélein/boulesthai*)⁹⁰ individual⁹¹.

Apesar do determinismo estoico aparentemente apontar para um fatalismo, o efeito é inteiramente inverso, pois, diz Epicteto: “as matérias exteriores são indiferentes, mas *o uso* <que> delas <fazemos> não é indiferente”⁹². Ou seja, as circunstâncias são moralmente indiferentes – neutras –, mas as nossas respostas a elas não são. As matérias exteriores, ou circunstâncias, são o material (*hýle*)⁹³ sobre o qual exercitamos (*gumnázo/askéo*)⁹⁴ o *lógos* e a *proairesis*. Epicteto enfatiza a parte ética da filosofia, entendendo a lógica e a física a serviço daquela⁹⁵, porque a única coisa que está sob o poder do ser humano é o modo como ele escolhe agir, ou seja, o seu próprio caráter e valor moral⁹⁶. A atividade da capacidade de escolha (*proairesis*) determina e constitui o “eu moral”⁹⁷. A liberdade (*eleuthería*), a felicidade (*eudaimonía*) e a excelência (*areté*) são independentes das circunstâncias; a excelência significa um modo de agir em resposta às diferentes situações da vida, um modo harmonioso, epistemológica e moralmente perfeito de fazê-lo⁹⁸. Para os estoicos, incluindo Epicteto, a excelência é *ensinável* porque se trata de um conhecimento do como viver (*he epistémē tou bioûn*)⁹⁹ e de uma técnica do como viver (*tês perì bion tékhnes*)¹⁰⁰.

A natureza universal é racional e divina, e a Natureza ou o *Kosmos* é concebido pelo Estoicismo como um *sýstema*¹⁰¹, isto é, um conjunto ordenado e harmonioso no qual todas as suas partes estão unidas e todos os seus movimentos concorrem perfeitamente sem conflitos do ponto de vista universal¹⁰². Nesse sentido, a excelência é um conhecimento e uma técnica que permitem ao ser humano excelente se relacionar e viver harmoniosamente com o todo cósmico. Com efeito, os estoicos identificam o princípio filosófico – e *paidêutico* – “viver de acordo com

⁸⁹ Cf. Frede, D. Determinismo estoico. In *Os Estoicos*. Inwood, B. (Org.). São Paulo: Odysseus, 2006.

⁹⁰ Θέλειν/Βούλεσθαι.

⁹¹ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 4.1.89.

⁹² *Ib.*, 2.5.1.1: “(...) αἱ ὄλαι ἀδιάφοροι, ἡ δὲ χρῆσις αὐτῶν οὐκ ἀδιάφορος” (tradução nossa, grifo nosso).

⁹³ Ὕλη.

⁹⁴ Γυμνάζω/ασκέω. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 3.3.14.

⁹⁵ Cf. Colardeau, T. *Étude...*, op. cit., p. 50.

⁹⁶ Cf. *Ib.* 1.1; 1.2; 4.1.109. Cf. Hadot, P. *Introduction in Manuel...*, op. cit. Cf. Fontoura, F. C. *A ética...*, op. cit., p. 58-75.

⁹⁷ Cf. Colardeau, T. *Étude...*, op. cit., p. 54-55. Cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 223.

⁹⁸ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 4.1.109-112.

⁹⁹ Ἡ ἐπιστήμη τοῦ βιοῦν. Cf. *Ib.*, 4.1.63.

¹⁰⁰ Τῆς περὶ βίον τέχνης. Cf. *Ib.*, 1.15.2.

¹⁰¹ Σύστημα.

¹⁰² Ver o capítulo 2 do presente trabalho.

a natureza” (*katà phýsin*)¹⁰³ com “viver de acordo com a excelência” (*kat’ aretèn*)¹⁰⁴, considerando esta a própria realização da natureza humana individual¹⁰⁵: “Zenão <de Cítio> em seu <livro> *Sobre a natureza humana* diz ser a finalidade [*télos*] o viver seguindo a natureza [*tò homologouménos tēi phýsei zên*], que é viver segundo a excelência: pois a natureza nos conduz a ela”¹⁰⁶. Em outras palavras, a excelência é “a perfeição natural de um ser racional como um ser racional” trazida à tona pelo seu equipamento inato, ou seja, pelo aperfeiçoamento da razão (*lógos*)¹⁰⁷. Os estoicos identificam a excelência com o bem (*agathón*) verdadeiro, definido, de modo geral, como aquilo do qual advém benefícios e vantagens, sendo somente a excelência vantajosa por si mesma porque ela *constitui* a felicidade (*eudaimonía*) – ou seja, ela é necessária e suficiente para a felicidade¹⁰⁸.

Epicteto compreende que o conhecimento das leis naturais que regem a administração cósmica possui valor moral¹⁰⁹, ou seja, na esteira do pensamento socrático, ele também concebe que o conhecimento verdadeiro é moralmente bom, e que a ignorância é a causa dos males morais¹¹⁰. A infelicidade e as desarmonias da *psykhé* são causadas pela ignorância dos verdadeiros bens, ignorância que conduz os seres humanos aos males morais, pois, segundo Epicteto, uma vez considerado que o bem se encontra nas coisas exteriores, necessariamente os humanos competirão entre si pelos bens materiais, em detrimento do próprio valor moral e da própria integridade no relacionamento com as outras pessoas¹¹¹. E, ainda, a conquista das coisas exteriores não é suficiente para ser feliz e sereno, pois, uma vez conquistadas, imediatamente se deseja conservá-las para si mesmo, e porque esse desejo de conservação não pode ser jamais

¹⁰³ Κατὰ φύσιν. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.9.9.6; 1.11.6.1; 1.11.7.4; 1.11.8.1; 1.11.9.1; 1.11.10.1; 1.11.11.4; 1.11.15.4; 1.11.17.1; 1.11.17.3; 1.12.20.1; 1.15.4.2; 1.15.6.2; 1.19.25.2; 1.21.2.2; 1.26.2.3; 2.5.24.1; 2.5.24.3; 2.5.25.2; 2.6.9.4; 2.23.35.3; 2.23.42.3; 2.24.19.7; 3.1.3.5; 3.3.2.1; 3.4.10.1; 3.5.3.2; 3.6.3.3; 3.6.4.3; 3.7.28.3; 3.9.11.3; 3.9.17.2; 3.9.19.1; 3.10.11.3; 3.10.11.2; 3.13.21.1; 3.16.15.4; 3.23.12.2; 3.24.101.1; 3.24.102.1; 4.4.14.3; 4.4.28.4; 4.4.43.2; 4.5.5.2; 4.5.6.4; 4.8.40.1; 4.10.8.4; 4.10.26.4; 4.12.3.1. *Enquirídio*, 4.1.7; 4.1.10; 6.1.6; 13.1.4; 30.1.7. *Fragmentos*, 14.3. Ver também: παρὰ φύσιν in Epicteto, *As Diatribes*: 1.11.11.4; 1.11.18.3; 1.18.9.1; 2.5.7.1; 2.5.24.1; 2.13.11.5; 2.19.33.3; 3.12.1.1; 3.16.15.4; 3.24.1.1; 4.1.125.3; 4.6.11.3. *Enquirídio*, 2.1.5; 2.2.3; 48.3.2. Cf. Rodrigues, A.C.O. *Filosofia...*, op. cit., p. 48. Cf. Hadot, P. *Manuel...*, op. cit., p. 19-24. Cf. Gourinat, J-B. *Premières...*, op. cit., p. 19-24. Cf. Colardeau, T. *Étude...*, op. cit., p. 54-60.

¹⁰⁴ Κατ’ ἀρετὴν. Cf. Ário Dídimos, *Epítome of Stoic Ethics*, op. cit., §6a, p. 36-39.

¹⁰⁵ Diógenes Laércio, *Lives of Eminent philosophers*. Volume II, §87, p. 194. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

¹⁰⁶ *Ib.*, p. 194, §87: (...) ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ’ ἀρετὴν ζῆν: ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις (tradução nossa).

¹⁰⁷ Long, A.A. & Sedley, D.N. *The Hellenistic philosophers*. Vol.1, translations of the principal sources, with philosophical commentary, p. 383. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Cf. Diógenes Laércio, *Lives...*, op. cit., p. 200, §94. Cf. Marco Aurélio, *Meditações*, 7.11: Τῷ λογικῷ ζῴῳ ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον: “Para o vivente racional a mesma ação é segundo a natureza e segundo a razão” (tradução nossa).

¹⁰⁸ Cf. Long, A.A. & Sedley, D.N., *The Hellenistic...*, op. cit., p. 393.

¹⁰⁹ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.6.19-22.

¹¹⁰ Cf. A.A. Long, op. cit., p. 80.

¹¹¹ Cf. *Ib.*, p. 145, 223, 228. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.9.10-11. Cf. Colardeau, T. *Étude...*, op. cit., p. 10, 59.

satisfeito, necessariamente, causará agitação e perturbação na *psykhé*, seguido de insatisfação e infelicidade¹¹². Por isso Epicteto enfatiza que, segundo o conhecimento do verdadeiro bem, este se encontra dentro de nós¹¹³, no interior da *psykhé*, como algo que nos é próprio, e unicamente a nosso encargo e livre de constrangimentos e de impedimentos exteriores, ou seja, como algo absolutamente assegurável, permanente e estável: o valor moral de nossas ações, o modo como fazemos escolhas; em última instância, a excelência.

(5) Mas acontece que o racional e o irracional se revelam diferentes para cada um, assim como o bem e o mal, o vantajoso e o desvantajoso. (6) Principalmente para isto devemos nos *instruir* [*paideías*]: para *aprender* [*mathein*] a aplicar, de modo harmonioso à natureza, a pré-noção do racional e do irracional às realidades particulares. (7) Para julgar o racional e o irracional, não nos guiamos somente pelos valores [*axiais*] das coisas exteriores, mas também pelos valores das coisas segundo o carácter [*prósopon*] próprio de cada um (Epicteto de Hierápolis, *As Diatribes de Epicteto*, 1.2.5-7. Trad. Dinucci, A. Grifo nosso)¹¹⁴.

Os seres humanos possuem as pré-noções morais, mas não conhecem naturalmente o bem (*agathón*) nem o próprio valor e usam o seu senso moral natural, as pré-noções, como se soubessem, objetivamente, o que é o melhor para si mesmos e para os outros em todas as circunstâncias da vida¹¹⁵. O uso das pré-noções de racional, bem e vantajoso precisa ser ensinado para que sejam desenvolvidas objetivamente, ou segundo a natureza. Com efeito, o ensinamento filosófico de Epicteto orbita a regra de vida *eph' hemîn kai ouk eph' hemîn*, considerada como a expressão de uma lei natural, uma verdade inscrita na própria Natureza, fornecida por Deus e descoberta pelos filósofos, a ser internalizada como critério de verdade e de valor moral, para corrigir o uso das representações pela capacidade de escolha¹¹⁶. As coisas exteriores têm valor relativo ao uso ao qual lhes atribuímos, pois o seu estado e o seu valor são determinados pelo fluxo dos acontecimentos. Quando concebidas como verdadeiros bens, as coisas exteriores aprisionam as pessoas e as arrastam, conduzindo-as para qualquer que seja a direção imposta, submetendo o valor do carácter individual a um objeto material¹¹⁷. Epicteto quer ensinar a liberdade moral, ou seja, a possibilidade de conservar sempre e em todo lugar um mesmo conjunto de princípios morais, independentemente das variações circunstanciais,

¹¹² Quelle que soit la puissance d'un homme, jamais il ne se pourra flatter de l'atteindre, tant qu'il voudra sortir de lui-même, tant qu'il craindra ou désirera des objets extérieurs: "Qualquer que seja o poder de um homem, ele jamais será capaz de adular-se para atingi-la [a felicidade], enquanto ele quiser sair de si mesmo, enquanto ele ter aversões ou desejos por objetos exteriores" (tradução nossa). In Colardeau, T. *Étude...*, op. cit., p. 59.

¹¹³ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.29.4.

¹¹⁴ Epicteto, *As Diatribes de Epicteto*. Livro I. Tradução do grego, introdução e comentário, op. cit. p. 53.

¹¹⁵ Cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 238-241.

¹¹⁶ Cf. Hadot, P. op. cit., p. 38-70. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.11.11; 4.12.12.

¹¹⁷ Cf. Hadot, P. Id., p. 44. Cf. Epicteto, Id., 1.19.16; 3.24.56.

sejam estas naturais ou políticas¹¹⁸. Em última instância, ele quer ensinar a descoberta do valor de si mesmo como algo inegociável e superior a qualquer aparente benefício material¹¹⁹. Desse modo, o verdadeiro bem (*agathón*), concebido por Epicteto como aquilo que é confiável e seguro, somente pode ser encontrado, objetivamente como certeza invariável, naquilo que é unicamente o nosso encargo: o nosso próprio valor como animais racionais e sociais¹²⁰.

Os seres humanos nascem com um senso moral, as pré-noções, e com as capacidades necessárias para o seu desenvolvimento harmonioso. Contudo, a posse dessa equipagem natural e a compreensão do seu uso são coisas distintas: a compreensão de seu uso não é natural, mas precisa ser aprendida percorrendo um processo educativo. Os seres humanos não nascem prontos como seres humanos, somente após a realização voluntária de sua natureza podem ser dignos desse título¹²¹. Ser um ser humano é a arte mais difícil que existe, e a meta mais elevada¹²². Todos os seres humanos necessitam aprender a arte da vida, se quiserem viver com serenidade e em harmonia consigo mesmos e com a Natureza. O desenvolvimento do *lógos* e da *proairesis* se dá na internalização do critério *eph' hemîn kai ouk eph' hemîn*, que guia epistemológica, ontológica e moralmente a compreensão da realidade e o uso das representações. Os seres humanos não conhecem o próprio valor porque não conhecem a si mesmos e, precipitadamente, julgam e valorizam as coisas exteriores¹²³. Uma vida feliz e excelente somente é possível se submetermos a nossa vida a um critério de valor objetivo, para então conhecermos quem somos e quanto valem, frente aos acontecimentos exteriores¹²⁴.

2.2. A excelência é ensinável

A obra de Ário Dídimos¹²⁵, filósofo e doxógrafo alexandrino, é considerada a fonte mais fidedigna para o estudo da ética estoica. Por meio dela, sabemos, por exemplo, que Zenão afirmou que o *télos* é o “viver em conformidade” (*tò homologouménos zên*)¹²⁶ e foi Cleantes

¹¹⁸ Cf. Epicteto, Id., 4.1. Cf. Fontoura, F.C. *A ética...*, op. cit., p. 71.

¹¹⁹ Cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 228.

¹²⁰ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.3.3; 1.9.5. Cf. Marco Aurélio, *Meditações*, 5.30: Ὁ τοῦ ὄλου νοῦς κοινωνικός: “A inteligência do todo é sociável” (tradução nossa); 7.55: τὸ μὲν οὖν προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ τὸ κοινωνικόν ἐστι (...): “é uma característica principal da constituição do ser humano o ser sociável” (tradução nossa).

¹²¹ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.9.

¹²² Cf. *Ib.*, 2.24.7-10; 4.1.11-113.

¹²³ Cf. *Ib.*, 1.9.31-34; 2.10.1-5; 3.11.1-3.

¹²⁴ Cf. *Ib.*, 2.5.24.

¹²⁵ Nascido em Alexandria I AEC, íntimo conselheiro do imperador romano Augusto. Há uma anedota em que ambos entraram lado a lado na cidade de Alexandria quando esta foi conquistada e, então, Augusto anunciou a conservação da cidade por sua estima pessoal ao filósofo da corte. Cf. Kahn, C., *Arius as a doxographer*, p.6. In Fortenbaugh, W.W. (Ed.). *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus vol.1*. Nova York: Routledge, 2017.

¹²⁶ Τὸ ὁμολογουμένως ζῆν.

quem adicionou o “à natureza” (*tēi phýsei*)¹²⁷. Nessa obra o autor apresenta detalhadamente a definição de excelência¹²⁸:

[2.7.5b1.15] Comumente, [os estoicos] dizem que a excelência [*aretēn*] é a disposição [*diáthesin*] harmoniosa [*sýmphonon*] da alma [*psykhés*] consigo mesma, no que concerne à totalidade da vida. [2.7.5.b2.1] Das excelências, algumas são primárias, outras às primárias são subordinadas; as primárias são quatro, prudência [*phrónēsin*], temperança [*sōphrosýnen*], coragem [*andreían*] e justiça [*dikaíosýnen*]. (...) [2.7.5b.5] Das excelências, algumas são *conhecimentos* [*epistémas*] e *técnicas* [*tékhnas*] de certas coisas, outras não. Assim, por um lado, prudência, temperança, justiça e coragem são *conhecimentos* e *técnicas* de certas coisas; por outro lado, grandeza de alma, força e poder da alma nem são tipos de conhecimento, nem de técnicas. (...) [2.7.5b3.1] O fim [*télos*] de todas essas excelências é viver seguindo a natureza [*tó akolouthos tēi phýsei zēn*]; cada uma delas, através das suas peculiaridades, permite ao homem atingir esse fim. (...) [2.7.5b3.5] E, segundo o harmonioso, cada uma dessas excelências confere ao homem, por si mesma, a vida seguindo a natureza. [2.7.5b4.1] Portanto, as citadas excelências são perfeitas, dizem [os estoicos], no que concerne à vida e organizadas através de *teoremas* [*theōremáton*]. (...) [2.7.5b5.1] Mas todas as excelências, na medida em que são conhecimentos e técnicas, possuem teoremas e finalidade em comum, como foi dito, pelo que *são inseparáveis*; pois quem possui uma, possui todas, e quem pratica [*práttonta*] uma, pratica [*práttēin*] todas. [2.7.5b5.5] Mas diferem uma da outra, nas principais <funções>. (...) [2.7.5b5.15] (...) Pois todas as excelências veem o que as concerne e o que se subordina a todas as outras. (...) [2.7.5b5.30] (...) todas as excelências fazem de sua finalidade ser feliz [*eudaimoneîn*], que é baseada em viver de acordo com a natureza, mas isso cada uma atinge de modos bastante diferentes (Ário Dídimo, *Epítome de Ética Estoica*. Trad. Brito, R.; Dinucci, A., grifo nosso)¹²⁹.

Com efeito, a excelência é *ensinável* porque é conhecimento (*epistéme*) e técnica (*tékhne*). Ao longo de seu texto, Ário Dídimo expõe as definições das excelências primárias, ou cardinais, e as definições dos vícios, seus respectivos contrários. Contudo, a posse desse vocabulário e desse arcabouço teórico não é suficiente para tornar uma pessoa excelente e capaz de agir virtuosamente, porque a excelência (*aretē*) é também uma *diáthesis*¹³⁰ (disposição), *sýmphonos*¹³¹ (harmoniosa) e *homologóúmenos*¹³² (consistente) da *psykhé*¹³³. Dominar a arte do discurso sobre a excelência não significa conhecê-la, nem estar próximo dela: há um abismo entre saber *falar* e saber *fazer*. Do ponto de vista ontológico, a excelência é uma *disposição* da *psykhé*, isto é, um tipo especial de *héxis*¹³⁴ (estado) – hábito ou condição habitual – caracterizado por sua estável permanência, coerência, fixidez, retidão (*euthýtes*)¹³⁵ e completa

¹²⁷ Τῇ φύσει. Cf. Ário Dídimo, *Epítome of Stoic Ethics*, op. cit., §6a, p. 36-39.

¹²⁸ Cf. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, §89-91.

¹²⁹ Ário Dídimo, *Epítome de Ética Estoica 2.7.5A-2.7.5B*. Trad. Brito, R.; Dinucci, A. In *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 39, n. 2, p. 255-274, Abr./Jun., 2016.

¹³⁰ Διάθεσις. Long, A.A. & Sedley, D.N. traduzem por “character”, mas seguimos Pomeroy (*disposition*) e Dinucci (disposição).

¹³¹ Σύμφωνος.

¹³² Ὁμολογούμενος.

¹³³ Cf. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, §89.

¹³⁴ Ἕξις.

¹³⁵ Ἐυθύτης.

ausência de conflitos¹³⁶; ou seja, um arranjo harmonioso da *psykhé*. Já do ponto de vista moral e epistemológico, por ser *epistémē* (conhecimento científico) dos verdadeiros bens e males e *tékhnē* do bem agir, a excelência é garantida pela absoluta firmeza e consistência do *lógos* do agente – do Sábio – que, por sua vez, compreende quais são os verdadeiros valores e julga e age sempre de acordo com a Natureza¹³⁷. Segundo o Estoicismo, somente o Sábio possui a *epistémē* e, conseqüentemente, a *areté* (excelência). Por ser definida como o conhecimento da *alétheia* (verdade), a *epistémē* é caracterizada como imutável e inabalável, perfeita compreensão da realidade, um conjunto consistente de *katalépsēis*¹³⁸ (cognições) que não podem ser alteradas pelo *lógos*¹³⁹. Com efeito, a *epistémē* não é um conjunto de ideias, ou discurso racional, mas *katalépsēis* – cognições, ou compreensões, – da realidade que alteram ontologicamente o sujeito, a sua percepção e o seu modo de viver¹⁴⁰.

Por exemplo, sabemos que a *sophrosýnē*¹⁴¹ (temperança) concerne aos impulsos (*hormé*) do ser humano e é definida como o “conhecimento do que é preciso escolher e evitar e dos neutros”¹⁴², da qual derivam as excelências secundárias: “disciplina [*eutaxía*]¹⁴³, compostura [*kosmiótēta*]¹⁴⁴, dignidade [*aidemosýnē*]¹⁴⁵, autocontrole [*enkráteia*]¹⁴⁶”¹⁴⁷; e que a sua função principal “é fornecer impulsos estáveis e considerá-los”¹⁴⁸ e “<considerar o que concerne> às outras excelências, de modo que infalivelmente se conduza em seus impulsos”¹⁴⁹. Entretanto, não estamos mais temperantes lendo essas definições porque continuamos ignorando o *como* fornecer impulsos estáveis e *como* conduzir-nos de modo infalível em nossos

¹³⁶ Cf. Ário Dídimos, *Epítome of Stoic Ethics*, op. cit., §6a, p. 31, 37 e nota 57 na p. 111. Cf. Long, A.A. & Sedley, D.N., *The Hellenistic...*, op. cit., p. 289 47LS e p. 376-377.

¹³⁷ Cf. Long, A.A. & Sedley, D.N., Id., p. 383-385.

¹³⁸ Καταλήψεις.

¹³⁹ Cf. *Ib.*, p. 383: The good itself was characterized as agreement or consistency, and this notion, filling out what is beneficial about goodness, is incorporated in the standard account of virtue as a ‘consistent character’. *Homologia*, the term translated ‘consistency’, as ideally suited to capture the essence of Stoic virtue, since its linguistic form (*homo-logia*) is interpretable as ‘harmony of (or with) reason’. Virtue, then, is rational consistency, a character of the soul’s commanding-faculty: “O bem em si mesmo foi caracterizado como concordância ou consistência e, esta noção, complementando aquilo que é benéfico sobre a bondade, é incorporado na definição padrão de virtude como ‘caráter consistente’. *Homologia*, termo que traduz ‘consistência’, é idealmente considerado adequado para captar a essência da virtude estoica, já que a sua forma linguística (*homo-logia*) é interpretada como ‘harmonia da (ou com a) razão’. Virtude, então, é consistência racional, uma disposição da faculdade de comando da alma” (tradução nossa). A.A. Long está utilizando, neste contexto, o termo “character” para traduzir διάθεσις.

¹⁴⁰ Sobre a representação compreensiva (φαντασία καταληπτική) ver capítulo 2 do presente trabalho.

¹⁴¹ Σωφροσύνη.

¹⁴² Ário Dídimos, *Ário Dídimos, Epítome de Ética Estoica 2.7.5A-2.7.5B*, op. cit., p. 262.

¹⁴³ Εὐταξία.

¹⁴⁴ Κοσμιότητα.

¹⁴⁵ Αἰδημοσύνη.

¹⁴⁶ Ἐγκράτεια.

¹⁴⁷ *Ib.*, p. 262.

¹⁴⁸ *Ib.*

¹⁴⁹ *Ib.*, p. 265.

impulsos considerando o que concerne às outras excelências. Os nossos impulsos habituais, ou a condição habitual de nossa *psykhé*, não foram alterados. A condição habitual pode ser alterada somente se alterarmos o modo como escolhemos, isto é, o modo como usamos a nossa capacidade de escolha a despeito dos nossos impulsos. Segundo Epicteto, é “por causa disso que os filósofos recomendam não ser suficiente apenas aprender [*matheîn*]¹⁵⁰, mas também adicionar a cuidado [*meléte*]¹⁵¹, em seguida o exercício [*áskesis*]¹⁵²”.

Ário não explica o *como* se aplica esse conhecimento discursivo e o que são as excelências do ponto de vista da técnica (*tékhnē*), pois ele as define conceitualmente, mas não fornece nenhuma explicação do como praticá-las com técnica. Por outro lado, podemos encontrar em Epicteto muitas indicações práticas da aplicação dos princípios filosóficos. O conceito estoico de *theórema*¹⁵³ é como podemos compreender a aplicação técnica da filosofia de Epicteto, elucidando o *como* praticar a excelência¹⁵⁴.

2.3. Os *theorémata* / *theórema*

Os *theorémata*¹⁵⁵/*theórema* são ferramentas do pensamento para a aplicação dos princípios fundamentais do Estoicismo às realidades particulares, elucidando e demonstrando logicamente as medidas para a ação (*kanón*) inscritas na Natureza (*phýsis*), que precisam ser descobertas (*heúresis*)¹⁵⁶ pelos seres humanos¹⁵⁷. É um conhecimento que tem uso prático, como a receita de um bolo. Segundo Dinucci, no capítulo 52 do *Enquirídio de Epicteto* há uma exposição da sua estrutura formal: (i) uma medida para a ação (*kanón*); (ii) uma demonstração (*apódeixis*)¹⁵⁸ dos seus princípios epistemológicos; (iii) uma demonstração (*apódeixis*) dos princípios da lógica proposicional, a lógica estoica¹⁵⁹. Para ajustar as pré-noções (*prólepsis*) e os princípios gerais às realidades particulares é preciso um trabalho de reflexão que é, por sua vez, realizado pelo *theórema*. Os *theorémata* têm a função de corrigir as opiniões (*dógmata*)¹⁶⁰

¹⁵⁰ Μαθεῖν.

¹⁵¹ Μελέτη.

¹⁵² Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.9.13: διὰ τοῦτο παραγγέλλουσιν οἱ φιλόσοφοι μὴ ἀρκεῖσθαι μόνῳ τῷ μαθεῖν, ἀλλὰ καὶ μελέτην προσλαμβάνειν, εἶτα ἄσκησιν (tradução nossa, grifo nosso).

¹⁵³ Θεώρημα.

¹⁵⁴ Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K. *Epictetus and the Ontological Theorem* (obra no prelo).

¹⁵⁵ Θεωρήματα. A exposição que começarei sobre a noção estoica de *theórema* é integralmente baseada em um artigo ainda não publicado, em preparação, de Aldo Dinucci, sobre o teorema ontológico em Epicteto. O trabalho do autor pode ser encontrado, em seus traços gerais, na palestra intitulada *O teorema ontológico em Epicteto* apresentada no IIIº Colóquio Brasileiro Sobre Epicteto, Porto Alegre/São Leopoldo, 2018, com gravação oficial publicada no sítio: <https://www.youtube.com/watch?v=RbvhBoTjUmY>.

¹⁵⁶ Εὔρεσις.

¹⁵⁷ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.11.13,18.

¹⁵⁸ Απόδειξις.

¹⁵⁹ Cf. Dinucci, A.; Duarte, V. *Introdução à lógica proposicional estoica*. São Cristóvão: Editora da UFS, 2016.

¹⁶⁰ Δόγματα.

e de impedir o assentimento (*synkatáthesis*)¹⁶¹ a falsas opiniões, pois a causa (*aitios*)¹⁶² das ações dos seres humanos são as suas opiniões, logo, corrigindo-se as opiniões corrigem-se as ações¹⁶³. Nesse sentido, os *theorémata* purificam (*ekkatharízo*)¹⁶⁴ a capacidade de escolha (*proairesis*) porque ajudam a aplicar as pré-noções (*prólepsis*) de bem e mal às realidades particulares, equipam a capacidade racional (*hē dýnamis hē logikē*) que lida com a representação (*phantasia*)¹⁶⁵ e deixam o princípio diretor (*hegemonikón*)¹⁶⁶ de acordo com a Natureza, corrigindo o impulso (*hormé*) e o desejo (*órexis*)¹⁶⁷. Com efeito, podemos compreender nos *theorémata* a aplicação prática da técnica da excelência, isto é, o *como* fazer uso prático do conhecimento teórico da excelência. Na passagem seguinte Epicteto elucida a relação entre a teoria e a prática dos *theorémata*:

(1) Aqueles que simplesmente receberam os teoremas imediatamente querem vomitá-los, como os estômagos [doentes] com a comida. (2) Primeiro se digere, então desse modo não vomitarás; senão, realmente se torna vômito, algo impuro e incomedível. (3) Mas deles assimilando mostra-nos alguma mudança no seu próprio princípio diretor, como os atletas os seus ombros após ginasticado e comida; como os que receberam as técnicas após aprendido. (4) O construtor não vem e fala ‘ouça-me discursando sobre as técnicas de construção’, mas busca um contrato e constrói a casa exibindo que possui a técnica. (5) Isso, desse modo, também faças tu: come como ser humano, bebe como ser humano, ordene-se, case, gere crianças, seja cidadão: suporte injúrias, aguente o irmão ignorante, aguente o pai, aguente o filho, o vizinho, o encontro. (6) Mostre estas coisas para nós, assim vemos que aprendestes umas verdades dos filósofos. Mas não! ‘Venham e escutem a leitura das minhas interpretações’. Vá, busque alguém sobre quem vomitar. (7) ‘Mas, certamente, eu vos explicarei os escritos de Crisipo como ninguém, perfeitamente analisarei o seu léxico, e adicionarei ainda a marca de Antípatro e de Arquédemo’. (8) E por causa destas coisas os jovens deixam as suas pátrias e os seus familiares, vindo até aqui para escutar as suas pequenas explicações? (9) Não é preciso que eles retornem pacientes, cooperativos, impassíveis, imperturbáveis, possuindo uma provisão desse tipo para a vida, a partir da qual, se apoiando, serão capazes de aguentar os eventos belamente e ordenar-se? (10) E de onde lhes transmitir estas [provisões], e como, se tu não as tens? (Epicteto, *As Diatribes*, 3.21.1-10. Tradução nossa)¹⁶⁸.

¹⁶¹ Συνκατάθεσις.

¹⁶² Αἴτιος.

¹⁶³ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 3.9.1-6.

¹⁶⁴ Ἐκκαθαρίζω.

¹⁶⁵ Φαντασία.

¹⁶⁶ Ἡγεμονικόν.

¹⁶⁷ Ὅρεξις.

¹⁶⁸ [1] ὅτι τὰ θεωρήματα ἀναλαμβάνοντες ψιλὰ εὐθὺς αὐτὰ ἐξεμέσαι θέλουσιν ὡς οἱ στομαχικοὶ τὴν τροφήν. [2] πρῶτον αὐτὸ πέσον, εἴθ' οὕτω μὴ ἐξεμέσης; εἰ δὲ μή, ἔμετος τῷ ὄντι γίνεται, πρᾶγμα ἀκάθαρτον καὶ ἄβρωτον. [3] ἀλλ' ἀπ' αὐτῶν ἀναδοθέντων δεῖξόν τινα ἡμῖν μεταβολὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τοῦ σεαυτοῦ, ὡς οἱ ἀθληταὶ τοὺς ὄμους, ἀφ' ὧν ἐγυμνάσθησαν καὶ ἔφαγον, ὡς οἱ τὰς τέχνας ἀναλαμβάνοντες, ἀφ' ὧν ἔμαθον. [4] οὐκ ἔρχεται ὁ τέκτων καὶ λέγει ἀκούσατέ μου διαλεγόμενου περὶ τῶν τεκτονικῶν, ἀλλ' ἐκμισθωσάμενος οἰκίαν ταύτην κατασκευάσας δείκνυσιν, ὅτι ἔχει τὴν τέχνην. [5] τοιοῦτόν τι καὶ σὺ ποίησον: φάγε ὡς ἄνθρωπος, πίε ὡς ἄνθρωπος, κοσμήθητι, γάμησον, παιδοποίησον, πολίτευσαι: ἀνάσχου λοιδορίας, ἐνεγκε ἀδελφὸν ἀγνώμονα, ἐνεγκε πατέρα, ἐνεγκε υἰόν, γείτονα, σύνοδον. [6] ταῦτα ἡμῖν δεῖξον, ἵν' ἴδωμεν, ὅτι μεμάθηκας ταῖς ἀληθείαις τι τῶν φιλοσόφων. οὐ: ἀλλ' ἐλθόντες ἀκούσατέ μου σχόλια λέγοντος. ὕπαγε, ζήτηι τίνων κατεξέρσεις. [7] καὶ μὴν ἐγὼ ὑμῖν ἐξηγήσομαι τὰ Χρυσίππεια ὡς οὐδεὶς, τὴν λέξιν διαλύσω καθαρῶτατα, προσθήσω ἂν που καὶ Ἀντιπάτρου καὶ Ἀρχεδήμου φοράν. [8] εἶτα τούτου ἔνεκα ἀπολίπωσιν οἱ νέοι τὰς πατρίδας καὶ τοὺς γονεῖς τοὺς αὐτῶν, ἵν' ἐλθόντες λεξεῖδιά σου ἐξηγουμένου ἀκούσωσιν; [9] οὐ δεῖ αὐτοὺς ὑποστρέψαι ἀνεκτικούς, συνεργητικούς, ἀπαθεῖς, ἀταράχους, ἔχοντάς

O princípio diretor (*hegemonikón*), ou o hegemônico, da *psykhé* é identificado com o *lógos*, é a parte racional e diretriz da *psykhé*¹⁶⁹ humana, portanto, a função primeira dos *theorémata* é a modificação do princípio diretor e o aperfeiçoamento do *lógos* conforme a Natureza¹⁷⁰. Nesse sentido, podemos compreender que o ensino dos teoremas seja o ensino do como se aplica a técnica da excelência¹⁷¹. Aprender-los conceitualmente, mesmo sendo hábil nos discursos a seu respeito, não é suficiente para filosofar verdadeiramente, pois a teoria filosófica e o bem falar sobre a teoria não são suficientes para transformar a condição habitual da *psykhé* e o caráter humanos. A verdadeira apropriação das ideias filosóficas demonstra os seus efeitos na qualidade das ações morais do ser humano, na alteração do seu *hegemonikón*, isto é, na alteração do seu comportamento e não na habilidade lógico discursiva. Assim como o construtor constrói casas e demonstra os efeitos da sua técnica, o filósofo aguenta belamente os eventos sem desordenar-se interiormente e sem abandonar as excelências morais, como a paciência e a cooperação. A aplicação dos teoremas é a essência da própria prática filosófica de Epicteto e exige um compromisso existencial consigo mesmo¹⁷², porque demanda esforços sobre si mesmo de modificação do próprio íntimo, na medida em que não é o aprendizado de uma técnica exterior como a técnica de construção de casas¹⁷³; em outras palavras, a prática da filosofia é um trabalho sobre si mesmo e não sobre uma matéria exterior¹⁷⁴.

Acreditamos encontrar um princípio da *paideía* de Epicteto no final do texto citado, quando ele pergunta: “E de onde lhes transmitir estas [provisões], e como, se tu não as tens?”. Pensamos se tratar de um princípio educacional que poderia ser formulado assim: não se pode transmitir aquilo que não se tem, ou ainda, não se pode ensinar aquilo que não *se é*, pois, o que

τι ἐφόδιον τοιοῦτον εἰς τὸν βίον, ἀφ’ οὗ ὁρμώμενοι φέρειν δυνήσονται τὰ συμπύπτοντα καλῶς καὶ κοσμεῖσθαι ὑπ’ αὐτῶν; [10] καὶ πόθεν σοι μεταδιδόναι τούτων ὧν οὐκ ἔχεις; (Epicteto, *As Diatribes*, 3.21.1-10).

¹⁶⁹ No capítulo 2 será feita a exposição da concepção de *psykhé* do Estoicismo.

¹⁷⁰ Cf. Aldo Dinucci, palestra intitulada *O teorema ontológico em Epicteto* apresentada no IIIº Colóquio Brasileiro Sobre Epicteto, Porto Alegre/São Leopoldo, 2018, com gravação oficial publicada no sítio: <https://www.youtube.com/watch?v=RbvhBoTjUmY> (obra no prelo). Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K. *Epictetus and the Ontological Theorem* (obra no prelo).

¹⁷¹ Cf. Ib.

¹⁷² Cf. Epicteto, *Enquirídio*, 52: “(1) O primeiro e mais necessário tópico da filosofia é o da aplicação dos princípios [*theorémata*], 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?’ (2) 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 porque, por um lado, sustentamos falsidades e, por outro, temos à mão como se demonstra que não é apropriado sustentar falsidades”. (Trad. Dinucci, A.; Julien, A.). In Epicteto de Hierápolis, *O Manual de Epicteto*, op. cit. Cf. Long, A.A., *Epictetus...*, op. cit., p. 108.

¹⁷³ Cf. Costa, C. *Étude...*, op. cit., p. 119.

¹⁷⁴ Cf. Hadot, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

se ensina é um *modo de ser*. Isto reforçaria a ênfase da visão de Epicteto sobre a necessidade de concentrar os esforços no treino dos teoremas filosóficos para o aperfeiçoamento moral. Epicteto afirma que a excelência somente é ensinável por aquele que a possui em si mesmo, em seu *hegemonikón*, e não apenas como saber discursivo. Esta, então, seria a importância de cultivar uma relação direta entre o mestre e o discípulo? Epicteto está inserido em um contexto de tradição oral. Fazendo uma breve recapitulação vemos que primeiro ele aprende convivendo com o seu mestre Musônio, em seguida, Epicteto não escreve para publicar, nem ensina teorias gerais abstratas, mas se preocupa com as dificuldades reais de seus alunos¹⁷⁵. Por sua capacidade de acolher essas demandas e de reportar os menores fatos da vida aos maiores princípios da filosofia, podemos considerar que Epicteto é, nesse sentido, um mestre assistemático, pois não está preocupado com o ensino de um sistema filosófico teórico senão com o formar seres humanos virtuosos¹⁷⁶. A excelência não pode ser transmitida textualmente nem à distância, e quem a possui somente pode ensiná-la através de uma relação de transmissão direta, via convivência, pelo exemplo pessoal e pelo diálogo comprometido¹⁷⁷. Epicteto deveria ser plenamente consciente desses princípios porque é exigente no seu relacionamento com os alunos, cobrando um envolvimento realmente existencial com respeito às questões filosóficas humanas e com à prática do aperfeiçoamento diário¹⁷⁸.

2.4. Teorema Ontológico e os três *tópoi*: desejo, impulso e assentimento

2.4.1. O Teorema Ontológico

Epicteto centraliza o seu ensino entorno do Teorema Ontológico¹⁷⁹ considerado a regra fundamental da vida¹⁸⁰, regra que representa a distinção entre o que é “nosso encargo” (*eph’ hemîn*), âmbito de atuação da *proairesis*; e o que “não é nosso encargo” (*ouk eph’ hemîn*), âmbito da Natureza (*phýsis*) e de atuação da Divindade; ou ainda, entre o que depende e o que não depende de nós¹⁸¹. O primeiro âmbito ou domínio, é o das coisas submetidas à *proairesis* (*tà proairetiká*)¹⁸² – elegíveis –, e o segundo âmbito é o das coisas não submetidas à *proairesis*

¹⁷⁵ Cf. Costa, C. *La paideia...*, op. cit., p. 122.

¹⁷⁶ Cf. *Ib.*, p. 103.

¹⁷⁷ Cf. *Ib.*, p. 105, 114, 115. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.24.7-10.

¹⁷⁸ Sobre esse parágrafo: Capítulo *Epicteto maestro: filósofo di una óρθή παιδεία* in Costa, C. *La paideia...*, op. cit., p. 99.

¹⁷⁹ Teorema Ontológico é um nome formulado por Aldo Dinucci.

¹⁸⁰ Cf. Dinucci, A. palestra intitulada *O teorema ontológico em Epicteto* apresentada no IIIº Colóquio Brasileiro Sobre Epicteto, Porto Alegre/São Leopoldo, 2018, com gravação oficial publicada no sítio: <https://www.youtube.com/watch?v=RbvHBoTjUmY> (obra no prelo).

¹⁸¹ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.1; 2.1. Cf. Hadot, P. *Manuel...*, op. cit., p. 38-70.

¹⁸² *Τὰ προαιρετικά*. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.1.29.3; 2.1.40.4.

(*tà aproáireta*)¹⁸³ – inelegíveis –, identificado como o domínio da Natureza onde tudo o que acontece flui harmoniosamente segundo as leis do *Lógos* divino¹⁸⁴. No domínio da Natureza, onde as coisas são *aproáireta* e, portanto, moralmente indiferentes (*adiáphora*), precisamos confiar (*tharsós/tharséō*)¹⁸⁵ plenamente porque é governado pela Divindade; e, ao mesmo tempo, dedicarmos todo o nosso cuidado (*eulábeia/eulabés*)¹⁸⁶ ao domínio da *proáiresis* porque é o nosso único encargo e a única fonte dos nossos bens e males¹⁸⁷: “Pois, a substância do bem está no uso das representações, assim como a do mal, e as coisas inelegíveis [*tà d’ aproáireta*] não participam da natureza do bem nem da do mal”¹⁸⁸. Em suma, os bens e os males não existem na Natureza, mas somente no domínio moral. O ensino de Epicteto pretende que essa divisão ontológica da realidade, operada pelo Teorema Ontológico, seja internalizada pelo praticante para que lhe permita vivê-la, aplicá-la como um reflexo, instantaneamente, a todas as suas representações¹⁸⁹.

De um lado, o Teorema Ontológico associado à razão (*lógos*: poder de compreensão do uso das representações) é um critério epistemológico de distinção entre as representações verdadeiras ou compreensivas (*kataleptikai*)¹⁹⁰ e as representações falsas ou não compreensivas (*akataleptoi*)¹⁹¹; de outro, associado à capacidade de escolha (*proáiresis*: poder de usar as representações), é uma medida moral para o correto uso das representações (*orthè khrêsis phantasiôn*)¹⁹². Epicteto concebe três tópicos (*tópoi*)¹⁹³, ou campos de estudo¹⁹⁴, da prática filosófica, nos quais é preciso se exercitar na aplicação do Teorema Ontológico quem quer obter algum progresso (*prokopé*)¹⁹⁵ no caminho da excelência¹⁹⁶: a *disciplina do desejo* (*órexis*), para conhecer o que é propriamente bom e desejável; a *disciplina do impulso* (*hormé*) para a ação, para saber qual é a ação adequada (*kathêkon*)¹⁹⁷ para a vida de ser um racional que vive em

¹⁸³ Τὰ ἀπροαίρετα. Cf. *Ib.*, 1.30.

¹⁸⁴ Cf. Hadot, P. *op. cit.*, p. 38-70.

¹⁸⁵ Θαρσός/Θαρσέω. Ou “intrepidez”.

¹⁸⁶ Εὐλάβεια/Εὐλαβής. Ou “cautela”.

¹⁸⁷ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.1.1-5.

¹⁸⁸ *Ib.*, 2.1.4: (...) ὅτι ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ ἔστιν ἐν χρήσει φαντασιῶν καὶ τοῦ κακοῦ ὡσαύτως, τὰ δ’ ἀπροαίρετα οὔτε τὴν τοῦ κακοῦ δέχεται φύσιν οὔτε τὴν τοῦ ἀγαθοῦ (...) (trad. nossa).

¹⁸⁹ Cf. Hadot, P. *Manuel...*, *op. cit.*, p. 38-70.

¹⁹⁰ Κατάληπτικαί.

¹⁹¹ Ἀκατάληπτοι. Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, p. 19-20 (obra no prelo).

¹⁹² Ὀρθὴ χρῆσις φαντασιῶν. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.19.32.4; 2.22.29.3.

¹⁹³ Τόποι.

¹⁹⁴ Pierre Hadot associou cada tópico ou disciplina de Epicteto a uma parte da filosofia, segundo a divisão estoica da filosofia: a disciplina do desejo corresponderia à Física, a disciplina do impulso corresponderia à Ética e a disciplina do assentimento corresponderia à Lógica. Cf. Hadot, P. *Introduction in Manuel...*, *op. cit.*

¹⁹⁵ Προκοπή.

¹⁹⁶ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.1.10; 1.4.11.

¹⁹⁷ Καθῆκον. Ou “apropriada”.

comunidade (*koinonía*)¹⁹⁸; e a *disciplina do assentimento* (*synkatáthesis*), para testar as representações (*phantasíai*) de modo a distinguir quais são concordes à realidade e quais não são¹⁹⁹.

O Teorema Ontológico é um modo de corrigir em um nível fundamental a aplicação das pré-noções (*prólepsis*) de bem e mal às representações (*phantasíai*), pois através desse critério reserva-se esses termos para as atividades que são “nosso encargo” (*eph’ hemîn*) e suspende-se o uso desses termos para as coisas que “não são encargo nosso” (*ouk eph’ hemîn*)²⁰⁰. Epicteto define como “nosso encargo” somente as nossas intenções e ações traduzidas em quatro atividades hegemônicas, isto é, do *hegemonikón*, completamente desimpedidas e totalmente sujeitas à capacidade de escolha (*proairesis*): as crenças enraizadas, juízos ou opiniões (*dogmata*); o desejo (*órexis*); o impulso (*hormê*); e o assentimento (*synkatáthesis*)²⁰¹. Segundo Epicteto, desde crianças adquirimos, passiva e irrefletidamente, opiniões (*dogmata*) e hábitos (*héxis*) pela educação e pela convivência com os demais, de modo que comumente não temos ciência desses hábitos e opiniões²⁰². As opiniões são as causas das ações²⁰³, portanto, o primeiro e principal trabalho do estudante de filosofia é o de olhar para si mesmo para inspecionar (*episkopéō*)²⁰⁴ e escrutinar (*exetázō*)²⁰⁵ as próprias opiniões por detrás de suas ações, com o propósito de examiná-las à luz dos teoremas²⁰⁶.

¹⁹⁸ Κοινωνία.

¹⁹⁹ Cf. Id., *As Diatribes de Epicteto*. Livro I. Tradução do grego, introdução e comentário, nota 259, p. 38. Cf. Hadot, P. *Introduction* in op. cit. Essa divisão tripartida e os seus desdobramentos são inovações filosóficas realizadas por Epicteto, conforme indicação: Cf. nota 03 da obra indicada.

²⁰⁰ Cf. Dinucci, A. palestra intitulada *O teorema ontológico em Epicteto* apresentada no IIIº Colóquio Brasileiro Sobre Epicteto, Porto Alegre/São Leopoldo, 2018, com gravação oficial publicada no sítio: <https://www.youtube.com/watch?v=RbvhBoTjUmY> (obra no prelo).

²⁰¹ Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, p. 13 (obra no prelo).

²⁰² Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 3.15; 3.16.

²⁰³ Cf. *Ib.*, 3.9.1-6.

²⁰⁴ Ἐπισκοπέω.

²⁰⁵ Ἐξετάζω.

²⁰⁶ Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, p. 03 (obra no prelo). Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 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.

Os três *tópoi* ou disciplinas, ou ainda, “faculdades psíquicas” ou “atos fundamentais da alma”²⁰⁷, são governadas pela capacidade de escolha (*proairesis*)²⁰⁸. Esta, por sua vez, é “livre por natureza”²⁰⁹ porque as suas atividades são “atos psíquicos”, ou seja, são internas ao sujeito e pertencem ao domínio da *psykhé*, ao terreno psicológico, e, portanto, são independentes das circunstâncias materiais exteriores²¹⁰. Desse modo, Epicteto considera que todos os seres humanos possuem uma *proairesis* livre por natureza para direcionar seus desejos, impulsos, assentimentos e a formação das próprias opiniões de modo completamente autônomo. No entanto, para o filósofo, isto *não* significa que os seres humanos sejam naturalmente livres, mas que todos nascem com a *possibilidade* de liberdade (*eleuthería*). A liberdade significa o uso correto (*orthós*)²¹¹ da *proairesis*, um uso segundo a natureza (*katà phýsin*), uso que jamais pode ser impedido (*kolúo/kolúesthai*)²¹² nem constrangido (*anankázo/anankázesthai*)²¹³ pelas matérias exteriores²¹⁴: “O que é que buscam todos os humanos? Ser constante, ser feliz, fazer tudo o que quer, não ser impedido, não ser constrangido”²¹⁵.

Os seres humanos não nascem sabendo o uso correto da *proairesis* porque não nascem compreendendo a realidade, os bens e os males, mas precisam aprender e praticar para se apropriarem do uso de sua própria *proairesis*. A prática de distinção das representações entre o que é “nosso encargo” (*eph’ hēmín*) e o que “não é nosso encargo” (*ouk eph’ hēmín*) tem o propósito educativo de corrigir o uso do tópico do assentimento corrigindo a aplicação das pré-

²⁰⁷ Gourinat, J-B. *Premières...*, op. cit., p. 25. Gourinat, nesta obra, utiliza-se das expressões *actes psychiques* e *facultés psychiques* para se referir aos três atos fundamentais da *psykhé* humana, isto é, o *hegemonikón*. Este vocabulário parece ser muito mais pertinente do que “mente”, “atos mentais”, “faculdades mentais” para traduzir *psykhé* e suas atividades: (i) porque evita traduzir desnecessariamente para o latim quando já temos a palavra “psíquico” e suas derivações em nossa língua para se referir aos mesmos fenômenos gerais e específicos da *psykhé*; (ii) a palavra “mente” *não* nos ajuda a entender melhor esses fenômenos, ao contrário, pois está demasiadamente carregada pela Filosofia Moderna com o debate sobre a relação mente e corpo que, habitualmente, nos produz associações com a ideia de independência da mente em relação ao corpo, mesmo que hoje na Filosofia da Mente e das Ciências Neuras existam fortes argumentos contra essa tese; (iii) e, finalmente, segundo a doutrina estoica, a *psykhé* é um corpo (*sôma*), intrinsecamente vinculado ao corpo de carne, músculos e nervos, e nele totalmente distribuído; portanto, a carga conceitual e histórica dos debates associados à palavra “mente” é claramente prejudicial para compreender o que disseram os Antigos, pois é uma palavra que por si só “interpreta” uma ideia que é muito mais complexa, original e completamente alheia ao debate moderno, e também latino. Em suma, não deveríamos traduzir *psykhé* por *mens*, porque *mens* praticamente pertence à Filosofia Moderna e adiante, enfim, é anacrônico e muito prejudicial à nossa compreensão. Nessa mesma página Gourinat também utiliza a expressão “*actes fondamentaux de l’âme*”, entretanto, enquanto, por um lado, a palavra *anima* poderia ser uma boa alternativa para a tradução de *psykhé*, por outro lado, o termo “alma” é muito prejudicial para a nossa compreensão do conceito grego por estar carregado de acepções da tradição filosófico-religiosa cristã.

²⁰⁸ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.1; *Enquirídio*, 1.

²⁰⁹ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.15.1-2.

²¹⁰ Cf. Gourinat, J-B. *Premières...*, op. cit., p. 49-50.

²¹¹ Ὀρθός.

²¹² Κολύω/Κολύεσθαι.

²¹³ Ἀναγκάζω/Ἀναγκάζεσθαι. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 4.1.

²¹⁴ Cf. *Ib.*, 2.1.24.

²¹⁵ *Ib.*, 4.1.46: τί γάρ ἐστιν, ὃ ζητεῖ πᾶς ἄνθρωπος; εὐσταθῆσαι, εὐδαιμονῆσαι, πάντα ὡς θέλει ποιεῖν, μὴ κολύεσθαι, μὴ ἀναγκάζεσθαι (trad. nossa).

noções às realidades particulares. Uma vez corretamente assentido e nos apropriando do critério de que os bens e os males são encargos nossos e do âmbito da *proairesis*, e tudo o que não é encargo nosso é indiferente, o *lógos* e a *proairesis* são lentamente purificadas (*ekkatharízō*)²¹⁶ no uso das representações, na medida em que esse uso se torna racional (*logikôs*)²¹⁷, ou que é o mesmo, segundo a natureza²¹⁸. Embora se trate de uma meta, o estudante de filosofia deve se esforçar por destruir todos os desejos de coisas exteriores e substituir pelo desejo de excelência moral que está sempre ao seu alcance²¹⁹.

(1) O belo e bom não briga com ninguém e, segundo a sua capacidade, nem permite o outro brigar. (2) Conforme este paradigma e doutros, aflora-nos a vida de Sócrates que não somente evitava ele mesmo o conflito em todo lugar, mas não permitia os outros a brigar. (3) Veja em Xenofonte, no *Simpósio*, quantas brigas dissolveu, como por vezes suportou Trasímaco, Polo, Cálicles; como suportou a esposa e também sob crítica e sofisma de seu filho. (4) Porque ele muito bem *constantemente lembrou* que ninguém é mestre [*kurieúei*] do princípio diretor [*hegemonikou*] alheio. Nem, portanto, ele quis senão o que lhe era próprio [*tò idion*]. (5) E o que é isso? Ele não se ocupou de fazer os outros agirem segundo a natureza²²⁰, pois isso lhe era alheio. Mas, enquanto eles se ocupam com as próprias coisas, como lhes pareciam, ele de forma alguma inferior a estes, *estaria e viveria segundo a natureza* fazendo somente as suas próprias coisas para que aqueles outros tenham uma vida segundo a natureza. (6) E é isso que o belo e bom têm diante de si. Ser um general? Não, mas se for concedido, *velar* [*terêsai*] nessa matéria com o próprio princípio diretor. Casar? Não, mas se o casamento for concedido, *velar* [*terêsai*] para manter-se segundo a natureza nessa matéria. (7) Se queres que teu filho ou esposa não errem, queres que as coisas alheias não sejam alheias. Isso é o educar [*tò paideúesthai*]: aprender [*manthánein*] as coisas próprias [*tà idia*] e as coisas alheias [*tà allótria*] (Epicteto, *As Diatribes*, 4.5.1-7. Trad. nossa, grifo nosso)²²¹.

Adquirir passivamente opiniões (*dogmata*) significa fornecer assentimento (*synkatáthesis*) precipitado às representações, sem examiná-las (*anexétastos*) e testá-las (*dokimázō*)²²² sob o critério do Teorema Ontológico. “Por isso a principal e primeira tarefa do filósofo é avaliar [*dokimázein*] e julgar [*diakrínein*] as representações e não aceitar nenhuma

²¹⁶ Cf. *Ib.*, 2.23.40.

²¹⁷ Λογικῶς.

²¹⁸ “conforme à natureza” significa o mesmo que ‘racionalmente’”, Nota de rodapé 33 in Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, p. 09 (obra no prelo). Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 3.1.25.2; 3.3.2.1; 3.16.15.3.

²¹⁹ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 4.1.129.

²²⁰ Passagem corrompida. Seguimos as versões de Long (1890), Bréhier (1962) e Hard (1995).

²²¹ [1] ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς οὐτ’ αὐτὸς μάχεται τινὶ οὐτ’ ἄλλον ἐᾷ κατὰ δύναμιν. [2] παράδειγμα δὲ καὶ τούτου καθάπερ καὶ τῶν ἄλλων ἔκκειται ἡμῖν ὁ βίος ὁ Σωκράτους, ὃς οὐ μόνον αὐτὸς πανταχοῦ ἐξέφυγεν μάχην, ἀλλ’ οὐδ’ ἄλλους μάχεσθαι εἶα. [3] ὄρα παρὰ Ξενοφῶντι ἐν τῷ Συμποσίῳ πόσας μάχας λέλυκεν, πῶς πάλιν ἠνέσχετο Θρασυμάχου, πῶς Πόλου, πῶς Καλλικλέους, πῶς τῆς γυναικὸς ἠνείχετο, πῶς τοῦ υἱοῦ ἐξελεγχόμενος ὑπ’ αὐτοῦ, σοφιζόμενος. [4] λίαν γὰρ ἀσφαλῶς ἐμέμνητο, ὅτι οὐδεὶς ἀλλοτρίου ἡγεμονικοῦ κυριεύει. οὐδὲν οὖν ἄλλο ἤθελεν ἢ τὸ ἴδιον. [5] τί δ’ ἔστι τούτου; οὐχ ἴκ ... ος οὗτος ... κατὰ φύσιν: τούτου γὰρ ἀλλότριον: ἀλλ’ ὅπως ἐκείνων τὰ ἴδια ποιούντων, ὡς αὐτοῖς δοκεῖ, αὐτὸς μηδὲν ἤττον κατὰ φύσιν ἔξει καὶ διεξάξει μόνον τὰ αὐτοῦ ποιῶν πρὸς τὸ κάκεινους ἔχειν κατὰ φύσιν. [6] τούτου γὰρ ἐστίν, ὃ αἰεὶ πρόκειται τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ. στρατηγήσαι; οὐ: ἀλλ’, ἂν διδῶται, ἐπὶ ταύτης τῆς ὕλης τὸ ἴδιον ἡγεμονικὸν τηρῆσαι. γῆμαι; οὐ: ἀλλ’, ἂν διδῶται γάμος, ἐν ταύτῃ τῇ ὕλῃ κατὰ φύσιν ἔχοντα αὐτὸν τηρῆσαι. [7] ἂν δὲ θέλῃ τὸν υἱὸν μὴ ἀμαρτάνειν ἢ τὴν γυναῖκα, θέλει τὰ ἀλλότρια μὴ εἶναι ἀλλότρια. καὶ τὸ παιδεύεσθαι, τοῦτ’ ἐστὶν μανθάνειν τὰ ἴδια καὶ τὰ ἀλλότρια (Epicteto, *As Diatribes*, 4.5.1-7. Grifo nosso).

²²² Δοκιμάζω.

que seja reprovada [*adokímaston*]²²³. As matérias exteriores, ou a matéria da percepção, que chega à *psykhé* pelas representações não são nosso encargo, são alheias à escolha, entretanto, as opiniões que formamos sobre aquilo que percebemos está sob a nossa capacidade de escolha²²⁴. Como veremos adiante, a mera ocorrência das representações não está sob o nosso encargo, mas está sob nosso encargo a opinião que nela inserimos ou que a partir dela formamos. As representações ocorrem ininterruptamente, portanto o trabalho do praticante de filosofia deve ser igualmente ininterrupto quanto ao exame das representações atuais e ao escrutínio das opiniões já formadas, para ser capaz de velar conforme a natureza o princípio diretor em qualquer matéria que seja. A distinção entre o que é nosso encargo, ou próprio, e o que não é nosso encargo, ou alheio, precisa ser incessantemente lembrada para estar “à mão” (*prókheiron*)²²⁵, imediatamente pronta para ser aplicada a todas as representações.

(1) Àquele que consente em relações frequentes, seja em conversações, em banquetes ou em qualquer tipo de relacionamentos, é necessário [*anáanke*] que se assemelhe às pessoas com quem se relaciona, ou que elas se transformem em semelhantes a ele. (2) Com efeito, um carvão apagado do lado de um carvão aceso, ou aquele apagará o segundo, ou este acenderá o primeiro. (3) Já que o perigo é tão grande, é preciso se envolver *cautelosamente* [*eulabôs deî*] nos relacionamentos com essas pessoas, as comuns [*toîs idiôtai*], lembrando que é impossível tocar uma pessoa suja de fuligem e não se sujar. (4) E o que tu farás, se te falarem sobre lutas, ou cavalos, ou atletas, ou ainda pior, sobre pessoas: “tal pessoa é má, tal outra é boa; isto foi bem feito, aquilo foi mal feito”? Ou, ainda, se alguém tossir, zombar e fazer escárnio de ti? (5) Algum de vós tens a *preparação* [*paraskeuên*] igual à do citarista, que ao pegar a lira nas mãos, tocando as cordas *imediatamente* [*euthys*] reconhece aquelas que são discordantes e harmoniza o seu instrumento? Ou o poder igual ao de Sócrates, de conduzir às suas próprias visões todos aqueles com quem ele se relacionava? (6) E como tu poderias? Necessariamente tu serás *conduzido* [*periágesthai*] pelas pessoas comuns (Epicteto, *As Diatribes*, 3.16.1-6. Trad. nossa, grifo nosso)²²⁶.

2.4.2. O *tópos* do desejo

²²³ Id., *As Diatribes de Epicteto*. Livro I. Tradução do grego, introdução e comentário, op. cit, p. 140, 1.20.7. Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, p. 19 (obra no prelo).

²²⁴ Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, p. 8 (obra no prelo).

²²⁵ Cf. Epicteto, *Diatribes*, 1.1.21.1.

²²⁶ [1] ἀνάγκη τὸν συγκαθιέντα τισὶν ἐπιπλέον ἢ εἰς λαλιὰν ἢ εἰς συμπόσια ἢ ἀπλῶς εἰς συμβίωσιν ἢ αὐτὸν ἐκείνοις ἐξομοιωθῆναι ἢ ἐκείνους μεταθεῖναι ἐπὶ τὰ αὐτοῦ. [2] καὶ γὰρ ἄνθρακα ἀπεσβεσμένον ἂν θῆ παρα τὸν καιόμενον, ἢ αὐτὸς ἐκείνον ἀποσβέσει ἢ ἐκείνος τοῦτον ἐκκαύσει. [3] τηλικούτου οὖν τοῦ κινδύνου ὄντος εὐλαβῶς δεῖ τοῖς ιδιώταις συγκαθίσθαι εἰς τὰς τοιαύτας συμπεριφορὰς μεμνημένους, ὅτι ἀμήχανον τὸν συνανατριβόμενον τῷ ἠσβολωμένῳ μὴ καὶ αὐτὸν ἀπολαῦσαι τῆς ἀσβόλης: τί γὰρ ποιήσεις, [4] ἂν περὶ μονομάχων λαλήῃς, ἂν περὶ ἵππων, ἂν περὶ ἀθλητῶν, ἂν τὸ ἔτι τούτων χεῖρον περὶ ἀνθρώπων: ὁ δεῖνα κακός, ὁ δεῖνα ἀγαθός: τοῦτο καλῶς ἐγένετο, τοῦτο κακῶς: ἔτι ἂν σκώπη, ἂν γελοιάζῃ, ἂν κακοηθίζῃται; [5] ἔχει τις ὑμῶν παρασκευὴν οἷαν ὁ καθαριστικὸς τὴν λύραν λαβών, ὥστ' εὐθὺς ἀψάμενος τῶν χορδῶν γνῶναι τὰς ἀσυμφῶνας καὶ ἀρμόσασθαι τὸ ὄργανον; οἷαν εἶχεν δύναμιν Σωκράτης, ὥστ' ἐν πάσῃ συμπεριφορᾷ ἄγειν ἐπὶ τὸ αὐτοῦ τοὺς συνόντας; [6] πόθεν ὑμῖν; ἀλλ' ἀνάγκη ὑπὸ τῶν ιδιωτῶν ὑμᾶς περιάγεσθαι (Epicteto, *As Diatribes*, 3.16.1-6. Grifo nosso).

Para vivermos uma vida feliz, equilibrada e constante (*eustathêsai*)²²⁷, precisamos velar (*tereîn*)²²⁸ nosso princípio diretor (*hegemonikón*) para não sermos arrebatados pelas coisas exteriores – acontecimentos ou opiniões alheias – devido a precipitação do assentimento sobre as representações²²⁹. É necessária uma preparação da *proairesis* para usarmos corretamente os tópicos do assentimento, do desejo e do impulso. Do ponto de vista pedagógico e do progresso prático da filosofia, o ensinamento de Epicteto inicia-se pelo exercício da *disciplina do desejo* (*órexis*) porque é o tópico relativo às paixões (*páthē*)²³⁰. O “propósito do desejo [*oréxeos*] é obter o que se deseja, <e> o propósito da repulsa [*ekklíseos*] é não se deparar com o que se evita”²³¹. *Órexis* é desejo por algo, *ékklisis*²³² é desejo de evitar algo.

Desses tópicos, o principal e o mais urgente é o que se relaciona com as paixões [*tà páthē*]; pois uma paixão não é produzida de outra maneira senão pela falha de se obter aquilo que se deseja ou por se deparar com aquilo que se deseja evitar [*ekklíseos periptóuses*]. É isso que causa *perturbações* [*tarakhás*], *distúrbios* [*thorybous*], má sorte, infortúnios, tristezas, lamentações e inveja; é isso que torna os humanos invejosos e ciumentos; e, por essas causas, somos incapazes de ouvir os preceitos da razão [*oud' akóusai lógou*]. O segundo tópico diz respeito às ações adequadas [*tò kathékton*]; pois não me cabe me libertar das paixões para me tornar uma estátua, mas sim manter as relações [*tàs skhéseis teroúnta*] naturais [*physikàs*] e adquiridas [*epithétous*], 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 mesmo durante o sono alguma representação não examinada possa nos surpreender, nem na intoxicação, nem na melancolia (Epicteto, *As Diatribes*, 3.2.1. Trad. Dinucci, A. Grifo nosso)²³³.

Segundo Epicteto, a causa das paixões, dos sofrimentos e das infelicidades reside no mal uso dos desejos, porque buscamos alcançar bens que corremos o risco de não obter ou de perder e tentamos evitar males que frequentemente são inevitáveis²³⁴. Epicteto orienta os seus estudantes a *suspenderem provisoriamente* todos os seus desejos porque aquilo que está sob nosso encargo e seria belo desejar ainda não está ao nosso alcance²³⁵. Epicteto estaria se contradizendo? Não, porque as coisas belas e boas de se desejar sob o nosso encargo são as excelências, os únicos verdadeiros bens. A abstenção do desejo natural pelo bem deve ser sustentada até que se compreenda com total segurança o que é o bem, de tal modo que se extinguirá qualquer desejo por coisas exteriores²³⁶. As excelências são conhecimentos e

²²⁷ Εὐσταθῆσαι.

²²⁸ Τηρεῖν.

²²⁹ Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, p. 13 (obra no prelo).

²³⁰ Πάθη.

²³¹ Epicteto, *O Manual de Epicteto*, op. cit., 2.1.

²³² Ἐκκλισις.

²³³ In Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, p. 15 (obra no prelo).

²³⁴ Hadot, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. p. 23. São Paulo: Loyola, 2014.

²³⁵ Cf. Epicteto., *Diatribes.*, 3.9.22; 3.12-5-8; 3.13.21; *Enquirídio.*, 2.

²³⁶ Cf. Id., *Diatribes.*, 3.12.4; 4.1.77.

técnicas de transformação do estado habitual (*héxis*) do *hegemonikón* e, portanto, estarão ao nosso alcance somente após um longo período de investigação e de prática filosófica. Os desejos são sempre por aquilo que aparenta ser bom e vantajoso, entretanto, sem a posse do conhecimento dos verdadeiros bens e males é impossível não falhar nos desejos e nas repulsas. Falhar no uso dos desejos significa engendrar paixões que nos impedem de ouvir a razão (*oud' akoúsai lógou*)²³⁷, porque elas – definidas como impulsos excessivos (*hormèn pleonázousan*)²³⁸ desobedientes à razão “escolhedora” (*tôi hairoûnti lógoi*)²³⁹, movimento irracional da *psykhé* contrário à natureza (*kínēsīn psykhēs álogon parà phýsin*)²⁴⁰, e como agitação (*ptoían*)²⁴¹ no *hegemonikón* da *psykhé*, parte identificada com o *lógos* – impossibilitam o pensamento reflexivo²⁴². Portanto, ele orienta seus estudantes a suspenderem provisoriamente o uso dos desejos e a usarem somente os seus impulsos *com reserva, sem excesso e sem constrangimento*²⁴³.

2.4.3. O tópos do impulso

O tópico do impulso corresponde à *disciplina do impulso para a ação*²⁴⁴, isto é, ao uso do impulso (*hormé*) e do refreamento (*aphormé*)²⁴⁵ segundo a Natureza para performar corretamente. Um impulso sucede o assentimento a uma representação e é a condição necessária e suficiente de uma ação²⁴⁶. Embora o estudante de filosofia não possua o conhecimento da verdade e a correta concepção do bem para guiar os seus desejos, Epicteto orienta seus ouvintes a usarem o impulso e o refreamento segundo os atos apropriados (*kathékon*)²⁴⁷ a um ser racional que vive em comunidade (*koinonía*). Segundo ele, para isso nos guiaremos pela reflexão de quem somos nós – seres racionais e sociais – e quais papéis ocupamos na sociedade²⁴⁸, ou seja, quais relações naturais (*physikás*)²⁴⁹ e adquiridas (*epithétous*)²⁵⁰ possuímos na nossa vida²⁵¹.

²³⁷ Cf. Ib., 3.2.1.

²³⁸ Ὁρμὴν πλεονάζουσαν.

²³⁹ Τῷ αἰροῦντι λόγῳ.

²⁴⁰ Κίνησιν ψυχῆς ἄλογον παρὰ φύσιν.

²⁴¹ Πτοίαν.

²⁴² Ário Dídimο, *Epitome of Stoic Ethics*, op. cit., §9b, §10, p. 54-57. Cf. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, §111-115.

²⁴³ Cf. Epicteto, *Enquirídio*, 2.

²⁴⁴ Ou *disciplina do impulso*, ou ainda, *disciplina da ação*. Cf. Hadot, P. op. cit., p. 101-123.

²⁴⁵ Ἀφορμή.

²⁴⁶ Sobre a função do impulso na análise estoica da ação, cf. Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. p. 47-53. Oxford: Clarendon Press, 1985.

²⁴⁷ Ou *adequado*.

²⁴⁸ Cf. Kamtekar, R. ΑΙΔΩΣ in Epictetus, in *Classical Philology*. v. 93, n. 2, p. 136-160, 1998.

²⁴⁹ Φυσικάς.

²⁵⁰ Ἐπιθέτους.

²⁵¹ Cf. Colardeau, T. op. cit., p. 62-63.

Por exemplo, se nossos pais estão vivos e ocupamos o papel natural de filhos, logo – a nós seres racionais comunitários que compreendem a importância da relação da parte com o todo – é adequado agir como bons filhos honrando os nossos pais e cuidando deles na velhice. Do mesmo modo, se ocupamos o papel adquirido de vizinhos é adequado atuarmos como bons vizinhos porque isso depende apenas de nós e favorece o convívio harmonioso na comunidade²⁵².

(...) o desejo almeja o bem aparente, então, enquanto não possuímos a concepção correta do bem para guiar o nosso desejo, nós iremos adiante sempre que desejarmos alguma coisa. Então Epicteto urge quem está progredindo a refrear o uso da sua faculdade de desejo inteiramente e, em seguida, dirigir a faculdade de escolha, ou impulsos, em direção ao apropriado (καθῆκον [*kathēkon*]). Se os seus impulsos estão restritos ao que é apropriado, que é o que está de acordo com a natureza, eles terão um guia razoavelmente confiável para agir, que não irá guiá-los ao erro de julgar coisas boas quando não são, como faria a faculdade do desejo, nem para a infelicidade quando eles falham em conseguir aquilo que desejam. Mas, estendendo o alcance de seus verdadeiros julgamentos àquilo que é apropriado [*judgments of appropriateness*], eles irão expandir a sua compreensão do mundo e de seu lugar nele, conseqüentemente aproximando-se da virtude e da sabedoria (Kamtekar, R. ΑΙΔΩΣ in Epictetus, p. 143. Trad. nossa)²⁵³.

Mesmo destituídos da *epistēmē* para guiar os nossos desejos e impulsos segundo a Natureza, Epicteto compreende que os seres humanos possuem por natureza a *aidōs*²⁵⁴ e um caráter *aidēmon*²⁵⁵. *Aidōs* é uma palavra de difícil tradução, mas que na filosofia de Epicteto pode ser traduzida como: autorrespeito, capacidade de envergonhar-se, capacidade de perceber os próprios erros morais; dignidade; consciência moral ou consciência²⁵⁶. Nesse ponto ele foge à ortodoxia estoica, pois, segundo a tradição, existem três boas emoções ou bons sentimentos (*eupatheiai*)²⁵⁷, qualidades calmas e racionais, que substituem as paixões (*páthē*) na pessoa sábia e virtuosa, a saber: o cuidado (*eulábeia*), a alegria (*khará*)²⁵⁸ e o desejo racional (*boúlesis*)²⁵⁹. Segundo essa classificação a *aidōs* é uma espécie da *eulábeia*, portanto exclusiva

²⁵² Ib., p. 63.

²⁵³ (...) desire aims at the apparent good, so that as long as we do not have the correct conception of the good to guide our desire, we will go astray whenever we desire something. So Epictetus urges those making progress to refrain from using their faculty of desire entirely and instead to direct their faculty of choice, or impulses, toward the appropriate (καθῆκον). If their impulses are restricted to what is appropriate, which is what is according to nature, they will have a reasonably reliable guide to action that will lead them neither into error in judging things good when they are not, as would the faculty of desire, nor into unhappiness when they fail to get what they desire. But by extending the range of their true judgments of appropriateness, they will expand their understanding of the world their place in it, thereby approaching virtue and wisdom. In Kamtekar, R. ΑΙΔΩΣ in Epictetus, in *Classical Philology*. v. 93, n. 2, p. 143, 1998.

²⁵⁴ Αἰδώς.

²⁵⁵ Αἰδήμων. Ib.

²⁵⁶ Ib. Uma definição para o termo *consciência* quanto tradução de αἰδώς seria: “respeito internalizado das normas morais que chamamos consciência”, in Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 223.

²⁵⁷ Εὐπαθείαι.

²⁵⁸ Χαρά.

²⁵⁹ Βούλησις. Cf. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, §116.

da condição de ser sábio²⁶⁰. A boa emoção, ou bom sentimento, *aidós* é definida pela tradição como “cuidado sobre a censura correta”, ou ainda, “evitação racional sobre a censura justificada” (*eulábeia orthoû psógou*)²⁶¹, informada e embasada pela excelência *aidemosýne*, espécie da *sophrosýne* (temperança), definida como o conhecimento do que é a censura justificada e a disposição estável para evitá-la (*epistéme eulabetikè orthoû psógou*)²⁶².

Entretanto, Epicteto afirma que a Natureza nos deu *aidós* e um caráter *aidémōn*²⁶³ e que o nosso maior bem e mal reside na sua preservação e destruição²⁶⁴. Segundo ele, ao nos tornarmos *aidémōn* – assim como justos, temperantes e livres – florescemos a nossa natureza humana naquilo que lhe é própria²⁶⁵, a nossa natureza *aidémōn* nos permite *fazer julgamentos* de que alguma coisa é vergonhosa²⁶⁶ e é aquilo em nós responsável por nos motivar a progredir e a nos aperfeiçoar moralmente²⁶⁷. Nesse sentido, a *aidós* e o nosso caráter *aidémōn* influenciam os nossos impulsos para a ação nos impedindo de comportamentos vergonhosos²⁶⁸. Epicteto clama possuir *aidós*, mas admite não ser um homem sábio²⁶⁹. Para ele a *aidós* não é um estado inalterável como a excelência estoica e nem uma boa emoção e, embora natural, ela pode ser perdida²⁷⁰. Perdê-la é o mesmo que destruir o próprio *lógos* e todas as possibilidades de progressão moral porque é ela que nos faz ver o que nós fazemos – nossas ações e julgamentos – como um reflexo de quem somos²⁷¹. Ao constatar as nossas próprias inconsistências e contradições lógicas, é a sua intervenção que nos motivará e conduzirá à revisão de nossas crenças em direção à consistência²⁷². Perdê-la é perder a si mesmo²⁷³.

Enquanto a psicologia estoica não admite estágios intermediários entre os vícios e as excelências, Epicteto encontra uma solução para o progresso moral concebendo a *aidós* como natural e a natureza humana como *aidémōn*. Segundo Epicteto, as nossas disposições e capacidades são asseguradas e fortalecidas por nossas ações, de modo que ele recomenda a nos acostumarmos a performar as ações correspondentes aos traços de caráter que desejamos

²⁶⁰ *Ib.*

²⁶¹ Εὐλαβεία ὀρθοῦ ψόγου. Cf. Kamtekar, R. op. cit., p. 137.

²⁶² Ἐπιστήμη εὐλαβητικὴ ὀρθοῦ ψόγου. Cf. *Ib.*

²⁶³ Cf. Epicteto, *Diatribes*, 3.14.13.

²⁶⁴ Cf. Epicteto, *Diatribes*, 1.28.20-23; 2.4.2-3; 2.9.2-12; 2.10.15-23; 3.14.13. Ser *aidémōn* é o maior dos bens: 4.9.17-18. É melhor ser *aidémōn* do que rico: 3.17.2-6, *Enquirídio*, 24.3. Ser *aidémōn* é a maior contribuição de um homem à comunidade: *Enquirídio*, 24.4-5. *Fragmentos*, 28b. Cf. Kamtekar, R. op. cit., p. 144.

²⁶⁵ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.8.23.

²⁶⁶ Cf. *Ib.*, 3.7.27.

²⁶⁷ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.5.3-5.

²⁶⁸ Cf. *Id.*, *Fragmentos*, 14.

²⁶⁹ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.8.15; 2.8.23, 25, 27; 2.24.9-10; 3.1.23-24; 4.1.151; 4.3.9-10.

²⁷⁰ Cf. *Id.*, 2.4.3; 2.10.15-18; 3.18.7; 4.9.6, 9.

²⁷¹ Cf. Kamtekar, R. op. cit., p. 145.

²⁷² Cf. *Ib.*

²⁷³ Sobre este parágrafo cf. Kamtekar, R. op. cit., p. 136-160.

possuir²⁷⁴. A partir dessa perspectiva de habituação e da *aidós* compreendida como uma instância de julgamentos auto valorativos sobre o *kathêkon*, Epicteto oferece uma maneira para compreendermos a progressão do aperfeiçoamento moral, a passagem do estado vicioso ao excelente²⁷⁵. Epicteto indica que o adequado para as ações particulares e o caráter individual é determinado por “quanto você vale para ti mesmo e por quanto você vende a ti mesmo”²⁷⁶. Desse modo, os julgamentos auto valorativos constituem parte de quem nós somos, ou seja, os julgamentos e as ações modelam tanto quanto partem do caráter²⁷⁷. Nesse sentido, vendo o quão longe a nossa conduta e caráter atualmente se distanciam do modelo a seguir – Sócrates, Diógenes, Hércules, a figura do Sábio ideal –, primeiro experimentamos vergonha e então um desejo de aperfeiçoamento. *Aidós* é um tipo de cognição (*katálepsis*)²⁷⁸ apreendida a partir de um julgamento feito não em termos de bom e de ruim, mas de acordo com o que é almejado. O seu objetivo é o adequado (*kathêkon*) que é, por sua vez, estimado de acordo com a concepção de si mesmo do agente²⁷⁹.

A *aidós* serve de guia para o progresso moral mesmo destituídos do conhecimento (*epistême*) dos verdadeiros bens e males – exclusivo do sábio –, estendendo os julgamentos sobre o que é adequado para nos aproximarmos da sabedoria e da excelência. Porque os julgamentos auto valorativos constituem parte de quem somos, Epicteto insiste para nos contentarmos com a aparência de idiotas relativo às coisas exteriores²⁸⁰, pois a reputação (*phême*)²⁸¹ é um indiferente, algo *aproaireta*²⁸², e o desejo de agradar os outros leva à ansiedade, pois o prazer alheio não é nosso encargo²⁸³. Nesse sentido, a aplicação da distinção entre o que é e o que não é nosso encargo nos permite focar no cultivo do nosso próprio valor de maneira independente das pessoas e das coisas exteriores. Depender da opinião alheia para o sentido do próprio valor torna o próprio valor vulnerável, somente as coisas *proairetiká* são censuráveis²⁸⁴.

A pessoa excelente age para fazer o correto e não pelo bem da reputação²⁸⁵. O agente precisa se tornar a própria medida e o próprio juiz, a própria fonte dos valores que irá guiar as suas ações e com os quais medirá o seu progresso moral. Para prover tal *standard* de

²⁷⁴ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.18.1, 4-7.

²⁷⁵ Cf. Kamtekar, R. op. cit., p. 146.

²⁷⁶ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.2.13, 33. Cf. Kamtekar, R. op. cit., p. 151.

²⁷⁷ Cf. Kamtekar, R. op. cit., p. 151.

²⁷⁸ Sobre a definição de *κατάληψις* ver adiante o capítulo 2.

²⁷⁹ Cf. *Ib.*, p.145.

²⁸⁰ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.14.24-29; *Enquirídio*, 13; 48.3; 33.9.

²⁸¹ Φήμη.

²⁸² Cf. Kamtekar, R. op. cit., p. 156.

²⁸³ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.13.

²⁸⁴ Cf. *Ib.*, 2.16.9; 1.19.

²⁸⁵ Cf. *Ib.*, 3.24.50.

juílgamentos auto valorativos Epicteto invoca um grupo de noções: o seu caráter (*prósopon*)²⁸⁶, a sua parte no Cosmos²⁸⁷, o seu nome²⁸⁸, a sua profissão²⁸⁹, as suas relações naturais e adquiridas²⁹⁰, e quem ou o que você é²⁹¹. Particularmente, Epicteto invoca com frequência a noção de que os seres humanos possuem em si mesmos uma parte divina (*ékheis ti en seautôî méros ekeinou*)²⁹², um fragmento (*apóspasma*)²⁹³ de Deus (*theós*) em sua constituição, identificado com o *lógos* individual. Além de nos livrar da preocupação com a opinião alheia, Epicteto urge para assumirmos a perspectiva de um outro sobre nós mesmos. No lugar das outras pessoas, observadores desqualificados, Epicteto introduz a ideia de que há um “Deus dentro de nós” que está sempre observando tudo o que nós fazemos e pensamos, e de quem não é possível esconder nada²⁹⁴. Ele usa essa ideia de um Deus permanentemente nos vigiando para provocar vergonha. Entretanto, esse “Deus dentro de nós” não é outra coisa senão o melhor aspecto de nós mesmos, o nosso *lógos*, que é contemplativo de si mesmo (*hautou theoretikós*)²⁹⁵. Assim, Epicteto pode facilmente mover-se da ideia de se envergonhar na frente de Deus àquela de se envergonhar diante de si mesmo, e do falhar viver segundo o *standard* de Deus para o fracasso do viver segundo o próprio *standard*²⁹⁶. Desse modo, compreendemos o exemplo fornecido sobre Eufartes, que escondia ser um praticante de filosofia para ter certeza de que o fazia para si mesmo e para Deus²⁹⁷. Assim urge Epicteto: “desejes tornaste puro diante de teu puro eu e diante de Deus” (*epithýmēson katharòs metà katharou sautoû genésthai kai tou theou*)²⁹⁸.

O progresso moral proporcionado pela *disciplina da ação*²⁹⁹ guiada pelos julgamentos *aidós* não é medido apenas em relação aos benefícios pessoais, mas é medido, ao mesmo tempo, em relação aos benefícios proporcionados para a comunidade na qual se vive, conforme a doutrina estoica da *oikeíōsis*³⁰⁰. Epicteto, ortodoxo nesse sentido³⁰¹, educa os desdobramentos

²⁸⁶ Cf. *Ib.*, 1.2; *Id.*, *Enquirídio*, 17.

²⁸⁷ Cf. *Id.*, *As Diatribes*, 2.5.24-27; 2.6.10.

²⁸⁸ Cf. *Ib.*, 2.10; 4.12.16.

²⁸⁹ Cf. *Ib.*, 3.15.1-3; 3.22.1-12, 86-91; *Id.*, *Enquirídio*, 29, 30.

²⁹⁰ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 3.2.4.

²⁹¹ Cf. *Ib.*, 2.10; 3.1.24-26. Sobre este parágrafo cf. Kamtekar, R. op. cit., p. 146-151.

²⁹² ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.8.11; 1.14.6.

²⁹³ Ἀπόσπασμα.

²⁹⁴ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.14.12-14.

²⁹⁵ Cf. Kamtekar, R. op. cit., p. 157. Cf. *Ib.*, 1.20: Περὶ τοῦ λόγου πῶς αὐτοῦ θεωρητικὸς ἐστίν: Sobre como a razão é contemplativa de si mesma.

²⁹⁶ Cf. Kamtekar, R. op. cit., p. 156-159.

²⁹⁷ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 4.8.17-18; *Enquirídio*, 46.

²⁹⁸ Cf. *Ib.*, 2.18.19-20: ἐπιθύμησον καθαρὸς μετὰ καθαρῶ σαυτοῦ γενέσθαι καὶ τοῦ θεοῦ (tradução nossa).

²⁹⁹ Abreviação para *disciplina do impulso para a ação*.

³⁰⁰ Οἰκείωσις.

³⁰¹ Cf. Dinucci, A. *Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto*. in *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento*. p. 75-88. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra-Annablume, 2016.

da *oikeíōsis* humana ensinando o uso do impulso (*hormé*) e do refreamento (*aphormé*) guiado pela *aidós* em vista das ações adequadas (*tà kathékonta*) no *interior* da comunidade (*koinonía*)³⁰². Segundo o Estoicismo, a natureza humana é dotada de um impulso para a *koinonía*, isto é, para a comunidade humana, a qual, por sua vez, se desenvolve a partir do amor paternal igualmente impulsionado pela Natureza³⁰³. A afeição natural dos pais pelos filhos é a origem do impulso natural para a comunidade³⁰⁴. O impulso para a *koinonía* faz parte da *oikeíōsis* humana que é definida como o processo de “familiarização”, ou ainda, processo de “apropriação”, isto é, processo de tornar familiar e próprio, primeiro a si mesmo e depois o seu entorno³⁰⁵. Os desdobramentos da *oikeíōsis* humana correspondem, em certa medida, a estágios do progresso moral do ser racional e social, e têm como fim a realização de sua natureza individual³⁰⁶. O processo de *oikeíōsis* possui cinco desdobramentos:

*prōton oikeíōn*³⁰⁷, a apropriação de si, que ocorre a partir da percepção de si mesmo após o nascimento; *oikeíōsis eunoetiké*³⁰⁸, o despertar dos impulsos de amor por si mesmo e de autopreservação; *oikeíōsis eklektiké*³⁰⁹, o surgimento do impulso para a seleção do que conduz à autopreservação; *oikeíōsis sterktiké*³¹⁰, o despertar do impulso para a criação de laços afetivos entre pais e filhos, o que constitui a base para a *koinonía* entre os humanos; *oikeíōsis hairetiké*³¹¹, o surgimento dos impulsos morais no ser humano pelos quais se buscam os bens morais (Dinucci, A. *Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto*, p. 79)³¹².

Para que o processo de *oikeíōsis* – familiarização ou apropriação – se desenvolva até a última etapa, a *oikeíōsis hairetiké*, onde surgem os impulsos morais para a busca dos bens morais, o ser humano precisa passar por um processo educativo, pois ele tem a escolha de se inclinar para o corpo ou para a razão³¹³. Segundo Epicteto, a natureza humana possui um duplo aspecto: o corpo em parentesco com os animais irracionais e o *lógos* em parentesco com a Divindade³¹⁴. Enquanto os animais irracionais fazem uso de suas representações de modo a selecionar as coisas que favorecem a sua autopreservação, limitando-se à *oikeíōsis eklektiké*, a natureza dos animais racionais – seres humanos possuidores de *lógos* – só se realiza integralmente quando se desenvolve à etapa *oikeíōsis hairetiké* com o surgimento dos impulsos

³⁰² Κοινωνία.

³⁰³ Cf. Ib., p. 77.

³⁰⁴ Cf. Ib., p. 76.

³⁰⁵ Cf. Ib., p. 77.

³⁰⁶ Cf. Ib., p. 78.

³⁰⁷ Πρῶτον οἰκεῖον.

³⁰⁸ Οἰκεῖωσις εὐνοητική.

³⁰⁹ Οἰκεῖωσις ἐκλεκτική.

³¹⁰ Οἰκεῖωσις στερκτική.

³¹¹ Οἰκεῖωσις ἀρετική.

³¹² Cf. Ib., p. 79. Cf. Hiérocles, *Elementos de Ética*, 9.1-10.

³¹³ Cf. Dinucci, A. *Koinonia cósmica...*, op. cit., p. 80.

³¹⁴ Cf. Ib. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.3.3; 1.6.12-13.

morais para a apropriação racional dos bens morais e para as ações apropriadas (*tà kathékonta*)³¹⁵. Essa diferença se dá porque os animais irracionais – *alógous*³¹⁶ – não podem compreender o uso que fazem de suas representações³¹⁷. Nesse sentido, para Epicteto, os seres humanos que se inclinam para a autopreservação do corpo em detrimento dos bens morais são semelhantes a animais irracionais, pois perdem “a sua dimensão moral, não conseguindo se apropriar de modo ético da realidade que o cerca”³¹⁸.

À doutrina da *oikeíōsis* se vincula a concepção dos “círculos concêntricos da afetividade humana”, segundo a qual cada ser humano pode estender os seus laços afetivos desde si mesmo até englobar toda a comunidade humana, isto é, todos os seres humanos do planeta³¹⁹. Entretanto, é preciso muitos esforços para que o processo de familiarização siga até o último círculo de afetividade, pois, “por natureza, a apropriação por afeição é mais intensa até o segundo círculo” que é relativo aos irmãos, pais e filhos³²⁰. Com a *disciplina do impulso*³²¹ Epicteto educa a ação apropriada em relação a cada coisa no mundo a partir de uma apropriação ética do mundo, que, ao mesmo tempo, realiza a natureza racional e social do ser humano, pois o desdobramento da *oikeíōsis hairesiké* permite a ampliação dos laços afetivos que abre para si mesmo a possibilidade de torna-se verdadeiramente um cosmopolita, isto é, um cidadão do Cosmos, não somente em pensamento, mas na ação e no sentimento³²².

Assim, ao inclinar-se para o parentesco divino e para a racionalidade, e ao obter, por esse meio, ciência do grande sistema cósmico do qual faz parte, o ser humano passa a ter também uma visão comunitária da realidade, apropriando-se afetivamente não apenas dos que são consanguíneos e próximos, mas do Cosmos como um todo. Entretanto, aquele que não consegue transcender seu lado carnal adquire uma visão egoísta, limitada, antissocial, amoral ou imoral da realidade. Não se apropria daquilo que pode efetivamente, como ser humano, se apropriar. Não torna seu o mundo e não o vê como parte dele. Em suma: limitando-se à *oikeíōsis eklektiké*, o ser humano não assume seu papel no mundo, mas *ao ascender à oikeíōsis hairesiké, acaba por ampliar o alcance da própria oikeíōsis sterktiké* [o despertar dos impulsos para a criação de laços afetivos] (Ib., p. 83. Grifo nosso)³²³.

³¹⁵ Cf. Dinucci, A. *Koinonia cósmica...*, op. cit., p. 80.

³¹⁶ Ἀλόγους.

³¹⁷ Cf. Ib.

³¹⁸ Cf. Ib. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.3.7.

³¹⁹ Cf. Dinucci, A. *Koinonia cósmica...*, op. cit., p. 79: “Um famoso fragmento que nos chegou de Hiérocles, preservado por Estobeu, fala dos círculos concêntricos da afetividade humana: o primeiro é aquele do próprio pensamento (*diannoia*), do nosso corpo e de tudo que lhe é útil; o segundo é aquele que circunscreve nossos pais, irmãos, esposa e filhos; o terceiro, aquele de nossos tios e tias, avôs e avós, sobrinhos e primos; o quarto, aquele que agrega todos os nossos parentes; o quinto, o relativo ao demo; o sexto, o da tribo, da cidade, da etnia; o sétimo, aquele que engloba todos os humanos. Hiérocles observa que é preciso um esforço para que a apropriação siga até o último círculo, pois, por natureza, a apropriação por afeição é mais intensa até o segundo círculo”.

³²⁰ Cf. Ib.

³²¹ Abreviação de *disciplina do impulso para a ação*.

³²² Cf. Ib. p. 80-81. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.9.5; 2.10.13.

³²³ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.19.11-15.

Do ponto de vista prático da filosofia e do progresso pedagógico, o ensinamento de Epicteto inicia-se pela *disciplina do desejo*, pois o mal uso dos desejos engendra o surgimento das paixões (*páthē*) que desestabilizam a *psykhé* e impedem o pensamento racional³²⁴. Assim, Epicteto recomenda a suspensão provisória de todos os desejos, pois ainda não compreendemos os verdadeiros bens para desejá-los e por isso não podemos nos guiar por nossos desejos atuais³²⁵. Com a célebre frase – “não me é preciso ser insensível como uma estátua” (*ou deî me apathê einai hos andriánta*) –, Epicteto inicia a sua recomendação sobre o uso dos impulsos e dos refreamentos para guiar as nossas ações no interior da comunidade³²⁶. A suspensão dos desejos almeja cessar a produção de paixões (*páthē*), mas *não* os nossos laços afetivos que são indicados pelas nossas relações naturais (*physikàs*) e adquiridas (*epithétous*)³²⁷. Ciente disso, Epicteto educa o fortalecimento dos vínculos sociais através do desenvolvimento dos laços afetivos com o ensino da *disciplina do impulso para a ação*. Ao contrário do que se precipita a considerar, a atitude estoica no interior da comunidade só é verdadeiramente estoica, para Epicteto, se tiver origem em um impulso de apropriação ética e afetiva e, por isso, comunitário. A extirpação das paixões é a extirpação dos impulsos desequilibrados no interior da *psykhé* para então, assim, cultivar os impulsos éticos e afetivos de apropriação de si mesmo e do mundo a sua volta. O estoico não se isola da comunidade, ao contrário, se comporta como um membro dela tal como o pé obedece ao que é melhor para o corpo³²⁸.

As relações familiares, cargos públicos e diferentes estágios da vida operam como identificações normativas que especificam as condutas apropriadas a cada designação. O benefício moral e emocional de ser cuidadoso com as relações supera em muito o valor material de qualquer item concedido ao outro, pois os relacionamentos constituem a nossa identidade pessoal³²⁹. O tópico do impulso é duplamente orientado exteriormente e interiormente para a performance correta dos papéis sociais. Exteriormente se requer ser sensível à dignidade e às reivindicações das outras pessoas, mas aquilo sobre o qual devemos nos preocupar com relação às outras pessoas não é o modo como elas nos tratam, nem quem elas são, nem como elas estão independentemente de nós, mas somente, interiormente, como nós nos dispomos a nós mesmos em relação a elas³³⁰. O relacionamento relevante é completamente uni direcional³³¹: nós em

³²⁴ Cf. Id. *Enquirídio*, §1-3.

³²⁵ Cf. Ib.

³²⁶ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 3.2.4: οὐ δεῖ με ἀπαθῆ εἶναι ὡς ἀδριάντα (trad. nossa).

³²⁷ Cf. Id., 3.2.

³²⁸ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.5.24-26.

³²⁹ Cf. Ib., 4.7. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 236-237.

³³⁰ Cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 237.

³³¹ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 4.6.34-35.

relação a elas, a qualidade da nossa ação em relação a elas, e não elas em relação a nós – pois a ação do outro não é nosso encargo³³². A *oikeíōsis* pode ser simplificada assim: toda criatura se apropria forçosamente, principalmente, daquilo que é do seu interesse, ou daquilo que parece ser do seu interesse³³³. Nesse sentido, é condição *sine qua non* para se tornar um cidadão do Cosmos identificar o auto interesse com o ponto de vista moral, pois o auto interesse e o bem comum somente se conciliam quando se identifica a si mesmo e o próprio interesse com o ponto de vista moral³³⁴. O autoaperfeiçoamento é a prioridade primeira, mas não deve ser ao preço de negligenciar as próprias relações sociais, pois os interesses pessoais não são determinados por si mesmo, mas factualmente pelo tipo de seres racionais e sociais que somos³³⁵. Os verdadeiros bens humanos – as excelências – somente podem ser usufruídos em benefício de toda a comunidade, do bem comum³³⁶. Nesse sentido, Epicteto urge um “egoísmo consciente”³³⁷.

2.4.4. O tópos do assentimento

O tópico do assentimento corresponde à *disciplina do assentimento*³³⁸, isto é, ao uso do assentimento (*synkatáthesis/prósthesis*)³³⁹ e da suspensão (*epokhḗ*)³⁴⁰ do assentimento sobre as representações que afetam o *hegemonikón*, parte racional e diretriz da *psykhḗ* humana. Este tópico tem a função de assegurar os outros dois pelo exame de todas as representações, para evitar o julgamento descuidado e precipitado sobre o conteúdo perceptivo das representações³⁴¹; para cultivar a cautela e a discrição diante daquilo que parece provável, evitando as imprudências de juízo e enfrentando a persuasividade das representações³⁴². Somente os alunos que já progrediram e possuem certo domínio dos tópicos do desejo e do impulso devem se dedicar ao estudo da *disciplina do assentimento*³⁴³. Epicteto associa este tópico à Lógica³⁴⁴, isto é, ao estudo da teoria dos silogismos, da argumentação, das

³³² Cf. Ib.

³³³ Cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 199. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 2.22.15-16.

³³⁴ Cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 198-199.

³³⁵ Cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 200.

³³⁶ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.28.20; 2.4; 4.6.35.

³³⁷ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 3.3.5-10. Cf. Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 201, 237. Cf. Colardeau, T. *Étude...*, op. cit., p. 63-67.

³³⁸ Cf. Hadot, P. *Manuel...*, op. cit., p. 38-52.

³³⁹ Πρόσθεσις.

³⁴⁰ Ἐποχή.

³⁴¹ Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, op. cit., p. 17-18.

³⁴² Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, op. cit., p. 17. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 3.2.5.

³⁴³ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.4; 1.17; 3.2.1-6; 3.26.14; 4.10.13; *Enquirídio*, 52.

³⁴⁴ “...para os estoicos, a própria lógica é uma virtude que inclui quatro espécies: *aproptōsia* (ausência de precipitação de juízo); *aneikaiotes* (cautela ou discrição ao que parece provável (*eikós*) em um dado momento);

demonstrações e dos princípios lógicos, em suma, ao estudo teórico da *philosophía*³⁴⁵. Entretanto, Epicteto submete o estudo teórico da Lógica ao seu estudo *prático*, a chamada *lógica prática* ou *lógica vivida*³⁴⁶. Nesse sentido, ele critica aqueles que iniciam os seus estudos filosóficos por este tópico e que, muitas vezes, restringem-se ao estudo das ideias filosóficas sem praticá-las, ou seja, desacompanhadas das disciplinas do desejo e do impulso para o correto (*orthós*) governo de si mesmo³⁴⁷.

O excessivo estudo da Lógica sem antes estar moralmente preparado – treinado no bom uso do desejo e do impulso – é perigoso porque a pessoa permanece *não-instruída* (*apaideútois*) e por isso adquire as características da presunção (*oíēsis*)³⁴⁸ e da vaidade (*týphos*)³⁴⁹. O *não-instruído* que domina a arte dos argumentos persuasivos obtém certo prestígio social e identifica-se com a sua arte, tornando-se um apêndice (*prosthéke*)³⁵⁰ das próprias habilidades discursivas ao invés de usá-las para o aperfeiçoamento de seu caráter³⁵¹. Para Epicteto, o estudo da Lógica por si mesma é inútil e perigoso, entretanto o seu estudo é necessário para garantir o bom uso das representações assegurando a coerência e a solidez dos próprios juízos³⁵².

Epicteto parafraseia Sócrates e afirma que não devemos admitir uma representação não examinada (*anexétaston phantasían mē paradékhesthai*)³⁵³ porque não devemos viver uma vida não examinada (*anexétaston bíon mē zēn*)³⁵⁴. Em última instância, examinar a própria vida – que é a matéria prima da *philosophía* – significa examinar o uso que fazemos das nossas

anelenxia (irrefutabilidade em relação à força na argumentação); *amaiotes* (fervor ou ausência de frivolidade em relação ao hábito de submeter apresentações à razão). ... Epicteto se refere a *aneikaiotes*, mas não menciona as outras três...ele também emprega a palavra *aproptosis* em conexão com assentimento...” Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, op. cit., p. 17-18.

³⁴⁵ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.4.; 1.8; 2.25; *Enquirídio*, 52. Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, op. cit., p. 18.

³⁴⁶ Termos de Pierre Hadot, cf. Hadot, P. *La Citadelle Intérieure*, op. cit., p. 153.

³⁴⁷ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.4; 2.8.3.

³⁴⁸ Οἷσις.

³⁴⁹ Τῦφος. Cf. *Ib.*, 1.8.6.

³⁵⁰ Προσθήκη.

³⁵¹ Cf. *Ib.*, 1.8.9-10.

³⁵² Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, op. cit., p. 17-19. Cf. Hadot, P. *La Citadelle Intérieure*, op. cit., p. 153-155. Cf. (...) some of Epictetu’s students had the ambition to become career philosophers, and all of them together with people in general require formal training if they are to make genuine progress in the art of life. For these reasons, Epictetus devotes much effort to distinguishing between the *mentality* necessary for philosophy to get under way and the technical expertise that can be distraction and pretence, at least for people who have not mastered the basics: “(...) alguns dos alunos de Epicteto tinham a ambição de se tornarem filósofos de carreira, e de todos eles, juntamente com as pessoas em geral, exige-se um treinamento formal se quiserem fazer um progresso genuíno na arte da vida. Por essas razões, Epicteto dedica-se muito a distinguir entre a *mentalidade* necessária para que a filosofia avance e a perícia técnica que pode ser distração e fingimento, pelo menos para quem não domina o básico”. in Long, A.A. *Epictetus...*, op. cit., p. 112 (Tradução nossa, grifo nosso).

³⁵³ ἀνεξέταστον φαντασίαν μὴ παραδέχεσθαι.

³⁵⁴ ἀνεξέταστον βίον μὴ ζῆν. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 3.12.15: “porque, como Sócrates disse, não devemos viver uma vida não examinada, por isso não devemos aceitar uma representação não examinada”. in Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, op. cit., p. 19.

representações³⁵⁵. A “natureza do bem (*ousía d’agathou*) humano é um certo uso das representações”³⁵⁶: um uso racional, segundo a Natureza³⁵⁷. Portanto, a construção do nosso próprio bem ou mal depende do modo como usamos as representações, ou seja, do comportamento da nossa *proairesis* – capacidade de fazer uso de representações³⁵⁸. Como vimos, o uso do desejo e do impulso em resposta às representações pertence à *proairesis*. Fazer escolhas significa sempre escolher um modo de usar as representações³⁵⁹. Para não incorrer em um uso errôneo das representações é necessário avaliar corretamente o seu conteúdo perceptivo, ou seja, fornecer o assentimento somente após o exame e o teste (*dokimázo*) de todas as representações. Esse teste se resume em uma única regra, o Teorema Ontológico, aplicando o critério de distinção entre o que é nosso encargo (*eph’ hemîn*) e o que não é nosso encargo (*ouk eph’ hemîn*), entre o que é passível de escolha (*proairetiká*) e o que não é (*aproaireta*)³⁶⁰. Afirma Epicteto: “Por isso a principal e primeira tarefa [*érgon*] do filósofo é avaliar [*dokimázein*]³⁶¹ e julgar [*diakrínein*]³⁶² as representações e não aceitar [*prosphéresthai*]³⁶³ nenhuma que seja reprovada [*adokímaston*]³⁶⁴”.

A *disciplina do assentimento* possui dois momentos principais³⁶⁵. Primeiro é necessário estar vigilante (*phýlassē sautón*)³⁶⁶ diante da incidência da representação para reter o assentimento, suspendê-lo, aguardando (*anabolé*)³⁶⁷ alguns instantes, enquanto se dilui o choque inicial com que ela afeta o *hegemonikón*. Desse modo, em primeiro lugar, deve-se aprender a não ser arrebatado (*synarpázo*)³⁶⁸ pela intensidade com que a representação afeta o *hegemonikón* (*hypò tēs oxytētos mē sunarpasthēis*)³⁶⁹, o que é possível somente se, no instante em que a representação incidi, há vigilância sobre si mesmo. Evitar a arrebate pela representação significa evitar a precipitação no assentimento (*synkatáthesin apróptoton*)³⁷⁰ da

³⁵⁵ Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, op. cit., p. 2-7.

³⁵⁶ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.20.15.2: οὐσία δ' ἀγαθοῦ χρῆσις οἷα δεῖ φαντασιῶν.

³⁵⁷ Cf. Dinucci, D. *Phantasia, phainomenon e dogma* em Epicteto. In *Anais do V Seminário Viva Vox*. p. 43-74. Aracaju: Infographics, 2018.

³⁵⁸ Cf. *Ib.*, p. 3.

³⁵⁹ Ver p. 13 do presente trabalho.

³⁶⁰ Cf. Dinucci, A.; Rudolph, K. *O bem humano em Epicteto*, op. cit., p. 18-21.

³⁶¹ Δοκιμάζειν.

³⁶² Διακρίνειν.

³⁶³ Προσφέρεσθαι.

³⁶⁴ Ἀδοκίμαστον. in *Ib.*, 1.20.7 (trad. Dinucci, A.).

³⁶⁵ Cf. Hadot, P. *Manuel...*, op. cit., p. 52-56.

³⁶⁶ φύλασσε σαυτόν, μὴ συναρπασθῆς ὑπ' αὐτῆς [φαντασίαι]. Cf. Epicteto, *Enquirídio*, 34.

³⁶⁷ Ἀναβολή. Cf. *Ib.*

³⁶⁸ Συναρπάζω: ser arrebatado, ser arrastado, ser conduzido. Cf. *Id.*, *As Diatribes*, 2.18.24.1, 2.18.28.2, 2.23.34.1; *Enquirídio*, 10.1.6, 16.1.3, 19.2.3, 20.1.5, 34.1.2.

³⁶⁹ ὑπὸ τῆς ὀξύτητος μὴ συναρπασθῆς in *Id.*, *As Diatribes*, 2.18.24. Cf. *Ib.*, 20: ...ὑπὸ τῆς φαντασίας μὴ συναρπασθῆναι: “não seja arrebatado pelas representações”.

³⁷⁰ συγκατάθεσιν ἀπρόπτωτον, in *Id.*, 2.8.29.3.

opinião (*dogma*) que formamos sobre o conteúdo perceptivo apresentado a nós. Na verdade, mais especificamente, o teste não é sobre a veracidade das representações, mas sobre a veracidade das nossas opiniões sobre o conteúdo perceptivo apresentado a nós pelas representações³⁷¹.

No segundo momento é necessário “dissecar as representações”³⁷², isto é, distinguir o seu conteúdo perceptivo, identificar as coisas representadas e separá-las (*diele tà prágmata kai diásteson*)³⁷³ entre o que é nosso encargo (*eph’ hemîn*) e o que não é nosso encargo (*ouk eph’ hemîn*), entre o que é passível de escolha e o que não é. As coisas que estão sob o nosso encargo podem ser bens ou males, mas as coisas que não estão sob o nosso encargo são indiferentes a nós, existem independentemente de nós e devem ser consideradas “nada para nós”, isto é, não devemos acrescentar nenhum juízo de valor a elas³⁷⁴. As nossas opiniões ou crenças – termos sinônimos em Epicteto sob o uso da palavra *dogma*³⁷⁵ – são avaliações sobre a coisa representada, isto é, são avaliações da capacidade racional (*dýnamis logikê*) sobre o conteúdo perceptivo apresentados a nós pelas representações. O conteúdo perceptivo, ou seja, o acontecimento ou o objeto exterior, o fato bruto da realidade, é inquestionável, no entanto, a nossa opinião sobre o conteúdo perceptivo precisa ser analisada sob o Teorema Ontológico antes de ser assentida pelo *hegemonikón*.

Existem duas fases na aplicação desta regra. Em primeiro lugar, a primeira reação a uma representação, a uma imagem interior que nos perturba ou nos apavora, porque é “dolorosa” e “dura”, deve consistir em marcar uma pausa e acrescentar algo ao que ela nos diz. Epicteto chama isso em grego de *epilegein*: “dizer mais”. Este discurso interior, destinado a influenciar a si mesmo, é um exercício espiritual, que muitas vezes reaparece no *Enquirídio* (3, 4, 9, 12); um exercício que consiste em questionar a representação, em perguntar se ela não é errônea. [...] É praticar o exercício da *aproptôsia* (2.8.29), a virtude estoica que nos impede de dar apressadamente o nosso assentimento aos juízos correspondentes às representações. [...]

Depois da primeira etapa, é preciso aplicar as regras, como diz o *Enquirídio*. [...] Na verdade, o *Enquirídio* pensa apenas em uma regra, a distinção entre o que depende de nós e o que não depende de nós. Nas *Diatribes* (3.3.15; 3.16.15), esse princípio surge com bastante frequência: Você tem que aplicar a regra: isso depende de você ou não? Se depender de você, pode ser um bem ou um mal. Se não depende de você, não é um mal, não te concerne. Epicteto imagina, por exemplo, que as representações nos impõem interrogações (3.8.1-6): “O filho de fulano está morto. O que você acha?” À pergunta feita por esta representação, responde: “Não depende da vontade [*aproaireton*], não é um mal [*ou kakón*]”. – “O pai de fulano o desertou? O que te parece?” Responde: “Não depende da vontade, não é um mal”. – “Ele sofreu”. Responde: “Depende da vontade [*proairetikón*], isso é um mal [*kakón*]”. – “Ele aguentou bravamente”. Responde: “Depende da vontade, isso é um bem”. Aqui vemos,

³⁷¹ Cf. Dinucci, D. *Phantasia, phainomenon e dogma* em Epicteto, op. cit., p. 61.

³⁷² Cf. Hijmans, Jr. B.L., op. cit., p. 80.

³⁷³ δῖελε τὰ πράγματα καὶ διάστησον, in Id., *As Diatribes*, 2.5.4-5.

³⁷⁴ Cf. 1.4.27, 1.9.13, 1.25.1, 1.29.7. Epicteto, *As Diatribes de Epicteto*, Livro I. Tradução do grego, introdução e comentário, op. cit., 1.29.24: “Aprendi que, para tudo o que ocorre, se não for passível de escolha, nada é para mim” (trad. Dinucci, A.).

³⁷⁵ Cf. Dinucci, D. *Phantasia, phainomenon e dogma* em Epicteto, op. cit., p. 43-74.

colocada em prática, a aplicação da regra de que estamos a falar. Há duas considerações diferentes aqui: para as coisas que não dependem de nós, a *representação objetiva* não deve ser acompanhada por um julgamento de valor, mas deve apenas declarar o fato bruto tal como se apresenta; para as coisas que dependem de nós ou da vontade de outrem, a *representação objetiva* pode vir acompanhada de um juízo de valor: é um bem ou é um mal, desde que, no que se refere aos outros, conheçamos a sua intenção moral (Hadot, P. *Manuel...*, op. cit., p. 52, 55-56. Trad. nossa, grifo nosso)³⁷⁶.

As representações incidem ininterruptamente no *hegemonikón*, por isso é necessário manter-se continuamente atento às suas ocorrências. Algumas delas, as chamadas representações “ásperas” (*trakheíai*)³⁷⁷, “dolorosas” ou “duras”, são consideradas as mais difíceis de examinar porque apresentam situações de muito sofrimento. Por exemplo, a perda de uma herança, o confisco de bens ou, em particular, a morte de alguém querido. Essas situações são indiferentes a nós, pois são alheias ao nosso encargo, acontecem independentemente da nossa capacidade de escolha. A nós, somente, cabe-nos o modo como responderemos a essas representações o que, por sua vez, depende da nossa opinião sobre elas, do modo como analisamos e valoramos as coisas do mundo, pois toda ação tem como causa uma crença (*dogma*). Uma representação só é *compreensiva* (*kataleptikai*), objetiva, se a nossa opinião sobre o seu conteúdo perceptivo está de acordo com a Natureza. Diante dos exemplos mencionados, isso somente é possível pelo cultivo do hábito de vigilância de si mesmo e de

³⁷⁶ L’application de cette règle se fait en deux phases. Tout d’abord, la première réaction devant une représentation, une image intérieure qui nous trouble ou nous terrifie, parce qu’elle est « pénible » et « dure », doit consister à marquer un temps d’arrêt, et à ajouter quelque chose à ce qu’elle nous dit. Épictète appelle cela en grec *epilegein* : « dire en plus ». Ce discours intérieur, destiné à s’influencer soi-même, est in exercice spirituel, qui réapparaît souvent dans le *Manuel* (3, 4, 9, et 12), un exercice qui consiste à mettre en doute la représentation, à se demander si elle n’est pas erronée [...] C’est pratiquer l’exercice de l’*apoptósia* (E., II, 8, 29), la vertu stoïcienne qui nous empêche de donner d’une manière précipitée notre assentiment aux jugements correspondant aux représentations. [...] Après la première étape, il faut donc appliquer les règles, comme le dit le *Manuel*. Simplicius, dans son commentaire, énumère quelques exemples de ces règles du jugement : se demander si les objets représentés sont en rapport avec le bien de l’âme, le bien du corps, ou les biens extérieurs, ou s’ils ont une utilité ou visent au seul plaisir, s’ils sont possibles ou impossibles. En fait le *Manuel* ne pense qu’à une seule règle, la distinction entre ce qui dépend de nous ou ne dépend pas de nous. Dans les *Entretiens* (E., III, 3, 15 ; III, 16, 15), ce principe revient assez souvent : Il faut appliquer la règle : cette chose dépend-elle de toi ou non ? Si elle dépend de toi, elle peut être un bien ou un mal. Si elle ne dépend pas de toi, ce n’est pas un mal, elle ne te concerne pas. Épictète imagine, par exemple, que les représentations nous posent des interrogations (E., III, 8, 1-6) : « “Le fils d’un tel est mort. Que t’en semble ?” A l’interrogation que nous pose cette représentation, réponds : “Cela ne dépend pas de la volonté, cela n’est pas un mal.” – “Le père d’un tel l’a déshérité ? Que t’en semble ?” Réponds : “Cela ne dépend pas de la volonté, cela n’est pas un mal.” – “Il s’est affligé.” Réponds : “Cela dépend de la volonté, c’est un mal.” – “Il l’a vaillamment supporté.” Réponds : “Cela dépend de la volonté, c’est un bien.” » On voit ici, mise en pratique, l’application de la règle, dont nous parlons. Il y a ici deux considérations différents : pour les choses qui ne dépendent pas de nous, la représentation objective ne doit pas être accompagnée d’un jugement de valeur, mais doit énoncer seulement la fait brut tel qu’il se présente ; pour les choses qui dépendent de nous ou qui dépendent de la volonté des autres, la représentation objective peut être accompagnée d’un jugement de valeur : c’est un bien ou c’est un mal, à condition quand il s’agit des autres, que nous connaissions leur intention morale. In Hadot, P. *Manuel...*, op. cit., p. 52, 55-56.

³⁷⁷ Τραχέια. Cf. Epicteto, *Enquirídio*, 1.5.2. Cf. Dinucci, A. *Phantasia, phainomenon e dogma* em Epicteto. In *Anais do V Seminário Viva Vox*. p. 43-74. Aracaju: Infographics, 2018.

autoexame. Segundo Epicteto, é possível e necessário se preparar (*paraskeuázein*)³⁷⁸ para o enfrentamento futuro de representações ásperas habituando-se ao exame de coisas menos importantes, e, progressivamente, aumentar a dificuldade do exame com coisas e pessoas mais importantes para nós que nos são mais difíceis desapegar.

I. (5) Então *pratica dizer [meléta epilégein] prontamente [euthýs] a toda representação áspera*: “És representação e de modo algum <és> o que se afigura”. Em seguida, examina-a e testa-a com essas mesmas regras que possuis, em primeiro lugar e principalmente se é sobre coisas que são encargos nossos ou não. E caso esteja entre as coisas que não sejam encargos nossos, tem à mão que: “Nada é para mim” [*oudèn pròs emé*].

III. Sobre cada uma das coisas que seduzem, tanto as que se prestam ao uso quanto as que são amadas, *lembra de dizer [mémneso epilégein] de que qualidade ela é, começando a partir das menores coisas*. Caso ames um vaso de argila, [diz] que “Eu amo um vaso de argila”, pois se ele se quebrar, não te inquietarás. Quando beijares ternamente teu filho ou tua mulher, [diz] que beijas um ser humano, pois se morrerem, não te inquietarás (Epicteto, *O Manual de Epicteto*, op. cit., 1.5, 3. Trad. Dinucci, A.; Julien, A. Modificada, grifo nosso).

A *disciplina do assentimento* deve ser ininterruptamente praticada com o objetivo de se habituar ao exame das representações começando pelas mais simples e fáceis³⁷⁹. O objetivo é aprender a governar o discurso interior e o processo de formação das opiniões por meio do hábito intelectual de discriminação dos elementos subjetivos – os juízos de valor – que acrescentamos às representações, e os elementos objetivos – os fatos da realidade – que as representações nos apresentam através dos órgãos dos sentidos. O sofrimento causado pela quebra de um vaso ou pela morte de alguém querido não é provocado pela representação, mas pelo juízo de valor, pela opinião, que acrescentamos à representação. Tanto a quebra de um vaso quanto a morte de uma pessoa obedecem às leis da Natureza, por conseguinte, aplicando o Teorema Ontológico constatamos que, por si mesmas, esses acontecimentos não constituem nem bens nem males para nós. Entretanto, a opinião de que essas situações representam um mal é um mal porque são coisas *aproáireta*, alheias à capacidade de escolha e *ouk eph’ hemîn*, alheias ao nosso encargo. A perturbação na *psykhé* não é provocada pela representação, mas pelo nosso *dogma*, porque julgamos algo indiferente como possuindo valor intrínseco e, conseqüentemente, porque desejamos mal, ou seja, nos deparamos com aquilo que desejamos evitar e perdemos aquilo que desejamos conservar.

³⁷⁸ Παρασκευάζειν. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.20.13.2: ἀλλὰ πολλῆς ἔχει χρεῖαν παρασκευῆς καὶ πόνου πολλοῦ καὶ μαθημάτων: “Mas é preciso ter muita preparação e muito esforço e aprendizado”; 3.10.6: τὸ δὲ φιλοσοφῆσαι τί ἐστιν; οὐχὶ παρασκευάσασθαι πρὸς τὰ συμβαίνοντα; “E o que é o filosofar? Não é se preparar para as contingências?” (trad. nossa).

³⁷⁹ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 3.16.15.1.

Isso se faz dizendo a si mesmo (*epilégein*)³⁸⁰ prontamente (*euthys*) à incidência (*prospituousais*)³⁸¹ das representações, de modo descritivo, qual é o seu conteúdo perceptivo de modo a distinguir entre o que é *proairetikón* e *aproaireton*. Habituarse a esse discurso interior é o aprendizado da prática da *aproptosis*³⁸², isto é, do como não fornecer precipitadamente o assentimento sobre as representações e, também, ao mesmo tempo, corresponde à preparação para o enfrentamento das representações ásperas. Esse discurso interior se resume no seguinte, diz Epicteto: “Como uso as representações incidentes? Segundo a natureza ou contra a natureza? Como respondo diante delas? Como é preciso ou como não é preciso? Digo às coisas alheias à capacidade de escolha que elas são nada para mim?”³⁸³. A *proairesis* não pode ser constringida nem impedida por nada senão por ela mesma³⁸⁴, em última instância, o uso correto do desejo e do impulso dependem do correto uso do assentimento, pois a *proairesis* inclina-se naturalmente em direção ao bem, ou melhor, ao que aparenta ser o bem. Portanto, assentir erroneamente a uma opinião compromete também o correto uso do desejo e do impulso e, em suma, do caráter humano³⁸⁵.

3. Doutrina do *pneûma*

3.1 Constituição pneumática e tensiva do *kósmos*

A filosofia estoica é um sistema porque a realidade é um sistema (*sýstema*)³⁸⁶. O *kósmos* é um conjunto coeso, um todo (*hólon*)³⁸⁷ contínuo, ordenado e preenchido por corpos

³⁸⁰ Ἐπιλέγειν. Cf. Ib., 3.16.15.5, 4.11.2.2: ἐπιλέγειν εἰώθαμεν; *Enquiridion*, 1.5.2: εὐθὺς...μελέτα ἐπιλέγειν, 3.1.2: μέμνησο ἐπιλέγειν, 4.1.6: ἐπιλέγῃς εὐθὺς, 9.1.4: τῶν ἐμπικτόντων ἐπίλεγε, 12.2.2.

³⁸¹ Προσπιπτούσαις.

³⁸² Ἀπροπτοσία. Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 3.3.15, 3.8.1-6, 3.16.15.

³⁸³ Ib., 3.16.15: ‘πῶς χρῶμαι ταῖς προσπιπτούσαις φαντασίαις; κατὰ φύσιν ἢ παρὰ φύσιν; πῶς ἀποκρίνωμαι πρὸς αὐτάς; ὡς δεῖ ἢ ὡς οὐ δεῖ; ἐπιλέγω τοῖς ἀπροαιρέτοις, ὅτι οὐδὲν πρὸς ἐμέ;’.

³⁸⁴ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 1.29.12.

³⁸⁵ Cf. Epicteto, *As Diatribes de Epicteto*, Livro I. Tradução do grego, introdução e comentário, op. cit., 1.8.17: “Mas o tirano acorrentará” – O que? “A perna”. “E cortará” – O que? “O pescoço”. O que ele não acorrentará nem cortará? A capacidade de escolha. Por isso os antigos ordenaram o “Conhece a ti mesmo”; 1.12.31-35: “(31) São postas diante de ti coisas adequadas à força que possuis. Tu, contudo, neste momento, antes a pões de lado, quando deverias tê-la desperta e atenta [ὅποτε ἠνοιγμένην καὶ βλέπουσαν ἔχειν εἶδει]. (32) Não darás, ao invés disso, graças aos Deuses por te porem acima das quantas coisas que não fizeram sob teu encargo e te proclamarem somente responsável pelas sob teu encargo? (33) Não te puseram como responsável pelos teus pais, nem pelos teus irmãos, nem pelo teu corpo, tuas posses, tua morte, tua vida. (34) Então, pelo que te fizeram responsável? Somente pelo que é teu encargo: usar corretamente as representações [χρήσεως οἷας δεῖ φαντασιῶν]. (35) Então por que arrastas [ἐπισπᾶς] para ti mesmo essas coisas pelas quais não és responsável? Isso é causar problemas para si mesmo!” (trad. Dinucci, A.).

³⁸⁶ Σύστημα. Cf. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, 138. Para efeitos pedagógicos a doutrina filosófica é dividida em três partes de um todo: lógica, física e ética. Cf. Ib., VII, §39. Cf. Long, A.A. & Sedley, D.N, *The Hellenistic...*, op. cit., §44 E. A partir de agora a obra de Long and Sedley será referida pela numeração dos parágrafos de suas obras, como, por exemplo, LS 44 E.

³⁸⁷ Ὅλον.

(*sómata*)³⁸⁸. O vazio infinito envolve o *kósmos*, mas não existe qualquer vazio dentro dele³⁸⁹. O *kósmos* é administrado segundo a inteligência e a providência (*Tòn dè kósmon dioikeísthai katà noūn kai prónoian*)³⁹⁰, considerado um organismo vivente (*zôion ónta*)³⁹¹, animado (*émpsykhon*)³⁹², racional (*logikós*) e inteligente, ele é o próprio Deus, cuja qualidade própria é derivada do todo da substância (*ousía*)³⁹³ que é gerada a partir de si mesmo³⁹⁴. Sendo um organismo vivente o *kósmos* nasce, vive e morre, segundo os ciclos cósmicos de expansão e de contração³⁹⁵. No entanto, durante a consumação do *kósmos* pelo fogo, isto é, durante a conflagração, Deus permanece vivo, solitário, encerrado em si mesmo, pois, eterno, ele não nasce nem morre. Deus (*theós*) é o mesmo que Inteligência (*noús*), Razão (*Lógos*), Destino (*heimarméne*)³⁹⁶ e Zeus: como *noús* permeia (*diékontos*)³⁹⁷ todas as partes do *kósmos*, assim como a *psykhé* permeia todas as nossas partes³⁹⁸. A *psykhé* humana é um fragmento (*apóspasma*)³⁹⁹ da *psykhé* de Zeus⁴⁰⁰.

O *kósmos* e todos os corpos que o compõem são constituídos a partir de dois princípios (*arkhai*)⁴⁰¹ inseparáveis: o princípio passivo (*tò páskhon*)⁴⁰², “o que sofre ação”, definido como a substância sem qualidade, matéria (*hýle*) inerte; e o princípio ativo (*tò poioūn*)⁴⁰³, “o que faz ação”, definido como *theós*, *lógos*, *noús* e fogo artífice (*tò tekhnikòn pŷr*)⁴⁰⁴. O princípio ativo é o princípio produtor que age sobre a matéria, estruturando-a e gerando os quatro elementos (*stoikheía*)⁴⁰⁵ – fogo (*pŷr*), ar (*aéra*), água (*hýdor*), terra (*gên*)⁴⁰⁶ –, a partir dos quais suas misturas geram as plantas, os animais e todos os corpos que existem no *kósmos*⁴⁰⁷. Os dois princípios são não-gerados, eternos, corpóreos, indestrutíveis e inerentes, ou seja, não existem independentemente um do outro, sendo indissociáveis segundo uma “mistura total” (*míxis di'*

³⁸⁸ Σώματα.

³⁸⁹ A “totalidade” (*tò pân*) é a soma do “todo” (*hólon*), ou seja, do *kósmos*, e do infinito que o cerca. Cf. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, §140.

³⁹⁰ Τὸν δὴ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν... Cf. Ib., VII, §138.

³⁹¹ ζῶον ὄντα. Cf. Ib., VII, §139, 142, 147.

³⁹² ἔμψυχον. Cf. Ib., VII, §139.

³⁹³ ...τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν... Cf. Ib., VII, §137.

³⁹⁴ ...ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν... Cf. Ib., VII, §137, 143.

³⁹⁵ Cf. Ib., VII, §137, 142.

³⁹⁶ Εἰμαρμένη.

³⁹⁷ Διήκοντος.

³⁹⁸ Cf. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, §136-138.

³⁹⁹ Ἀπόσπασμα.

⁴⁰⁰ Cf. Ib., VII, §143.

⁴⁰¹ Ἀρχαί.

⁴⁰² Τὸ πάσχον.

⁴⁰³ Τὸ ποιού̄ν.

⁴⁰⁴ Τὸ τεχνικὸν πŷρ. Cf. Ib., VII, §134, 147.

⁴⁰⁵ Στοιχεῖα. Cf. Ib., VII, §134.

⁴⁰⁶ Πŷρ, ἀέρα, ὕδωρ, γῆν.

⁴⁰⁷ Cf. Ib., VII, §142

ólon)⁴⁰⁸. O princípio ativo, ou Zeus, age sobre a matéria à maneira de um artesão, mas não como o demiurgo platônico inspirado por um modelo inteligível⁴⁰⁹; o demiurgo estoico é imanente à própria criação, o princípio ativo é um princípio biológico que se desenvolve de dentro para fora: ele é, ao mesmo tempo, uma razão e uma semente, o que o torna uma “razão espermática” (*spermatikòn lógon*)⁴¹⁰.

A nutrição dessa semente se dá pelo poder de calor (*vim caloris*) do fogo, como força vital (*vim vitalem*) que aquece, anima e fornece o movimento regular de crescimento do cosmos⁴¹¹. O fogo é o elemento “por excelência” (*kat’ exokhèn*)⁴¹² porque é o único que se sustenta a si mesmo e constitui os outros três elementos, e, por conseguinte, tudo o que existe. Ele é completo em si (*autotelés*)⁴¹³, constituído apenas de si mesmo, isto é, apenas dos princípios ativo (Zeus/Lógos/Noûs) e passivo (matéria)⁴¹⁴. A partir dele os outros elementos são compostos (*synístasthai*)⁴¹⁵ por alteração (*metabolê*)⁴¹⁶ – marcando o início do cosmos – e nele tudo é dissolvido (*dialúesthai*)⁴¹⁷ – marcando o fim do cosmos⁴¹⁸. Os princípios ativo e passivo são não-gerados e *inerentes*, de modo que Zeus/Lógos/Noûs é identificado ao “fogo primordial”, “fogo artesão” ou “produtor”, a partir do qual nasce o cosmos, expandindo-se de dentro de si para fora; e no qual morre o cosmos, retornando de fora para dentro de si na fase cósmica de conflagração universal (*ekpýrōsis*)⁴¹⁹. Algumas fontes indicam que haveria a distinção entre dois tipos de fogo: um, o fogo primordial, vital, criador, identificado à *phýsis*, responsável pela nutrição e preservação do *kósmos*; e o outro, o fogo destruidor, não-criador, encontrado na natureza⁴²⁰.

⁴⁰⁸ Μῖξις δι’ ὄλων. Κρᾶσις para os líquidos, μῖξις para os secos; é o caso da mistura entre a *psykhé* e o corpo nos animais e no mundo. Sobre “justaposição” e “fusão”. Cf. Gourinat, J-B, Barnes, J. *Ler os estoicos*, São Paulo: Loyola, p.78, 92-94, e p. 163 sobre a filosofia natural estoica. Ambos os princípios são corpóreos: corpo “é tudo aquilo capaz de sofrer ação ou de fazer ação”. O princípio passivo somente sofre ação, enquanto o princípio ativo somente faz ação.

⁴⁰⁹ Ver *Timeu* de Platão.

⁴¹⁰ Σπερματικὸν λόγον. Cf. *Ib.*, p.79, 148. Cf. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, §136, 148.

⁴¹¹ LS 47 C.

⁴¹² Κατ’ ἐξοχὴν. LS 47 A.

⁴¹³ Ἀυτοτελής.

⁴¹⁴ Cf. Gourinat, J-B, Barnes, J. *Ler os estoicos*, São Paulo: Loyola, p.144.

⁴¹⁵ Συνίστασθαι.

⁴¹⁶ Μεταβολή.

⁴¹⁷ Διαλύεσθαι.

⁴¹⁸ O fogo altera-se em ar por rarefação, o ar transforma-se em água por condensação, uma condensação mais forte produz a terra, e por refinação, novamente o fogo. Cf. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, §135-136, 142. LS 46C. LS 47A. Cf. Gourinat, J-B, Barnes, J. *Ler os estoicos*, São Paulo: Loyola, p.86.

⁴¹⁹ Ἐκπύρωσις. Cf. Gourinat, J-B, Barnes, J. *Ler os estoicos*, São Paulo: Loyola, p.85-86. Cf. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, §137.

⁴²⁰ Cf. Gourinat, J-B, Barnes, J. *Ler os estoicos*, São Paulo: Loyola, p.86, 149.

Zeus como fogo artesão perpassa o cosmos na forma material de um sopro quente responsável pela ordenação e sustentação cósmica. Os elementos ar e fogo são ativos⁴²¹ e constituem o *pneûma énthermon*⁴²², o sopro ou a respiração cálida do *kósmos*. O princípio diretor de Zeus, o seu *hegemonikón*, é chamado éter (*aithér*)⁴²³ entendido como um fogo celestial, sendo assim compreendida a forma da matéria que expressa a atividade de Zeus⁴²⁴. O fogo artífice atravessa o cosmos na forma de um sopro ígneo criador (*pneûma pyroeidès kai tekhnoidés*)⁴²⁵ constituindo a *psykhé* do *kósmos* e dos animais e, desse modo, dotando-os da capacidade de sentir (*aisthetikén*)⁴²⁶ e de se movimentar (*kineísthai*)⁴²⁷. O *pneûma* perpassa o *kósmos* inteiramente, constitui a coesão individual de todos os corpos, põe todos em uma mútua interação ininterrupta, constitui a rede que unifica todos os corpos à unidade cósmica, entendida, por sua vez, como o corpo cósmico⁴²⁸. O *pneûma* é o princípio da doutrina da *sympátheia*⁴²⁹, simpatia, interação ou afinidade: todos os corpos interagem (*sympáskhein*)⁴³⁰ e se afetam mutuamente, pois há uma “respiração conjunta” (*sympnoia*)⁴³¹, uma “tensão concorde” (*syntonía*)⁴³² em todos os níveis da realidade⁴³³.

Alguns comentadores alegam carência de fontes para o pleno entendimento do passo argumentativo que identifica o fogo criador com o *pneûma*⁴³⁴, no entanto, há evidências das influências da medicina e da biologia aristotélica sobre a física estoica: uma alegação médica comum era a afirmação do calor inato dos corpos como o princípio de todas as formas de vida gerado pelo sopro, entendido como ar quente⁴³⁵. O fogo, considerado como o único elemento que se sustenta por si mesmo, dá a Cleantes a possibilidade de conectar o princípio biológico de calor vital dos corpos individuais ao poder de sustentação (*tèn synektikèn dýnamin*)⁴³⁶ do fogo, expandindo essa concepção para o entendimento da vida e da coesão cósmica como um todo, partindo de uma analogia entre o microcosmo e o macrocosmo⁴³⁷. Crisipo, por sua vez,

⁴²¹ Os elementos água e terra são passivos.

⁴²² Πνεῦμα ἔνθερμον.

⁴²³ Αἰθήρ.

⁴²⁴ Cf. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, §137, 139, 147. Cf. Long, A.A. & Sedley, D.N., *The Hellenistic...*, op. cit., vol. 1, p.287.

⁴²⁵ Πνεῦμα πυροειδές καὶ τεχνοειδές.

⁴²⁶ Αἰσθητικὴν.

⁴²⁷ Κινεῖσθαι. Cf. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, §DL 7.157.

⁴²⁸ Cf. LS 44 E.

⁴²⁹ Συμπάθεια. LS 45 C.

⁴³⁰ Συμπάσχειν. LS 45 C.

⁴³¹ Σύμπνοια.

⁴³² Συντονία.

⁴³³ DL 7.140. LS p.273 vol.2.

⁴³⁴ Cf. Gourinat, J-B, Barnes, J. *Ler os estóicos*, São Paulo: Loyola, p.152.

⁴³⁵ Cf. LS, vol.1 p.287.

⁴³⁶ Τὴν συνεκτικὴν δύναμιν. Cf. LS 47 F.

⁴³⁷ Cf. Long, A.A. & Sedley, D.N., *The Hellenistic...*, op. cit., vol. 1, p.287.

prefere o termo *pneûma* para se referir ao princípio vital e de sustentação do cosmos, provavelmente para enfatizar o caráter corpóreo e ativo do trabalho de Zeus sobre a matéria⁴³⁸. O *pneûma* é sopro, respiração, ou seja, dinamicidade, movimento contínuo, atividade ininterrupta, constituído de dois elementos ativos ele se expande devido o fogo (quente) e se contrai devido o ar (frio)⁴³⁹. Com efeito, uma vez que se tenha compreendido o cosmos como uma unidade corpórea coesa:

(...) pode parecer consideravelmente menos importante qual dos termos a seguir se usa para designar o “aspecto ativo” daquele todo essencialmente corpóreo: *pûr*, *to hegemonikón*, *pneûma*, *theós*, *noûs*, *spérma*⁴⁴⁰, *héxis* ou *tonikè kínēsis*⁴⁴¹. Mesmo existindo diferenças contextuais – sutis ou nem tanto – entre esses termos, em certo sentido faz-se por meio de todos eles referências à mesma coisa (corpórea), e conota-se tal mesma coisa (corpórea) sob o *aspecto ativo* (White, Michael J. in *Os estoicos*, grifo nosso)⁴⁴².

O *pneûma* ocupa a função ativa e diretora dos processos naturais – a *phýsis* é fogo artifício que se dá como *pneûma*⁴⁴³. A *phýsis* é manifestação do próprio Zeus que, na forma material de um sopro, atua como regente do crescimento da vida e envolve tudo o que existe numa continuidade. O *kósmos* é um organismo vivo que pensa, sente e respira⁴⁴⁴. O *pneûma*, sopro cálido fonte do calor nutritivo do qual floresce a vida, é o responsável pelo movimento (*kínēsis*) de respiração do *kósmos*: ele inspira e se expande, expira e se contrai. Esse duplo movimento simultâneo de expansão e de contração é o que sustenta (*synekhēs*)⁴⁴⁵ a sua unidade ao produzir uma *tensão (tónos)*⁴⁴⁶ entre movimentos opostos. Os corpos individuais, por sua vez, devem a sua unidade ao *tónos* gerado pelo movimento do *pneûma* que os compõem. O *pneûma* atua não só na respiração, mas tal como o movimento respiratório ele se movimenta de maneira circular por todo o corpo: a partir do centro vai à superfície e confere ao corpo as suas qualidades; e a partir da superfície retorna ao centro e mantém o corpo unificado⁴⁴⁷. Esse duplo movimento é simultâneo, ininterrupto e constitui o tónus de cada corpo existente⁴⁴⁸.

⁴³⁸ Cf. Ib., p.288.

⁴³⁹ Cf. Ib., p.287.

⁴⁴⁰ Σπέρμα.

⁴⁴¹ Τονική κίνησις.

⁴⁴² Inwood, B. (Org.). *Os Estoicos*, p. 152, São Paulo: Odysseus, 2006.

⁴⁴³ DL 156. ...τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδές καὶ τεχνοειδές...

⁴⁴⁴ Cf. Gourinat, J-B, Barnes, J. *Ler os estoicos*, p.150, São Paulo: Loyola, 2013.

⁴⁴⁵ Συνεχής.

⁴⁴⁶ Τόνος.

⁴⁴⁷ Dinucci, A. *A gratidão a Deus em Epicteto*, p. 254. In *Prometheus*. n. 35, janeiro-abril, p. 249-259, 2021. Id., *O conceito estoico de phantasia: de Zenão a Crisipo*. In *Archai*. n. 21, p. 15-38, 2017, p.18.

⁴⁴⁸ Cf. Ib.

O movimento pneumático é descrito em termos de um “movimento tensivo” ou “movimento tônico” (*tonikḗ kínsis*)⁴⁴⁹, que sustenta a coesão do *kósmos* e de cada corpo individualmente. Em última instância, o poder de sustentação do *pneûma* advém do elemento fogo que é concebido como sendo “formado por tonicidade” (*di’ eutonían hektiká*)⁴⁵⁰, sendo a “tonicidade” a fonte de sua sustentação⁴⁵¹. Na mistura de fogo com ar – ar é o primeiro elemento gerado por rarefação a partir do fogo e, portanto, constituído apenas de fogo – gera-se *tónos*, estabilidade (*tò mónimon*)⁴⁵² e substancialidade (*ousiódēs*)⁴⁵³; caracterizações do *pneûma*⁴⁵⁴. O *pneûma* penetra e percorre todo o *kósmos* com diferentes *níveis* ou *graus* de tonicidade, isto é, penetra mais em umas partes e menos em outras⁴⁵⁵. Nos corpos inanimados, como pedras, ossos e nervos, penetra apenas como princípio de coesão ou disposição física (*héxis*)⁴⁵⁶, nas plantas penetra também como *phýsis* fornecendo a capacidade de nutrição e de crescimento, enquanto nos animais acrescenta-se o grau pneumático de *psykhé* dotando-os da capacidade de sentir (*aisthetiká*)⁴⁵⁷, de representação (*phantasian*), de impulso (*hormén*) e de movimento⁴⁵⁸. Aos animais racionais, seres humanos, soma-se o mais alto grau de *pneûma*: o *hegemonikón*, a capacidade racional e diretriz. Os diferentes graus de tonicidade correspondem a diferentes graus de densidade material, conforme a variação da quantidade dos quatro elementos presente

⁴⁴⁹ LS 47 J.

⁴⁵⁰ Δι’ εὐτονίαν ἑκτικά. Long & Sedley traduzem *eutonían* por *tensity*. Interessante notar que o adjetivo εὖ implica a ideia de bem de onde poderíamos entender *eutonían* como “boa tensão” ou “boa tonicidade”. A interação entre os princípios ativo e passivo é *eutonían*.

⁴⁵¹ Cf. LS 47 G. O encontro entre o *pneûma* ativo e a matéria passiva (água e terra) é a causa do *sustentar*, συν + ἔχειν, literalmente “ter ou agarrar junto” traduzido como “sustentar”. Cf. Long, A.A. & Sedley, D.N, *The Hellenistic...*, op. cit., vol. 2, p.288.

⁴⁵² Τὸ μόνιμον.

⁴⁵³ Οὐσιώδης.

⁴⁵⁴ Cf. LS 47 G. É digno de nota que, se o fogo, identificado com o princípio ativo, Zeus, tem o seu poder de sustentação de si mesmo derivado da “tonicidade”, podemos entender a substância de Zeus como sendo a própria “tonicidade”: expressa na Natureza em diferentes *graus de densidade*, segundo os processos de condensação e de rarefação, constituindo as identidades dos diferentes corpos segundo misturas de mais ou menos fogo e ar, água e terra. Se o ar é um elemento formado *somente* por fogo podemos concluir que o *tónos*, a estabilidade e a substancialidade são características já do fogo enquanto princípio ativo *inerente* ao princípio passivo. Se entendermos a substância de Zeus como “tonicidade” poderemos entender a natureza da “tonicidade”, por sua vez, como *permanência dinâmica* produzida pela tensão entre naturezas (dois movimentos) opostas: o caráter eterno, imutável, e de *dependência intrínseca* dos princípios ativo e passivo faz de Zeus pura atividade de *permanecer junto*, ou simplesmente, *atividade de permanecer*, ou ainda, *força de permanência*. Movimento criador que jamais deixa de ser o que é. Podemos conceber que a “forma tonicidade” é produzida porque os princípios ativo e passivo são opostos, mas, ao mesmo tempo, inerentes. Ou seja, a ligação essencial entre os opostos produz a tonicidade: uma *força tensiva* marcada pela *dinamicidade* e pela *permanência*, simultaneamente: *força de união*. Dá a entender que a permanência de Zeus, a sua existência eterna, é devida à sua própria atividade de permanecer. Zeus mantém-se vivo trabalhando em si e sobre si mesmo.

⁴⁵⁵ DL 7.138-139. Cada corpo existente é absolutamente único, seja uma pedra ou uma pessoa, a sua identidade se dá por uma certa qualidade do *pneûma* individual que faz uma diferença na sua constituição que o torna realmente único. Cf. Cf. Gourinat, J-B, Barnes, J. *Ler os estóicos*, p.91. São Paulo: Loyola, 2013.

⁴⁵⁶ Ἐξίς.

⁴⁵⁷ Αἰσθητικά.

⁴⁵⁸ Cf. LS 47 N, 47 P, 47 Q.

na constituição de cada corpo: o *pneûma* é constituído apenas de elementos ativos (fogo e ar), fazendo-se um corpo materialmente fino (*leptýnetai*)⁴⁵⁹, e misturado aos elementos passivos (água e terra) pesados e mais densos (*pakhýteron*)⁴⁶⁰ constitui os outros corpos⁴⁶¹. Uns corpos são constituídos por mais elementos passivos, enquanto outros são constituídos por mais elementos ativos (*pneûma*) e por isso manifestam capacidades mais complexas.

3.2 Constituição e função do *hegemonikón*

O movimento pneumático entendido como tensão e movimento tensivo invoca a ideia de elasticidade expressa pelo verbo *teínein*⁴⁶², esticar, estender⁴⁶³. O *pneûma* se expande, se contrai e se tenciona em diferentes graus e direções. O movimento inicia quando o *pneûma* se estende (*teínesthai*)⁴⁶⁴ do centro para as extremidades e se contrai, alcançando a superfície e retornando ao centro⁴⁶⁵. A característica especial desse movimento é a sua atividade *simultânea* em direções opostas, exteriormente e interiormente, onde compreendemos o fogo e o ar se empurrando, um ao outro, na mistura que constituem⁴⁶⁶. O que uma coisa é, a sua duração, dimensões, qualidades, tudo são produtos do poder de sustentação do *pneûma*⁴⁶⁷. O duplo movimento do *pneûma*, simultaneamente em direções opostas, ocorre de maneira circular entendido como um *incessante* “retorno a si mesmo” (*he dé esti pneûma anastréphon eph’ heautó*)⁴⁶⁸, que ele realiza devido a sua própria natureza⁴⁶⁹.

O *hegemonikón* é a parte (*méros*)⁴⁷⁰ mais soberana (*kyriótatos*)⁴⁷¹ e superior (*anótatos*)⁴⁷² da *psykhé* humana, é identificado com o *lógos*, *noûs* ou “inteligência racional” (*logismós*)⁴⁷³. É a parte deliberativa (*tò bouleuómenon*)⁴⁷⁴, é o princípio ativo – literalmente “o que faz” (*tò poioûn*)⁴⁷⁵ – e o local onde se produzem (*gínontai*)⁴⁷⁶ todas as representações

⁴⁵⁹ Λεπτύνεται. Cf. LS 53B.

⁴⁶⁰ Παχύτερον. Cf. LS 53B.

⁴⁶¹ Cf. Long, A.A. & Sedley, D.N, The Hellenistic..., op. cit., vol. 2, p.288. Cf. LS 49 J. LS 47 G. LS 53B.

⁴⁶² Τείνειν.

⁴⁶³ Cf. Cf. Long, A.A. & Sedley, D.N, The Hellenistic..., op. cit., vol. 1, p. p.288.

⁴⁶⁴ Τείνεσθαι.

⁴⁶⁵ Cf. LS 47 Q.

⁴⁶⁶ Cf. LS vol. 1, p.288.

⁴⁶⁷ Cf. LS vol. 1, p.288.

⁴⁶⁸ Ἡ δε ἐστι πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ’ ἑαυτό.

⁴⁶⁹ Cf. LS 47 Q.

⁴⁷⁰ Μέρος.

⁴⁷¹ Κυριώτατος. DL VII.159.

⁴⁷² Ἀνώτατος. Aécio Plat. IV.21. SVF 2.836. LS 53 H.

⁴⁷³ Λογισμός. Aécio Plat. IV.21. SVF 2.836. LS 53 H. DL VII.159.

⁴⁷⁴ Τὸ βουλευόμενον. LS 53 D.

⁴⁷⁵ Aécio Plat. IV.21. SVF 2.836. Cf. DL VII.134, 147: Diógenes Laércio utiliza o termo *tò poioûn* para se referir a Zeus enquanto princípio ativo inerente ao princípio passivo (*tò páskhon*).

⁴⁷⁶ Γίνονται. DL 7.159.

(*phantasiai*), os assentimentos (*synkatathéseis*)⁴⁷⁷, as sensações (*aisthéseis*)⁴⁷⁸ e os impulsos (*hormai*)⁴⁷⁹. A *psykhé* humana possui oito partes, mas as outras sete são consideradas extensões do *hegemonikón*: os cinco sentidos, a função procriadora e a função da fala⁴⁸⁰. A *psykhé* é completamente misturada (*di' hólon kékratai*)⁴⁸¹ ao corpo físico e é responsável por sustentar esse composto (*tó te synekhón tèn hólen sýnkrisin*)⁴⁸²: a interação incessante entre ambos é a causa dos animais, irracionais e racionais, perceberem a si mesmos (*aisthánesthai heautoû*)⁴⁸³ continuamente⁴⁸⁴. Nos seres humanos, o *hegemonikón* ocupa o espaço do coração, lugar central do corpo físico, a partir de onde se estende e se espalha (*pandit*) completamente preenchendo todos os membros do corpo físico com “sopro vital” (*vitali spiritu*)⁴⁸⁵. De seu lugar central ele comanda, regra e controla (*reguntque et moderantur*) todos os *pneúmata*⁴⁸⁶, sopros, que crescem e se estendem (*ekpephykóta kai ekteínomena*)⁴⁸⁷ a partir dele mesmo, como ramos ou tentáculos de um polvo⁴⁸⁸, formando cada função humana: cada um dos sentidos é um *pneúma*, um sopro, que se estende a partir do *hegemonikón* (*diateínon apò toû hegemonikoû*)⁴⁸⁹ aos órgãos sensoriais (*aisthetéria*)⁴⁹⁰ e a ele retorna, reportando (*anangéllesthai*)⁴⁹¹ o que foi sentido na forma de sensações (*aisthéseis*)⁴⁹². Do mesmo modo, as funções de procriação e de fala são sopros estendidos do *hegemonikón* aos respectivos órgãos.

Com efeito, a capacidade sensorial (*dýnamis aisthetiké*)⁴⁹³ da *psykhé* é constituída de *pneúma* e funciona segundo um fluxo circular de movimentos tensivos em contato com outros movimentos tensivos vindos do exterior, originários dos corpos ou objetos exteriores. A *psykhé* e o corpo físico são tangíveis (*thiktá*)⁴⁹⁴ e impressionáveis (*prósbleta*)⁴⁹⁵, na medida em que

⁴⁷⁷ Συνκαταθέσεις

⁴⁷⁸ Αισθήσεις.

⁴⁷⁹ Ὁρμαί. Cf. Aécio Plat. IV.21. SVF 2.836. DL VII.159.

⁴⁸⁰ Cf. DL VII.138-139, 157. Cf. Dinucci, A. *A gratidão a Deus em Epicteto*, p. 254. In *Prometheus*. n. 35, janeiro-abril, p. 249-259, 2021. Cf. Id., *O conceito estoico de phantasia: de Zenão a Crisipo*. In *Archai*. n. 21, p. 15-38, 2017, p.18.

⁴⁸¹ Δι' ὅλων κέκραται. Cf. LS 53B.

⁴⁸² Τό τε συνεχόν τήν ὅλην σύγκρισιν. Cf. LS 53F. Para registro do léxico: a *psykhé* e o *soma* compõem, συνεστάναι (συνίστημι), o composto. Cf. LS 53F.

⁴⁸³ Αισθάνεσθαι ἑαυτοῦ.

⁴⁸⁴ Cf. LS 53B. Sobre a doutrina da *sympátheia* cf. LS 45 C.

⁴⁸⁵ Cf. LS 53G.

⁴⁸⁶ Πνεύματα.

⁴⁸⁷ Ἐκπεφυκóta και ἐκτεινόμενα. Cf. LS 53H.

⁴⁸⁸ Cf. LS 53G, LS 53H.

⁴⁸⁹ Διατείνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ.

⁴⁹⁰ Αἰσθητήρια. Cf. LS 53K.

⁴⁹¹ Ἀναγγέλλεσθαι. Cf. 53N.

⁴⁹² Cf. LS 53K, LS 53M. Cf. LS 40Q. = DL VII.52.

⁴⁹³ Δύναμις αἰσθητική. Cf. Long, A.A. & Sedley, D.N, *The Hellenistic...*, op. cit., vol. 2, p.312, nota 24, sobre preencher a lacuna em DL VII.156 por δύναμιν e não φύσιν, como faz Arnim.

⁴⁹⁴ Θικτά.

⁴⁹⁵ Πρόσβλητα. Literalmente significa “sujeito a um impacto momentâneo”.

reagem às pressões (*antibatikón*)⁴⁹⁶ advindas do contato com os outros corpos⁴⁹⁷. As pressões se dão na forma de tensões e são transmitidas ao *hegemonikón* pelos movimentos tensivos dos *pneúmata*. A própria *psykhé* e o corpo físico pressionam um ao outro de modo a engendrarem a resistência (*ereísei*)⁴⁹⁸ do composto. Estendendo-se (*teinoméne*) e relaxando (*áphesis*), a *psykhé* impressiona (*prosbállei*)⁴⁹⁹ todas as partes do corpo físico e, este, por sua vez, ao ser impressionado (*prosbállousa*)⁵⁰⁰ impressiona (*prosbálletai*)⁵⁰¹ todas as partes da *psykhé*⁵⁰². Desse modo, tudo o que acontece em todas as partes de ambos é transmitido (*diádosis*)⁵⁰³ ao *hegemonikón* que, assim, toma consciência (*antilepsis*)⁵⁰⁴ de todas as partes do ser humano e traduz linguisticamente todas as tensões que lhe são reportadas pelos movimentos tensivos⁵⁰⁵.

Os órgãos sensoriais sofrem as afecções (*páthe*) – físicas – que são transmitidas pelos movimentos tensivos ao *hegemonikón* onde são experimentados como sensações (*aisthéseis*)⁵⁰⁶. Tal como uma aranha posicionada no melhor lugar de sua teia e sempre em prontidão, pronta para identificar o que causou e agir em resposta à menor vibração ou mudança tônica de sua urdidura, o *hegemonikón* percebe e exhibe linguisticamente as variações tônicas de suas extensões pneumáticas: ainda pensando na analogia, mas à diferença da aranha e sua teia, o *hegemonikón* é, ao mesmo tempo, a aranha e o seu próprio sistema de teias. É mais bem compreendido como um *tecido* racional e linguisticamente articulado que penetra e comanda todas as partes da *psykhé* e do corpo físico⁵⁰⁷. Com efeito, tudo o que vem de fora é diretamente e, sempre, inscrito nesse tecido que é, em última instância, a própria *noús* ou *lógos*⁵⁰⁸. *Aisthesis* nomeia tanto os *pneúmata* estendidos (*diéko*)⁵⁰⁹ do *hegemonikón* aos órgãos sensoriais, quanto

⁴⁹⁶ Αντιβατικόν.

⁴⁹⁷ Cf. LS 53B.

⁴⁹⁸ Ἐρείσει.

⁴⁹⁹ Προσβάλλει.

⁵⁰⁰ Προσβάλλουσα.

⁵⁰¹ Προσβάλλεται.

⁵⁰² Cf. LS 53B. A *psykhé* e corpo físico interagem (*σμπάσχει*) um com o outro, cf. LS 45C.

⁵⁰³ Διάδοσις. Cf. Plotino, *Eneádas* 4.7.7. Este termo não é utilizado no texto de Hiérocles (LS 53B), à diferença de todos os outros mencionados no presente parágrafo. Plotino cita o termo sem explicá-lo detidamente, tendo como contexto sua oposição à corporeidade da *psykhé* estoica. Em comentário ao texto 53M, Long & Sedley remetem à referência plotiniana, na página 316 do vol. 2. Cf. Long, A.A. & Sedley, D.N, *The Hellenistic...*, op. cit., vol. 2, p.316.

⁵⁰⁴ Αντίληψις. Por vezes, o *hegemonikón* é identificado com o *lógos* e *noús* de modo que, independentemente do termo utilizado, duas características devem ser observadas: a sua capacidade cognitiva de apreensão integral de si mesma e a sua unidade subjacente às suas partes. Com efeito, Crisipo teria escrito um livro intitulado *Περὶ τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν*, cf. SVF 2.206. Cf. LS 53K.

⁵⁰⁵ Cf. LS 53B, LS 53G, LS 53M.

⁵⁰⁶ LS 53M.

⁵⁰⁷ Cf. Dinucci, A. *O conceito estoico de phantasia: de Zenão a Crisipo*, p.33. In *Archai*. n. 21, p. 15-38, 2017.

⁵⁰⁸ Cf. *Ib.*, p.25.

⁵⁰⁹ Διήκω.

a atividade (*enérgeia*)⁵¹⁰ própria de sentir: a cognição (*katálepsis*), por sua vez, ocorre através dessa atividade, isto é, através das sensações⁵¹¹. A atividade sensorial está sempre no momento presente (*praesens*), seus objetos são corpos, objetos exteriores, outros compostos, que interagem por contato direto com os sentidos⁵¹². É função do *hegemonikón* identificar cada movimento tensivo, tensão ou variação tônica, compreender cada afecção sensorial, conceber os objetos reportados, fazer inferências, assentir quando eles estão presentes, lembrar quando estão ausentes e prever quando vindouros⁵¹³.

O *hegemonikón* participa ativamente na produção das sensações e das *phantasiai*, pois ajusta e controla, em certa medida, o grau de tonicidade dos sopros que emanam de si aos órgãos sensoriais⁵¹⁴. Assim, a qualidade da sensação, a sua precisão e fidelidade dependem do grau de tonicidade⁵¹⁵. O sono, por exemplo, ocorre quando é afrouxada a tensão sensorial entorno do *hegemonikón* (*tòn dè hýpnon gígnesthai ekluoménu tou aisthetikou tónou perì tò hegemonikón*)⁵¹⁶. Segundo o exemplo da visão, o sopro estendido do *hegemonikón* ao órgão visual toca o ar exterior e engendra um cone de ar e luz ao esticá-los (*tathéntos/enteinoménu*)⁵¹⁷. Esse cone de ar iluminado é iniciado pelo *pneûma* dos olhos, a sua base está no objeto sensível e a sua ponta nas pupilas⁵¹⁸. Como um bastão esse cone transmite o objeto visualizado às pupilas, ou seja, ao *pneûma* visual, que provoca uma alteração no *hegemonikón*, intérprete da afecção sensorial⁵¹⁹. A sensação visual é produzida por duas atividades simultâneas, uma de origem interna e outra externa⁵²⁰. O que desencadeia o processo é a atividade do órgão visual, obra do *pneûma* visual estendido a partir do *hegemonikón*: literalmente “a visão procede do *hegemonikón*” (*tês ópseos apò tou hegemonikou ginoménes*)⁵²¹.

⁵¹⁰ Ἐνέργεια.

⁵¹¹ Cf. LS 40Q. Cf. DL VII.52.

⁵¹² Cf. LS 53 G.

⁵¹³ Cf. LS 53 G.

⁵¹⁴ Cf. Voelke, A-J. *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, p.42-43. Paris: Presses universitaires de France, 1973.

⁵¹⁵ Cf. Voelke, A-J. *L'idée...*, op. cit., p.43.

⁵¹⁶ Cf. DL. VII.158. τὸν δὲ ὕπνον γίνεσθαι ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου περὶ τὸ ἡγεμονικόν.

⁵¹⁷ Ταθέντος/ἐτεινομένου. Cf. DL. VII.157.

⁵¹⁸ Cf. Voelke, A-J. *L'idée...*, op. cit., p.42.

⁵¹⁹ Cf. Ib.

⁵²⁰ Cf. Ib.

⁵²¹ Cf. τῆς ὄψεως ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ γινομένης. In SVF 2.864. Cf. Voelke, A-J. *L'idée...*, op. cit., p.41-43. LS 53 N. Cf. Long, A.A. & Sedley, D.N, *The Hellenistic...*, op. cit., vol. 2, p.317: Συνέντασις é o termo técnico para se referir ao alongamento do ar iluminado engendrado pelo *pneûma* visual em contato com o ar exterior. Sobre o termo ver SVF 2.863-6. Para registro do léxico: Τάσις, estiramento, tensão, extensão, intensidade, força. Ver τείνω.

As *phantasiai*⁵²² sensíveis também são produzidas por duas instâncias causais, uma interna, o *hegemonikón* ou *lógos*, e outra externa, o objeto sensível. Elas possuem duas facetas: corpórea, pois são uma modificação na *psykhé*; incorpórea, pois correspondem a um *axíoma*, isto é, a uma descrição e avaliação do que afetou a capacidade racional hegemônica⁵²³. A modificação na *psykhé* não é como a impressão de um sinete sobre a cera⁵²⁴, pois isso caracterizaria o *hegemonikón* passivamente e impossibilitaria a presença simultânea de diferentes *phantasiai*⁵²⁵. A impressão (*týpōsis*)⁵²⁶ dos objetos sensíveis sobre o *hegemonikón* é especificado como uma alteração (*heteroíōsis/alloíōsis*)⁵²⁷, analogamente ao ar que comporta incontáveis alterações quando muitos falam simultaneamente impondo-lhe inúmeros golpes⁵²⁸. O *hegemonikón* como princípio ativo, tecido racional pneumático, reage às alterações linguisticamente: articula de modo proposicional aquilo que o afeta, descreve e avalia⁵²⁹. O *axíoma* é definido logicamente como um “*lektón*⁵³⁰ completo que pode ser asserido no que se refere a si mesmo”⁵³¹. *Lektón* significa literalmente “o que pode ser dito”⁵³², de modo que o *axíoma*, articulado em resposta a cada *phantasia* sensível, significa aquilo que pode ser dito de modo completo no que se refere ao conteúdo perceptivo de cada *phantasia* sensível. Os *axiómata*⁵³³ são as primeiras entidades que podem ser consideradas verdadeiras ou falsas, são o mais próximo do significado moderno de proposição⁵³⁴. O pensamento conceitual, por sua vez, “surge a partir da ocorrência de *phantasiai* sensíveis (...), conceitos são para os estoicos um tipo de *phantasia* criada pela internalização de *phantasiai* repetidas e similares”⁵³⁵.

(...) a analogia da impressão sobre a cera implica uma concepção do *hegemonikón* como corpóreo no sentido passivo do termo, enquanto ele, *pneûma* com certa tonicidade, é corpóreo no sentido ativo. Trocando miúdos, a matéria passiva é espessa, como um pedaço de cera ou de pedra ou de madeira, enquanto o *hegemonikón* é fluido, perpassando, como *pneûma*, o

⁵²² Traduzido como “apresentação” ou “representação”. Aqui preferimos “representação”. É preciso observar que o conceito estoico de representação não se refere a uma replicação da realidade na consciência. O *hegemonikón* não reapresenta nada para si mesmo, pois o *phainomenon* é apresentação (*phantasia*) do que é nele (no *hegemonikón*).

⁵²³ Cf. Dinucci, A. *Phantasia, phainomenon e dogma* em Epicteto, op. cit., p.45-46.

⁵²⁴ Definição de Cleantes, cf. Dinucci, A. *O conceito estoico de phantasia: de Zenão a Crisipo*. In *Archai*. n. 21, p. 15-38, 2017.

⁵²⁵ Cf. *Ib.*, p.17-21.

⁵²⁶ Τύπωσις. D.L. VII.50.

⁵²⁷ Ἐτεροίωσις: Sexto Empírico, *Math.* 7.228.5-7.231.1. Ἀλλοίωσις: D.L.7.50. Definição de Crisipo, cf. Dinucci, A. *O conceito estoico de phantasia: de Zenão a Crisipo*. In *Archai*. n. 21, p. 15-38, 2017.

⁵²⁸ Cf. Dinucci, A. *Id.*, p.18-19.

⁵²⁹ Cf. Dinucci, A. *Phantasia, phainomenon e dogma* em Epicteto, op. cit.

⁵³⁰ Λεκτόν.

⁵³¹ Cf. *Ib.*, p.46-47. DL. 7.65-4-5. Sexto Empírico, HIP 2.104.

⁵³² Cf. Dinucci, A. *Phantasia, phainomenon e dogma* em Epicteto, op. cit., p.45-46, ver nota de rodapé 19.

⁵³³ Ἀξιόματα.

⁵³⁴ Cf. Dinucci, *Ib.*

⁵³⁵ In Dinucci, A. *Ib.*, p.46, trad. modificada. Epicteto, 1.6.10; D.L. 7.49; S.E. AM 8.56.

corpo humano. Se um pedaço de cera admite impressões no sentido passivo da palavra, isto não se dá com o *hegemonikón*: os sentidos são extensões dele mesmo; portanto, as percepções lhe chegam através dessas extensões de *modo fluído*, não do modo de impressões sobre uma matéria maleável, mas ao modo de *movimentos que o afetam*, aos quais ele, sendo ativo, reage (Dinucci, A. *O conceito estoico de phantasia: de Zenão a Crisipo*. In *Archai*. n. 21, p. 15-38, 2017, p.28. Modificada, grifo nosso).

O *hegemonikón* não assume a forma do objeto exterior porque sendo *pneûma* com certa tonicidade – sopro ígneo manifesto como *movimentos tensivos* –, a única modificação que lhe é possível, a partir de um objeto externo, é da ordem do movimento⁵³⁶. A alteração que produz a *phantasia* no *hegemonikón* é entendida como uma afecção (*páthe*)⁵³⁷. Na acepção física, “*páthe* é uma espécie de impulso (*hormé*)”⁵³⁸ que, genericamente, é definido como um “rápido movimento (*phorá*)”⁵³⁹ da *psykhé* em direção a algo⁵⁴⁰. Essa concepção obedece a teoria da causalidade de Crisipo, segundo a qual toda causa é um princípio ativo e “um corpo que age sobre outro corpo, produzindo um efeito incorpóreo”⁵⁴¹. A *phantasia* é produzida por duas cadeias causais: todo movimento e toda qualidade precisa de uma causa, o objeto externo é a causa cinética enquanto o *hegemonikón* é a causa qualitativa⁵⁴². Os órgãos sensoriais são impressionados pelo objeto externo à maneira de variações da tonicidade do fluxo dos movimentos tensivos dos sopros sensoriais. As variações tensivas, ou simplesmente tensões, fluem rapidamente como um impulso alterando o estado da *psykhé*, enquanto o *hegemonikón*, tecido racional hegemônico, reage a essa alteração em um esforço qualitativo para interpretar o que o afetou através de suas extensões sensoriais: o efeito será um *axíoma*, um *lektón*, um dizível, ou seja, um incorpóreo, uma apreensão, uma compreensão ou cognição (*katálepsis*)⁵⁴³.

3.3. A capacidade tensiva da *psykhé*

Segundo a psicologia estoica, podemos compreender o progresso intelectual da ignorância à *epistéme* como a aquisição e a sistematização de cognições ou compreensões (*katalépsis*)⁵⁴⁴. A *katálepsis* localiza-se entre a opinião (*dóxa*) e a *epistéme*, e é comum tanto ao ignorante quanto ao sábio. Ela é definida como um assentimento a uma representação

⁵³⁶ Dinucci, A. *O conceito estoico de phantasia: de Zenão a Crisipo*. In *Archai*. n. 21, p. 15-38, 2017, p.28.

⁵³⁷ Φαντασία μὲν οὖν ἐστὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, Aécio 4.12.1-5. Cf. *Ib.*, p.22-23.

⁵³⁸ Ἐν εἶδει τὸ πάθος τῆς ὀρμῆς ἐστὶ, Ário Dídimos 9b 32-33. Cf. Dinucci, A. *Id.*, p.23.

⁵³⁹ Φορά.

⁵⁴⁰ Τὴν δὲ ὀρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπὶ τι κατὰ τὸ γένος, Ário Dídimos 9.31-32. Cf. Dinucci, A. *Id.*, p.23.

⁵⁴¹ Dinucci, A. *Id.*, p.21.

⁵⁴² A causa cinética também é nominada causa antecedente, causa próxima e auxiliar. E a causa qualitativa também é nominada causa perfeita e principal. Cf. Dinucci, A. *Id.*, p.22.

⁵⁴³ Cf. Dinucci, A. *Id.*, p.33.

⁵⁴⁴ Cf. Kamtekar, R. *op. cit.*, p. 136-160.

compreensiva (*phantasia kataleptiké*) ou *agarrável* (*lêpsis*)⁵⁴⁵, que corresponde exatamente ao objeto externo que a causou, portanto, entendida como uma representação *objetiva*, na medida em que o respectivo *axíoma* descreve perfeitamente o seu conteúdo perceptivo⁵⁴⁶. Embora uma *katálepsis* seja sempre verdadeira, ela pode ser incompleta e a base para falsas crenças ou opiniões, pois, por exemplo, a compreensão de que a comida é um indiferente pode ser suficiente para alguém generalizar que seja *sempre* errado mendigar por comida⁵⁴⁷. A diferença entre as compreensões do sábio e daquele que progride é que as do primeiro, além de verdadeiras, estão todas unificadas em um *sýstema*⁵⁴⁸, isto é, sistematicamente entrelaçadas umas às outras, mutuamente se sustentando e formando, assim, um conjunto coeso, consistente e inabalável: a *epistémē*, ciência ou conhecimento científico, exclusiva do sábio⁵⁴⁹. A *epistémē* é definida como uma compreensão (*katálepsis*) segura (*asphalés*)⁵⁵⁰, firme (*bébaios*)⁵⁵¹ e inalterável ou inabalável (*ametáthetos*)⁵⁵² pelo *lógos*⁵⁵³. Ela é uma *diáthesis* do *hegemonikón*, ou seja, uma disposição, um estado especial caracterizado por ser estável e permanente⁵⁵⁴. Enquanto a opinião, exclusiva do não-sábio, é definida como um falso assentimento (*pseudē synkatáthesin*)⁵⁵⁵ e como fraca (*asthenés*)⁵⁵⁶ porque variável.

Essa classificação é atravessada por dois critérios complementares: o valor de verdade e a *força* subjetiva de adesão⁵⁵⁷. A *dóxa* é *fraca* e, ao mesmo tempo, falsa, assim como a ignorância (*áгноia*)⁵⁵⁸ é um assentimento mutável (*metáptotos*)⁵⁵⁹ e fraco (*asthenés*)⁵⁶⁰. A *epistémē* é segura, firme e *imutável*, característica especial que carece à *katálepsis* enquanto tal. Na distinção das diversas fases do processo cognitivo há um “fator subjetivo de ordem

⁵⁴⁵ Λήψις.

⁵⁴⁶ Cf. Kamtekar, R. op. cit., p. 136-160. Cf. P. *Introduction in Manuel...*, op. cit. Dinucci, A. *O conceito estoico de phantasia: de Zenão a Crisipo*, p.31. In *Archai*. n. 21, p. 15-38, 2017. LS 41 C. Ver parágrafo anterior do presente trabalho.

⁵⁴⁷ Cf. Kamtekar, R., Id.

⁵⁴⁸ LS 41 H.

⁵⁴⁹ Cf. Kamtekar, R., Id.

⁵⁵⁰ Ασφαλής.

⁵⁵¹ Βέβαιος.

⁵⁵² Αμετάθετος.

⁵⁵³ Cf. LS 41C.

⁵⁵⁴ Cf. Long, A.A. & Sedley, D.N, *The Hellenistic...*, op. cit., vol. 2, p.257. Cf. SVF, 3.112. LS 41H. DL. VII.47: “É um estado (ἔστιν) capaz de receber as representações sem ser abalado (ἀμετάπτωτον) pela razão que, segundo dizem <os estoicos>, reside na tensão (ἐν τόνῳ) e no poder (δυνάμει)” (trad. nossa).

⁵⁵⁵ Ψευδῆ συγκατάθεσιν. Cf. LS 41C, LS 41B.

⁵⁵⁶ Ἀσθενής. Cf. LS 41C, 41B.

⁵⁵⁷ Voelke, A-J. *L'idée...*, op. cit., p.46: “Du premier point de vue, c’est la conformité à l’objet qui fonde la valeur de la connaissance; du second point de vue, c’est la force de l’adhésion subjective qui est déterminante. Mais, loin de s’opposer, ces deux facteurs s’intégrant intimement : il n’y a pas de science sans adhésion forte”.

⁵⁵⁸ Ἄγνοια.

⁵⁵⁹ Μετάπτωτος.

⁵⁶⁰ Cf. LS 41G.

dinâmica, uma força”, de importância fundamental⁵⁶¹. Para Zenão, a passagem da representação à ciência é comparável ao fechamento progressivo de uma mão: a palma da mão aberta com os dedos esticados é como a representação; a palma da mão aberta com os dedos um pouco contraídos é como o assentimento; a mão fechada formando um punho é como a *katálepsis*; e finalmente, uma mão segurando (*compresserat*) firmemente (*arte*) e fortemente (*vehementerque*) a outra mão fechada em forma de punho é como a ciência (*scientiam*)⁵⁶².

A representação compreensiva é considerada o critério das ações humanas porque é definida como⁵⁶³: “(a) a que advém de algo que existe, (b) de acordo com o que existe, (a.1) carimbada e impressa <pelo que existe>”⁵⁶⁴, e é de tal modo que não pode ser produzida por algo não existente⁵⁶⁵. Nesse sentido, a incidência de toda *phantasia kataleptiké* é acompanhada pelo assentimento do *hegemonikón*: a sua marca própria (*idioma*)⁵⁶⁶ é a intensidade (*éntonos*)⁵⁶⁷ de sua evidência (*enargés*)⁵⁶⁸, que não pode ser recusada pelo *lógos*. A *phantasia kataleptiké* é tão intensa e evidente que o assentimento da razão é obrigatório. A *phantasia kataleptiké* – assim como todas as *phantasiai* – golpeia a *psykhé*, especificamente a sua parte diretriz, o *hegemonikón*⁵⁶⁹. O termo grego utilizado para se referir ao processo de incidência das *phantasiai* na *psykhé* como um “golpe” carrega em si a analogia de um exemplo prático do ato de golpear: *plektikós*⁵⁷⁰ é utilizado para se referir à pesca com uma lança⁵⁷¹. A incidência das *phantasiai* contém dois fatores: *evidência* (valor de verdade) e, em especial, a *intensidade* (força de adesão subjetiva) entendida como um impacto em alta velocidade. O segundo fator remete ao *tónos*, à tensão da *psykhé*. É em razão do choque produzido pela tensão que a *phantasia* tem a propriedade de golpear a *psykhé*. Com efeito, novamente, tudo é *pneûma* que se expressa na forma de movimentos tensivos através dos quais são transmitidas as variações de tonicidade.

O *hegemonikón*, o mesmo que *lógos* e *noûs*, acessa os objetos externos através de seus sopros sensoriais que lhe transmitem as tensões, ou variações de tonicidade, provenientes dos

⁵⁶¹ Cf. Voelke, A-J. *L'idée...*, op. cit., p.46.

⁵⁶² Cf. LS 41A.

⁵⁶³ LS 41B. Cf. Long, A.A. & Sedley, D.N, *The Hellenistic...*, op. cit., vol. 2, p.255.

⁵⁶⁴ Cf. DL.VII.47 in Dinucci, A. *O conceito estoico de phantasia: de Zenão a Crisipo*. In *Archai*. n. 21, p. 15-38, 2017, p.30.

⁵⁶⁵ Cf. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicus*, VII, 402.

⁵⁶⁶ Ἰδίωμα.

⁵⁶⁷ Ἔντονος.

⁵⁶⁸ Ἐναργής. Cf. Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 408.

⁵⁶⁹ Cf. Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 403.

⁵⁷⁰ Πληκτικός.

⁵⁷¹ Cf. Liddell, H.; Scott, R.; Jones, H. op. cit., p., p.1420-1421. πληγή: golpe, pulsão, baque, batida, *blow*, *stroke*. 1. Atingido por um raio. 2. Batimento do pulso, em Gal.9.464.

movimentos tensivos vindos do exterior⁵⁷². Estes alteram o seu estado e estimulam a sua reação linguística perfazendo a *phantasia* sensível. Nesse sentido, “todo ato cognitivo mobiliza o *tonos*”⁵⁷³ na medida em que a impressão do objeto externo é produzida diretamente na razão pelos movimentos ou variações tensivas. A *noûs* possui uma “capacidade tensiva” (*tèn touî nouî tonikên dýnamin*)⁵⁷⁴ que se estende às sensações (*teínas di’ aisthéseos*)⁵⁷⁵, pelas quais alcança o objeto externo e recebe dele um movimento que se dá como impulso para a *psykhé*⁵⁷⁶. O *hegemonikón* não controla o processo de produção das *phantasiai* sensíveis: ele controla, ou melhor, *pode* controlar a sua resposta linguística, especificamente a qualidade dos seus esforços de percepção e de interpretação racional da afecção. Mas não controla a ocorrência, a incidência das afecções, pois são movimentos tensivos iniciados por objetos externos, ou seja, por coisas *aproáireta* e *ouk eph’ hemîn*. O *hegemonikón*, *pneûma* com certa tonicidade, movimenta-se simultânea e circularmente segundo a sua natureza pneumática: os movimentos tensivos vão do centro à superfície do corpo físico e retornam, reportando as variações de tonicidade. A sensação, a cognição e todo o processo epistemológico são indissociáveis da tonicidade do *hegemonikón*, pois é a sua capacidade tensiva (*tèn tonikên dýnamin*) – que ele controla, ajusta, afrouxa e tenciona – a responsável por captar o conteúdo perceptivo proveniente da exterioridade e submeter à interpretação racional. O controle da capacidade tensiva é, nesse sentido, o controle da qualidade do esforço perceptivo e do esforço linguístico. A *psykhé* possui uma tensão natural, imanente, ou se quiser, uma “força natural [*naturalem vim*] que se estende a partir dela para [*intendit ad*] as coisas que a movem”⁵⁷⁷: essa força natural é denominada *atenção*⁵⁷⁸. Podemos entender a atuação da capacidade ou da *força de atenção* nos seguintes termos, na medida em que ela permeia as sensações e as cognições:

⁵⁷² Tudo o que existe na realidade são corpos (*sómata*) compostos e sustentados por *pneûma* com certo grau de tonicidade. Porque ele é compreendido como sopro ígneo, atividade ininterrupta, tudo o que existe está igualmente movimentando-se e interagindo. A imobilidade e o isolamento não existem no *kósmos* porque o *pneûma* é a causa primeira do movimento e o *meio de transmissão* das tensões produzidas pela interação entre os corpos. O *pneûma* é a constituição da *psykhé* e do *hegemonikón*, do corpo humano e dos órgãos sensoriais, assim como de todas as partes de todos os outros corpos: objetos externos. O *pneûma* é, ao mesmo tempo, a constituição e o *meio de comunicação* entre todos os corpos que compõem o *kósmos*.

⁵⁷³ Cf. Voelke, A-J. *L’idée...*, op. cit., p.47.

⁵⁷⁴ Τὴν τοῦ νοῦ τוניκὴν δύναμιν. Cf. LS 53P.

⁵⁷⁵ Τείνας δι’ αἰσθήσεως. Cf. LS 53P.

⁵⁷⁶ O impulso é “irmão da *phantasia*” (τὸ ἀδελφὸν τῆς φαντασίας). Cf. LS 53P.

⁵⁷⁷ Cícero, *Academica*, 2.10.30: mens...naturalem vim habet quam intendit ad ea quibus movetur: “a mente tem uma força natural que se estende a partir dela para as coisas que a movem”. Trad. Dinucci, A. Agradeço ao professor Aldo por sua disposição e gentileza ao fornecer esta tradução.

⁵⁷⁸ Voelke, A-J. *L’idée...*, op. cit., p.47: Tout acte cognitif mobilise donc le *tonos*. Procédant d’une tension immanente à l’âme, il est attention. Dans une doctrine qui lie d’une façon indissoluble connaissance et tension, tout degré de tension est en effet un degré d’attention. Dire que l’esprit « dispose par nature d’une force qu’il tend vers les objets », c’est lui reconnaître aussi bien une certaine tension qu’une certaine capacité d’attention : “Todo ato

A representação é formada pela aproximação do objeto externo que impressiona a mente através da sensação. O impulso, o irmão da representação, é formado pela capacidade tensiva da mente. *Ao estender isso através da sensação, a mente [a atenção] agarra o objeto e vai em direção a ele, para alcançá-lo e dimensioná-lo* (SVF 2.2844)⁵⁷⁹.

Na medida em que “todo ato cognitivo mobiliza o *tónos*”, cada grau de tonicidade corresponde a um “grau de atenção”⁵⁸⁰. A capacidade tensiva e a atenção são intrínsecas. O *hegemonikón* controla a tonicidade de seus sopros, tenciona e relaxa: durante o sono afrouxa os sopros sensoriais entorno de si e durante a vigília os tenciona. A sua capacidade de prestar mais ou menos atenção está ligada à sua capacidade de ajustar o grau de tonicidade dos sopros sensoriais e, portanto, está ligada à qualidade dos seus esforços para sentir e interpretar as suas afecções. O *pneûma*, por natureza, movimentava-se de modo simultâneo e circular – para fora e para dentro, expandindo e contraindo – e desse modo fluem também os movimentos tensivos através das extensões sensoriais do *hegemonikón*. Portanto, a natureza do esforço de atenção, isto é, a atividade própria da atenção, pode ser entendida tal como a natureza pneumática: atividade incessante de retorno ao seu ponto de origem, atividade de expansão e de contração, de movimento simultâneo e circular de saída e de retorno a si, tal como a natureza do *pneûma*, porque o movimento natural deste é, ao mesmo tempo, para fora e em direção a si mesmo (*he dé esti pneûma anastréphon eph' heautó*)⁵⁸¹. Desse modo, compreendido como o fundamento de todo ato sensorial e cognitivo, o esforço de atenção seria exigido simultaneamente tanto na atividade linguística, ou cognitiva, quanto na atividade sensorial⁵⁸².

cognitivo mobiliza então o *tónos*. Proveniente de uma tensão imanente à alma, há a atenção. Dizer que o espírito ‘dispõe por natureza de uma força que tende em direção aos objetos’, é reconhecer nele uma certa tensão bem como uma certa capacidade de atenção” (trad. nossa).

⁵⁷⁹ Cf. LS 53P. SVF 2.2844: (2) ἡ μὲν οὖν φαντασία συνίσταται κατὰ τὴν τοῦ ἐκτὸς πρόσοδον τυποῦντος νοῦν δι’ αἰσθήσεως. (3) ἡ δὲ ὄρμη, τὸ ἀδελφὸν τῆς φαντασίας, κατὰ τὴν τοῦ νοῦ τὸνικὴν δύναμιν, ἣν τείνας δι’ αἰσθήσεως ἄπτεται τοῦ ὑποκειμένου καὶ πρὸς αὐτὸ χωρεῖ γλιχόμενος ἐφικέσθαι καὶ συλλαβεῖν αὐτό (trad. nossa, grifo nosso).

⁵⁸⁰ Cf. Voelke, A-J. *L'idée...*, op. cit., p.47.

⁵⁸¹ Cf. LS 47 Q: ἡ δὲ ἐστὶ πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ’ αὐτό· ἄρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα τείνεσθαι, φαῦσαν δὲ ἄκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπει πάλιν, ἄχρις ἂν ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀφίκηται τόπον, ἀφ’ οὗ τὸ πρῶτον ὄρμηθη. “É o sopro que se volta em direção a si mesmo: começa por *estender-se* a partir do centro até as extremidades e, uma vez feito contato com as superfícies exteriores, ele volta novamente até retornar para o mesmo lugar de onde partiu” (trad. nossa, grifo nosso).

⁵⁸² Cf. SVF, 1.563: “Cleantes, nos *Comentários à física* diz que ‘o *tónos* é um golpe do fogo (πληγὴ πυρὸς ὁ *tónos* ἐστὶ), e quando este acontece na *psykhé* na mistura suficiente para realizar as coisas que nos tocam, tem o nome de força (ἰσχύς) e poder (κράτος)’. A isto soma, textualmente: ‘Esta força e poder, quando se realizam juntos em situações que exigem perseverança, é autogoverno (ἐγκράτεια); nos casos que exige suportar, é coragem (ἀνδρεία); nos casos <que exigem> <julgar> valores, é justiça (δικαιοσύνη); nos casos <que exigem> escolhas e repulsas é temperança (σωφροσύνη)’. Assim como a força do corpo (ἰσχύς τοῦ σώματος) está para o *tónos* adequado (ικανός) dos nervos, do mesmo modo, a força da *psykhé* (ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχύς) está para o *tónos* adequado do julgar e do agir ou não agir (κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μὴ)” (trad. nossa).

4. Educação da atenção

4.1. Atenção: προσοχή (*prosokhḗ*)

A palavra *prosokhḗ* é utilizada dez vezes na obra de Epicteto. Uma vez como título de diatribe e uma vez no *Enquirídio*⁵⁸³, portanto duas vezes ela é utilizada por Arriano e apenas oito vezes ela é utilizada por Epicteto nas *Diatribes*⁵⁸⁴. Quatro desses usos estão na diatribe *Sobre a atenção* do livro quatro⁵⁸⁵. Dois desses usos na diatribe *Sobre como a razão é contemplativa de si mesma* do livro um e outros dois usos no livro três⁵⁸⁶. É um termo raramente utilizado, mas, ao mesmo tempo, é explicitamente discutido e enfatizado por Epicteto em uma diatribe própria. Apesar dessa escassez, a ideia de atenção, de estar atento, vigilante e em prontidão com relação às próprias ações e manifestações da *psykhḗ*, permeia todo o pensamento e o ensinamento de Epicteto, como demonstram os inúmeros usos de “ter à mão” (*prókheiron*) ao longo das diatribes.

Em primeiro lugar, analisaremos detidamente os cinco usos da palavra *prosokhḗ*, destacando a sua função e significado em cada contexto. Em segundo lugar, analisaremos na íntegra a diatribe 4.12, *Sobre a atenção*, na medida em que *prosokhḗ* é utilizada quatro vezes e se trata do único texto preservado da Antiguidade greco-romana a destacar a importância da capacidade de atenção do ser humano⁵⁸⁷. Dessa forma, trabalharemos sobre os usos de *prosokhḗ* conforme aparecem na sequência das diatribes disposta por Arriano. Por fim, na última parte deste capítulo, iremos apresentar o quadro geral dos usos dos termos correlatos, laterais e periféricos que indicam explícita e implicitamente uma atitude de atenção, isto é, de vigilância e de observação de si mesmo.

4.2. Os cinco usos de *prosokhḗ*

4.2.1. Comentário às passagens 1.20.9 e 1.20.10

Traduzimos o título da presente diatribe como “*Sobre como a razão é contemplativa de si mesma*” (*Perì tou̅ lógou pōs hautou̅ theoretikós estin*). Nas seções 09 e 10 ocorrem os dois

⁵⁸³ Epicteto, *Enquirídio*, 33.6.

⁵⁸⁴ Os títulos das diatribes são de autoria de Arriano, assim como a composição do *Enquirídio*, entretanto mesmo que este seja constituído por excertos das diatribes, não é equivalente à consideração do uso da palavra *prosokhḗ* pronunciada por Epicteto no interior de seu raciocínio.

⁵⁸⁵ Epicteto, *As Diatribes*, 4.12: Περὶ προσοχῆς.

⁵⁸⁶ Cf. *Ib.*, 1.20: Περὶ τοῦ λόγου πῶς αὐτοῦ θεωρητικός ἐστιν; 3.16.15.2; 3.22.105.2.

⁵⁸⁷ O Cristianismo Ortodoxo produziu textos sobre a atenção fora do contexto do Estoicismo e da Filosofia Grega, contudo, utilizando-se de conceitos e termos técnicos dos estoicos e, em particular, de Epicteto. Cf. Basílio de Cesareia, *ΠΡΟΣΕΧΕ ΣΕΑΥΤΩ: observe-toi toi-même*. In *Les auteurs grecs: text et deux traductions françaises*. Paris: Hachette, 1880.

primeiros usos do substantivo *prosokhḗ* da obra de Epicteto⁵⁸⁸. Arriano remete o título da diatribe às palavras de Epicteto na seção 05, onde o filósofo afirma que o *lógos* “é por natureza contemplativo de si mesmo”⁵⁸⁹. A ideia de atenção está contida na ideia de que o *lógos* contempla a si mesmo, pois *theoretikós* e *theoría*, contemplação e visão, são palavras de mesma raiz e significam atos de percepção visual e, por extensão, “dar-se conta de algo” ou “ver com a mente”, quando se diz ter a “visão de algo”, mas não propriamente com os olhos⁵⁹⁰. Este último tipo de uso da palavra *theoretikós* ocorre aqui, pois o *lógos* não tem literalmente olhos para ver e contemplar, mas, mesmo assim ele o faz, voltando-se sobre si mesmo e incluindo-se a si mesmo em sua atividade de exame. Ele se compreende e se contempla, ou seja, é capaz de atenção a si mesmo. Nesse sentido, o uso da palavra *theoretikós* junto de *lógos* é relevante porque estabelece uma relação entre a atenção e a atividade racional.

Com efeito, se aceitamos que os atos de contemplação e de visão necessitam de atenção, isto é, são também atos de atenção, logo, quando Epicteto afirma que por natureza a razão é contemplativa de si mesma, ele está pressupondo que a razão e a atenção estão vinculadas por natureza. É digno de menção o que Epicteto diz imediatamente em seguida na seção 06, afirmando que a *phrónesis* contempla a si mesma. A depender do contexto, para o Estoicismo, *phrónesis* poder ser entendida como *prudência* ou como *sabedoria*. A *phrónesis* é identificada com a sabedoria porque a partir da sua definição como uma excelência é possível derivar as outras três excelências primárias – a temperança, a coragem e a justiça –, das quais todas as outras excelências são subordinadas⁵⁹¹. Isso concorda com a tese da inseparabilidade das excelências, na medida em que todas possuem o mesmo fim, mas diferem quanto às suas principais funções e perspectivas sobre este fim. Assim, quem possui uma, possui todas. Segundo Epicteto:

(6) A sabedoria [*phrónesis*], por sua vez, nos foi dada para contemplar [*theorésousa*⁵⁹²] o que? As coisas boas, más e indiferentes. O que ela é? O bem. E a falta de sabedoria

⁵⁸⁸ A partir de agora todas as referências às *As Diatribes de Epicteto* serão indicadas somente numericamente seguindo este padrão: livro 01, capítulo 20, seções 9-10, linhas 1-3, ou seja, 1.20.9-10.1-3.

⁵⁸⁹ 1.20.5: οὕτως γίνεται φύσει καὶ αὐτοῦ θεωρητικός (trad. nossa).

⁵⁹⁰ Cf. Chantraine, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des mots*, p.433-434. Paris: Klincksieck, 1999: Originariamente “θεω-ρός: ‘que observa a vontade de Deus’; o termo é efetivamente empregado para as delegações enviadas à uma festa religiosa ou à consulta de um oráculo (...)”. Cf. Beekes, R. *Etymological Dictionary of Greek*, p.545. Leiden: Brill, 2010: “θεωρός: espectador, enviado à um festival ou à um oráculo; quem observa uma apresentação. (...) θεωρία: percepção, consciência; missão a um festival. (...) θεωρέω: observar, contemplar. (...) θεωρητικός: contemplativo”. Cf. Liddell, H.; Scott, R.; Jones, H. op. cit., p.796.

⁵⁹¹ Ver capítulo 1 do presente trabalho. Cf. Long, A.A. & Sedley, D.N, *The Hellenistic...*, vol. 1, op. cit. p.383-386.

⁵⁹² Θεωρήσουσα.

[*aphrosýnē*⁵⁹³]? O mal. Vês que também necessariamente ela contempla [*theoretiké*⁵⁹⁴] tanto a si mesma quanto o seu contrário? (Epicteto, *Diatribes*, 1.20.6-7, trad. de Dinucci A., 2020).

Essa definição de Epicteto corrobora com a de Ário Dídimo:

A *phrónēsin* é uma *epistēme* do que deve ser feito [*poiétéon*⁵⁹⁵], do que não deve ser feito e do que deve ser nem feito nem evitado, ou um conhecimento dos bens e dos males e do que são nem bens nem males, para o animal por natureza racional (Ário Dídimo, *Epitome of Stoic Ethics*, §5b1, trad. Pomeroy, A., modificada, 1999).

A função principal da *phrónēsis* é o ver [*tò theoreîn*⁵⁹⁶] e o praticar [*práttein*] aquilo que deve ser feito [*hó poiétéon*] e, em segundo lugar, o ver [*tò theoreîn*] aquilo que é preciso repartir [*aponémein*⁵⁹⁷], <o que é preciso escolher [*hairéisthai*⁵⁹⁸] e o que é preciso aguentar [*hypoménein*⁵⁹⁹]>, a fim de praticar infalivelmente o que deve ser feito (Ib., §5b5, trad. Pomeroy, A., modificada).

Epicteto e Ário concordam que a *phrónēsis* tem a função de *ver*, ou *contemplar*, pois utilizam o mesmo verbo *theoréo*⁶⁰⁰. No segundo excerto Ário define as funções secundárias da *phrónēsis* – que, na verdade, correspondem às definições das outras três excelências primárias – utilizando o infinitivo substancializado *tò theoreîn* para coordenar a subordinação dessas funções à *phrónēsis*⁶⁰¹. A *phrónēsis*, seja ela a *sabedoria*, a *prudência*, ou a *inteligência*⁶⁰², tem a função principal de *ver* e de *observar*, ou ainda, de *perceber* aquilo que deve ser feito e de mobilizar os meios necessários para *fazer*. Deve-se considerar esta dupla função da *phrónēsis*, *ver* e *fazer*, sob a ótica da atividade do *hegemonikón*, na medida em que, como vimos no capítulo dois, as capacidades sensorial, impulsiva e de representação são frutos da capacidade tensiva e esta, controlada pelo *hegemonikón*, como tensão natural e imanente da *psykhé* é atenção. É importante destacar como a ideia de atenção, ou a de estar *bem-disposto* para *ver*, *perceber* e *agir* está presente na definição de *phrónēsis* quando entendida sob a ótica da constituição pneumática e tensiva do *hegemonikón*. Passamos ao excerto da diatribe onde está o primeiro uso da palavra *prosokhé* nos textos de Epicteto.

[8] Vês, quanto à moeda corrente, que nos parece ser algo <importante>, como também descobrimos a técnica [*tékhnen*], e quantos meios aquele que verifica a prata usa para avaliar

⁵⁹³ Ἀφροσύνη.

⁵⁹⁴ Θεωρητική.

⁵⁹⁵ Ποιτέον.

⁵⁹⁶ Τὸ θεωρεῖν.

⁵⁹⁷ Ἀπονέμειν.

⁵⁹⁸ Αἰρεῖσθαι.

⁵⁹⁹ Ὑπομένειν.

⁶⁰⁰ Θεωρέω.

⁶⁰¹ “A *phrónēsin* lida com os atos apropriados [*τὰ καθήκοντα*], a temperança lida com os impulsos [*τὰς ὀρμὰς*] do ser humano, a coragem lida com os atos de resistência [*τὰς ὑπομονάς*], a justiça lida com as repartições [*τὰς ἀπονεμήσεις*]” in Ário Dídimo, *Epitome of Stoic Ethics*, op. cit., §5b2, p. 14-15, trad. Pomeroy, A., modificada.

⁶⁰² Pomeroy, A. traduz sempre φρόνησις por *intelligence* independentemente do contexto.

a moeda corrente: a visão, o tato, o olfato e, por fim, a audição. [9] Lançando o denário, ele o testa pelo ruído, e não se contenta quando ouve o ruído uma única vez. Mas *por muita atenção aplicada* [*hypò tēs pollēs prosokhēs*], músico se torna (Epicteto, *As Diatribes*, 1.20.8-9, trad. de Dinucci A., modificada, 2020, grifo nosso)⁶⁰³.

O contexto desse trecho é a apresentação dos motivos pelos quais a razão contempla a si mesma. A função principal da razão é o exame das representações, contudo ela mesma é uma é definida como um conjunto de representações, portanto ela contempla a si mesma. No excerto, Epicteto faz uma analogia entre o ofício de avaliador de moedas e a função da razão de examinar as representações. Ele emprega uma expressão utilizada três vezes nas *Diatribes*, a saber, *pollē prosokhē*, “muita atenção”, da qual o adjetivo “muito” (*pollē*) indica tanto a quantidade quanto a qualidade da atenção aplicada. Segundo o filósofo, para examinar a veracidade ou a falsidade da moeda corrente, algo considerado importante para nós, desenvolvemos uma técnica na qual se usa quatro dos cinco sentidos para dirimir qualquer engano. A mobilização dos sentidos, como vimos, pertence ao *hegemonikón*, ao seu poder de controle sobre a tonicidade dos *pneúmata* sensoriais. Epicteto estabelece uma relação direta entre a capacidade de atenção e a mobilização da audição ao afirmar que o sujeito, o avaliador de moedas, se torna músico após aplicar *muita atenção* de maneira técnica (*tékhnēn*) sobre o uso de sua audição para um fim específico: avaliar o valor de verdade de moedas. A relação estabelecida entre a audição e a atenção pressupõe o controle do *hegemonikón* sobre a *quantidade* e a *qualidade* do uso de seu aparato sensorial e cognitivo, pois o avaliador de moedas aperfeiçoa a sua audição com a aplicação repetitiva de muita atenção e por isso se torna músico.

Há aqui a ideia de ampliação da capacidade sensível dos órgãos sensoriais por meio de seu uso consistente e técnico aliado à mobilização de *muita atenção*, isto é, de uma atenção contínua e dirigida aos detalhes. Mais precisamente, Epicteto supõe o contínuo esforço para mobilizar a atenção em uma direção específica: os sons produzidos pela moeda quando lançada. Após receber muita *quantidade* de atenção através das repetições, a sua audição adquire mais *qualidade* de percepção porque agora consegue captar mais nuances dos sons, assim como fazem os músicos, tornando o próprio avaliador de moedas um músico. Embora tenha sido a sua audição que melhorou pela aplicação de muita atenção, entendemos que a sua capacidade de atenção também melhorou, pois a sua “atenção auditiva”, por assim dizer, não tem as mesmas qualidades nem possibilidades de antes, mas foram aperfeiçoadas. O que seria de um

⁶⁰³ [8] ὁρᾶτε ἐπὶ τοῦ νομίσματος, ὅπου δοκεῖ τι εἶναι πρὸς ἡμᾶς, πῶς καὶ τέχνην ἐξευρήκαμεν καὶ ὅσοις ὁ ἀργυρογνώμων προσχρῆται πρὸς δοκιμασίαν τοῦ νομίσματος, τῆ ὄψει, τῆ ἀφῆ, τῆ ὄσφρασίᾳ, τὰ τελευταῖα τῆ ἀκοῆ· [9] ῥήξας τὸ δηνάριον τῷ ψόφῳ προσέχει καὶ οὐχ ἅπαξ ἀρκεῖται ψοφήσαντος, ἀλλ’ ὑπὸ τῆς πολλῆς προσοχῆς μουσικὸς γίνεται (1.20.8-9, grifo nosso).

avaliador de moedas distraído e desatento aos sons produzidos pela moeda quando lançada? O método de lançar moedas, portanto, seria inútil. Mas ao treinar a audição desse modo, a própria atenção é treinada. Nesse sentido, entendemos a possibilidade de variação da capacidade de atenção nos seres humanos, tanto *quantitativamente* quanto *qualitativamente*. Além disso, concebemos que Epicteto está supondo a necessidade de direcionar a capacidade de atenção para o corpo, para os órgãos sensoriais e não apenas para os processos estritamente cognitivos e lógicos, pois, como vimos, a própria representação é, ao mesmo tempo, constituída de dados sensoriais e proposicionais.

Imediatamente na seção 10 seguinte, Epicteto utiliza a expressão *pollè prosokhè* pela segunda vez, relacionando-a diretamente com as ideias de *discernimento* entre o certo e o errado e de *condução* de si mesmo. A expressão “muita atenção” é contraposta a uma atitude sonolenta do *hegemonikón*:

[10] Assim, onde pensamos diferir o errar do não errar, *ai também aplicamos muita atenção quanto a distinguir* as coisas capazes de nos fazer incorrer em erro. [11] Porém, no caso da pobre capacidade diretriz [*hegemonikoû*], aceitamos toda representação bocejando e cochilando: pois a perda aí não é manifesta (Epicteto, *As Diatribes*, 1.20.10-11, trad. Dinucci, A. 2020, modificada, grifo nosso)⁶⁰⁴.

É fácil perceber o prejuízo quando aceitamos moedas falsas por verdadeiras, mas não quando nos descuidamos do estado de nosso *hegemonikón*. Aplicamos muita atenção para não incorrerem em erro onde pensamos ser importante diferir o errar do não errar. Segundo a axiologia estoica, ser enganado quanto ao valor de verdade de algumas moedas não é um mal, não acarreta nenhum prejuízo real e verdadeiro, porque o dinheiro é um indiferente e não contém valor moral em si. Mas erra e se prejudica aquele que engana e dedica muita atenção para fazer moedas falsas aparentarem ser verdadeiras. O estado de seu *hegemonikón* é necessariamente acometido pela incerteza e insegurança de não ser flagrado e penalizado, então dedica muita atenção para passar despercebido. Epicteto está afirmando que dedicaremos muita atenção para aquilo que julgamos ser importante, quaisquer que sejam os nossos valores. Nesse sentido, prestar ou não atenção a si mesmo, ao próprio *hegemonikón*, é simplesmente uma questão de prioridades pessoais.

A palavra *prosokhè* é utilizada em relação às palavras “diferir” (*diaphérein/diaphéro*) e “distinção” (*diákrisin/diákrisis*) para indicar que os atos de diferenciar e de distinguir necessitam de muita atenção (*pollèn prosokhèn*), para julgar com segurança e evitar o erro. Em

⁶⁰⁴ [10] οὕτως ὅπου διαφέρειν οἰόμεθα τὸ πλανᾶσθαι τοῦ μὴ πλανᾶσθαι, ἐνταῦθα πολλὴν προσοχὴν εἰσφέρομεν εἰς διάκρισιν τῶν διαπλανᾶν δυναμένων, [11] ἐπὶ δὲ τάλαιπώρου ἡγεμονικοῦ χάσκοντες καὶ καθεύδοντες, πᾶσαν φαντασίαν παραπροσδεχόμεθα· ἢ γὰρ ζημία οὐ προσπίπτει (Epicteto, *As Diatribes*, 1.20.10-11, grifo nosso).

seguida, na seção 11, Epicteto conecta indiretamente a expressão *pollè prosokhè* com a palavra *katheúdo/katheúdonτες*⁶⁰⁵ (dormir, estar dormindo; ser preguiçoso ou ocioso), indicando uma relação de oposição entre atenção e sonolência, entre estar ativo e passivo. Aqui a sonolência pode ser entendida como dispersão, distração e desleixo em relação ao estado do *hegemonikón* que neste momento não está propriamente dormindo – vimos que o sono é concebido como o relaxamento dos sopros sensoriais entorno do *hegemonikón* –, mas descuidado, abandonado. Nessa passagem o *hegemonikón* está indiretamente conectado com a atenção, pois é suficiente dizer que a sonolência em oposição à *muita atenção* aplicada no exame das representações, é contrária ao propósito de agir em harmonia e em conformidade com a Natureza. Com efeito, Epicteto insinua que só temos duas opções quanto a qual atitude cultivar para o nosso estado interior: atenção ou sonolência⁶⁰⁶.

Nestes primeiros usos da palavra *prosokhè*, a mais importante ideia que se destaca é a de exercício de atenção (*prosokhè*), ou seja, a ideia de que a atenção pode ser exercitada e desenvolvida através de seu uso. No exemplo do testador de moedas, ele se utiliza repetidamente da atenção, com técnica, aplicando-a até o momento em que se torna músico. Epicteto indica que através da aplicação constante da atenção, *via os diferentes sentidos da percepção*, é possível aperfeiçoar a própria percepção e a própria capacidade de atenção, já que tanto o aparelho sensorial quanto a atenção estão intrinsecamente vinculadas na natureza tensiva da *psykhè*.

4.2.2. Comentário à passagem 3.16.15

O terceiro uso da palavra *prosokhè* ocorre na diatribe intitulada “*Porque se deve cuidadosamente se envolver nos relacionamentos*”⁶⁰⁷. Aqui Epicteto utiliza a expressão *pollè prosokhè* pela terceira e última vez. Esta é uma das diatribes mais importantes para compreendermos a magnitude e a importância do cultivo de um estado de atenção, porque o

⁶⁰⁵ Καθεύδω/καθεύδοντες.

⁶⁰⁶ “A atenção (*prosochè*) é a atitude espiritual fundamental do estoico. É uma vigilância e uma presença de espírito contínuas, uma consciência de si sempre desperta, uma tensão constante do espírito. Graças a ela, o filósofo sabe e quer plenamente o que faz a cada instante. Graças a essa vigilância do espírito, a regra de vida fundamental, isto é, a distinção entre o que depende de nós e o que não depende de nós, está sempre ‘à mão’ (*procheiron*). (...) O homem ‘desperto’ está, sem cessar, perfeitamente consciente não somente do que faz, mas do que é, isto é, de seu lugar no cosmos e de sua relação com Deus. Essa consciência de si é, primeiramente, uma consciência moral, ela busca realizar a cada instante uma purificação e uma retificação da intenção: ela vela a cada instante para não admitir nenhum outro motivo para a ação exceto a vontade de fazer o bem. Essa consciência de si, porém, não é somente uma consciência moral ela é também uma consciência cósmica: o homem ‘atencioso’ vive sem cessar na presença de Deus na ‘lembrança de Deus’, consentindo com alegria à vontade da Razão universal e vendo todas as coisas com o olhar do próprio Deus” in Hadot, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. p. 25, 73. São Paulo: É Realizações, 2014.

⁶⁰⁷ Epicteto, *As Diatribes*, 1.20: ὅτι εὐλαβῶς δεῖ συγκαθίεναι εἰς συμπεριφορὰν.

filósofo exemplifica com situações banais da vida ordinária as consequências do descuido e os frutos do cuidado. Na seção 15 a conexão entre as palavras *prosokhē*⁶⁰⁸, *epistrophē*⁶⁰⁹ e *paratēresis*⁶¹⁰ indicam três ideias fundamentais: a atenção como um bom hábito, a conversão em direção a si mesmo e a observação de si. A partir dessa diatribe, perguntamo-nos: para o ensinamento filosófico de Epicteto, cultivar o hábito de atenção a si mesmo é uma condição *sine qua non* para percorrer o caminho da sabedoria? Exercitar a capacidade de atenção é condição *sine qua non* para o exercício da *proairesis* nos três *tópoi*, para o exame das representações, para o cuidado com o próprio *hegemonikón*, em suma, para o cultivo da *areté* e do *télos* humano? Se sim ou se não, essa questão precisa ser respondida por um outro estudo mais detalhado, para o qual o presente estudo soma contribuições. A partir da primeira orientação pedagógica de Epicteto aos seus alunos – suspender temporariamente todos os desejos⁶¹¹ – já é possível supor a necessidade de aprender a prestar atenção a si mesmo. Primeiro para constatar quais são os nossos desejos e, depois, para suspendê-los.

Nessa diatribe Epicteto afirma: ou nos tornamos semelhantes àqueles com quem nos relacionamos ou tornamos àqueles com que nos relacionamos semelhantes a nós⁶¹². Como em uma disputa de forças, quem for mais forte (*iskhyrós*)⁶¹³ nas próprias opiniões (*dogmata*)⁶¹⁴ necessariamente conduzirá o outro às suas próprias e, portanto, também, aos mesmos comportamentos⁶¹⁵. Tal como um pedaço de carvão ardendo em fogo pode ser apagado ao posicionarmos um outro pedaço de carvão sem fogo ao seu lado, também pode ocorrer de o primeiro acender o segundo⁶¹⁶. Assim, conclui, é preciso lembrar (*memneménous*⁶¹⁷) que é impossível uma pessoa encostar em alguém sujo de fuligem e não ser ela mesma suja pela

⁶⁰⁸ Cf. Liddell, H.; Scott, R.; Jones, H. op. cit., p.1522: προσοχή, ἡ: atenção; diligência; cuidado (*care*); sobriedade (*soberness*).

⁶⁰⁹ Cf. Ib., p.661-662: ἐπιστροφή, ἡ: Girando, girando sobre; atenção dada a uma pessoa ou coisa; voltando-se para; intenção; conversão; retorno a origem.

⁶¹⁰ Cf. Ib., p.1327: παρατήρησις, ἡ: Observação; mantido sob vigilância; que pode ser observado; observação de perto; observação empírica; observação de regras.

⁶¹¹ Cf. Epicteto, *As Diatribes*, 4.1.175: οὐ γὰρ ἐκπληρώσει τῶν ἐπιθυμουμένων ἐλευθερία παρασκευάζεται, ἀλλὰ ἀνασκευῆ τῆς ἐπιθυμίας: “A liberdade não se prepara pela satisfação dos desejos, mas pela supressão dos desejos”, trad. nossa, grifo nosso; 4.4.33: (...) ὅτι ὄρεξιν ἄραί σε δεῖ παντελῶς (...): “(...) que te é necessário suspender completamente o desejo (...)”, trad. nossa, grifo nosso; 1.4.1: “<aquela que progride> é quem removeu [ἦρκεν] de si mesmo por completo o desejo [ὄρεξιν] e o deferiu (...)”. in *As Diatribes*. Livro I, op. cit. (trad. Dinucci, A.). Cf. *Enquirídio*, 2: “Por ora, suspende [ἄνελε] por completo [παντελῶς] o desejo [τὴν ὄρεξιν] (...)”, in Id., *O Manual de Epicteto*, op. cit. (trad. Dinucci, A.; Julien, A.).

⁶¹² 3.16.1.

⁶¹³ Ἰσχυρός: 3.16.7.

⁶¹⁴ 3.16.8: πανταχοῦ γὰρ ἰσχυρὸν τὸ δόγμα, ἀνίκητον τὸ δόγμα: “Em todo lugar a opinião é forte, a opinião é invencível”.

⁶¹⁵ 3.16.7.

⁶¹⁶ 3.16.2.

⁶¹⁷ Μεμνημένους: 3.16.3.

fuligem⁶¹⁸. As pessoas comuns são mais fortes, mais influentes, porque acreditam verdadeiramente naquilo que falam e fazem⁶¹⁹. Enquanto isso, o iniciante de filosofia ainda não acredita verdadeiramente nos princípios filosóficos, nos princípios sobre os bens e os males e os indiferentes, mas precisa se exercitar para consolidar a segurança das próprias opiniões frente às dos demais⁶²⁰. Os seus discursos sobre a excelência não partem de suas crenças, mas dos seus lábios e por isso são ideias mortas, lânguidas, sem poder de influência⁶²¹. Sócrates, por outro lado, tinha o poder (*dýnamis*) de sempre conduzir (*ágein*)⁶²² os seus interlocutores à sua própria opinião e jamais o contrário⁶²³. Enfim, afirma Epicteto, quem dentre vós tens a preparação igual a de um citarista que ao pôr as mãos nas cordas da lira *imediatamente* (*euthys*) sabe (*gnônai*)⁶²⁴ quais estão desarmonizadas e assim as harmoniza? Como poderíamos ter? Não temos esse poder, portanto *necessariamente* seremos *conduzidos e convertidos* (*periágesthai*) pelas pessoas comuns⁶²⁵.

Epicteto incita à preparação de si mesmo, ao trabalho sobre si mesmo, ao trabalho de apropriação dos princípios filosóficos. Sem esse trabalho não é possível realizar qualquer progresso diante das adversidades mais comuns e menos ainda diante das adversidades mais difíceis. Enquanto as opiniões (*hupolépseis*)⁶²⁶ filosóficas não estiverem firmemente fixadas em nós mesmos será melhor evitar o habitual convívio social, os lugares e as pessoas com as quais nos relacionamos habitualmente⁶²⁷. Quando obtivermos um certo poder (*dýnamis*) que nos garantirá a segurança (*asfales*)⁶²⁸ das nossas opiniões voltaremos a frequentar os lugares e as pessoas sem sermos conduzidos por elas⁶²⁹. Caso contrário, ao sairmos da escola, tal como derretem os escritos em cera sob o Sol, esqueceremos das belas ideias filosóficas e nada praticaremos⁶³⁰. A evasão aos relacionamentos sociais é temporária, trata-se de uma evasão aos hábitos antigos que, assim, permite a criação das condições necessárias para o cultivo de um novo hábito⁶³¹. O isolamento social é temporário até que se cultive a força da *psykhé* associada

⁶¹⁸ 3.16.3.

⁶¹⁹ 3.16.7-8.

⁶²⁰ 3.16.7.

⁶²¹ 3.16.7.

⁶²² ἄγειν.

⁶²³ 3.16.5.

⁶²⁴ Γνῶναι.

⁶²⁵ 3.16.6.

⁶²⁶ Ὑπολήψεις.

⁶²⁷ 3.16.9.

⁶²⁸ Ἀσφαλής.

⁶²⁹ 3.16.9.

⁶³⁰ 3.16.9-10.

⁶³¹ 3.16.11.

ao cultivo de um novo hábito: “os hábitos antigos *distraem* e não permitem a um iniciante criar algum novo hábito”⁶³².

Segundo Plutarco, Cleantes define textualmente a força da *psykhé* dessa maneira:

Assim como a força do corpo (*iskhýs tou sómatos*) está para o *tónos* adequado (*hikanòs*)⁶³³ dos nervos, do mesmo modo, a força da *psykhé* (*he tēs psykhēs iskhýs*)⁶³⁴ está para o *tónos* adequado do julgar e do agir ou não <agir e não julgar> (*tónos estin hikanòs em tōi krínein kai práttein é mē*)⁶³⁵ (SVF, 1.563, trad. nossa)⁶³⁶.

Enquanto Ário Dídimos, por sua vez, informa-nos qual é a definição de saúde da *psykhé* para os estoicos:

Assim como a saúde do corpo (*tēn tou sómatos hygieian*) é a boa mistura (*eukrasian*)⁶³⁷ do quente, do frio, do seco e do úmido no corpo, do mesmo modo, a saúde da *psykhé* é a boa mistura das opiniões na *psykhé* (*tēn tēs psykhēs hygieian eukrasian einai tōn en tēi psykhēi dogmátōn*) (§5b4, p.18-19, trad. nossa).

Tanto a força quanto a saúde da *psykhé* dependem do próprio sujeito, isto é, da atividade da sua *proairesis*. O *tónos* adequado do julgar e do agir ou não, em termos epictetianos, corresponderia aos usos *katà phýsis* do assentimento e da suspensão do assentimento, do impulso e da retenção do impulso. A boa mistura das opiniões poderia ser entendida como a sistematização das opiniões verdadeiras, coerentemente organizadas após o exame das representações pela aplicação da regra de vida *eph' hemîn ouk eph' hemîn* de Epicteto. Tanto as opiniões quanto a atividade de julgar estão indissociavelmente conectadas à variação de tonicidade do *pneúma* da *psykhé*, pois o *hegemonikón* controla o grau de tonicidade de seus *pneúmata* sensoriais que transmitem os dados da realidade para a produção das representações. A força e a saúde dependem do próprio sujeito, mas o sujeito sozinho não tem força nem saúde suficientes para resistir às adversidades cotidianas que o distrai do seu propósito como praticante de filosofia. A sua *proairesis* não age voluntariamente porque o seu *hegemonikón* não tem *atenção* suficiente voltada sobre os próprios *pneúmata* sensoriais. Por isso não consegue ter o *tónos* adequado do julgar e do agir, mas aceita automaticamente sem exame as representações que lhe incidem. O afastamento social temporário torna possível treinar e se

⁶³² 3.16.11: τὰ παλαιὰ ἔθνη περισπᾶ καὶ οὐκ ἔῃ ἀρχὴν γενέσθαι τινὰ ἄλλου ἔθιμοῦ (grifo nosso).

⁶³³ Ἰκανός.

⁶³⁴ ἢ τῆς ψυχῆς ἰσχός.

⁶³⁵ τόνος ἐστὶν ἰκανός ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μή.

⁶³⁶ SVF, 1.563. Cf. Ário Dídimos, *Epitome of Stoic Ethics*. English & Greek, §5b4, 1-14, p. 16-18.

⁶³⁷ Εὐκράσιαν.

preparar conforme a orientação de Epicteto: “E você também introduza outros hábitos: corrija as vossas opiniões, treine-se nelas”⁶³⁸.

Em seguida, Epicteto critica o mal comportamento de seus alunos, em uma aparente “bronca” generalizada, por não evitarem as habituais idas às lutas de gladiadores e ao circo, adiando assim a libertação dos antigos hábitos e a criação de novos⁶³⁹. Afirma, assim, que seus alunos permanecem as mesmas pessoas, indo e vindo da escola e desses lugares com nenhum bom hábito, segundo Epicteto:

[15] E nenhum bom hábito, *nem atenção, nem conversão sobre si mesmo e observação*, ‘como faço uso das representações que incidem? Segundo a natureza ou contra a natureza? Como eu respondo a elas? Como se deve ou como não se deve? Digo às coisas inelegíveis que elas são nada para mim?’. [16] Pois se ainda não está nesse estado, fuja dos velhos hábitos, fuja das pessoas ordinárias, se tu queres talvez começar a ser alguém⁶⁴⁰ (Epicteto, *As Diatribes*, 3.16.15-16, trad. nossa, grifo nosso)⁶⁴¹.

Nesse excerto Epicteto explicita quais novos hábitos devem ser exercitados e criados inicialmente pelo praticante de filosofia. O primeiro hábito é o de a atenção a si mesmo, expresso pela conexão entre as palavras atenção (*prosokhē*), conversão a si mesmo (*epistrophē eph’ hautòn*) e observação (*paratéresis*). A principal ideia desse trecho é a de prestar atenção a si mesmo, retornar a si e se observar, acompanhar o que acontece dentro de si mesmo. As perguntas são essenciais tanto para o iniciante quanto para aquele que progride. Como usamos as nossas representações? Como respondemos ao que elas nos apresentam? Segundo a Natureza? Como se deve? Agimos como se as coisas *aproáireta* fossem indiferentes? O segundo bom hábito a ser criado, decorrente do primeiro, é a disciplina do discurso interior para se questionar e raciocinar segundo os princípios filosóficos. Sem essas duas atitudes transformadas em hábitos, sem o cultivo desse estado interior, devemos nos afastar das pessoas e dos velhos hábitos para tentarmos ser alguém, isto é, para tentarmos ser alguém livre, com princípios e opiniões fortes e seguras, imutáveis diante das adversidades ordinárias.

4.2.3. Comentário à diatribe 3.22.105

⁶³⁸ 3.16.13.

⁶³⁹ 3.16.14.

⁶⁴⁰ A partir de agora todas as traduções são nossas salvo indicação contrária.

⁶⁴¹ [15] καὶ ἔθος κομπῶν οὐδέν, οὔτε προσοχὴ οὔτ’ ἐπιστροφή ἐφ’ αὐτὸν καὶ παρατήρησις ‘πῶς χρῶμαι ταῖς προσπιπούσαις φαντασίαις; κατὰ φύσιν ἢ παρὰ φύσιν; πῶς ἀποκρίνωμαι πρὸς αὐτάς; ὡς δεῖ ἢ ὡς οὐ δεῖ; ἐπιλέγω τοῖς ἀπροαιρέτοις, ὅτι οὐδὲν πρὸς ἐμέ;’ [16] εἰ γὰρ μὴπω οὕτως ἔχητε, φεύγετε ἔθνη τὰ πρότερον, φεύγετε τοὺς ἰδιώτας, εἰ θέλετε ἄρξασθαι ποτέ τινες εἶναι (3.16.15-16, grifo nosso).

O quarto uso da palavra *prosokh * ocorre na diatribe 3.22, intitulada *Sobre o cinismo*, onde Epicteto retrata o modelo ideal do C nico com traos estoicos e a servio de uma missão divina, como educador dos seres humanos. A diatribe   longa e percorre variados temas relacionados à prática da filosofia e ao seu objetivo. Ao final dela, o filósofo descreve quais seriam as principais características interiores desse filósofo ideal e apresenta duas ideias de sumo interesse, a saber: 1. A ateno tem como objeto todas as manifestaes interiores da *psykh *; 2. A ateno é um *tensionamento*, ou um estiramento, do *t nos* da *psykh *. Vejamos o trecho a seguir, onde a conexão entre os termos *prosokh * e *s ntasis*   particularmente importante porque indica uma ligao entre a ateno e o hábito, na medida em que os hábitos correspondem a estados da *psykh * e esta é composta por graus de tonicidade. Epicteto fala sobre o C nico ideal:

[104] em nenhum lugar   precipitado o seu assentimento, em nenhum lugar   despropositado o seu impulso, em nenhum lugar falha o seu desejo, em nenhum lugar a sua aversão falha em evitar o que pretende, em nenhum lugar falha em seu objetivo, em nenhum lugar faz lamentaes, acaso   humilhado ou sente inveja? [105] Para isso *muita ateno e esforo intenso*, mas com relao às demais coisas ele se deita de costas e ronca. Tudo   paz (Epicteto, *As Diatribes*, 3.22.104-105)⁶⁴².

Nesse trecho Epicteto se utiliza pela terceira e última vez da expressão *poll  prosokh *, e desta vez juntamente com a palavra *s ntasis*. Esta palavra pode ser traduzida por “tensão”, “rigidez”, “esforo veemente”, “esforo intenso”, e é o resultado da combinao da preposio *s n*, “com”, com o substantivo *t sis*, “tensão”, “extensão”, “intensidade” e “fora”, ou seja, juntas, elas literalmente significam “com tensão”, “intens o”, e por isso são traduzidas por “esforo intenso” para indicar a ideia de uma disposio ativa, enérgica, uma prontidão da *psykh *. Além dessa importante conexão entre a ateno e a tonicidade da *psykh *, Epicteto   explícito ao dizer que a ateno, em toda a sua intensidade, deve estar voltada e completamente dedicada ao uso da *proairesis* em seus três tópicos. Em outras palavras, a atitude fundamental do seu ideal de sabedoria contido na figura do C nico   que o esforo de ateno deve estar intensamente voltado para o uso dos assentimentos, dos impulsos e dos desejos sem jamais abandonar o seu objetivo. Desse modo, jamais se manifestar  as paixões da lamentao, da inveja e da humilhao que indicariam o mau uso da capacidade de escolha. Portanto, o bom uso da capacidade de escolha depende do esforo de ateno voltado sobre si mesmo, isto é,

⁶⁴² [104] μ  που συγκατ θεσις προπετ ς, μ  που  ρμ  εικαία, μ  που  ρεξις  ποτευκτικ , μ  που  κκλισις περιπτωτικ , μ  που  πιβολ   τελ ς, μ  που μ μψις, μ  που ταπεινωσις   φθ νος; [105]  δε   πολλ  προσοχ  και σ ντασις, τ ων δ’  λλων  νεκα  πτιος ρ γει: ειρ νη π σα (3.22.104-105, grifo nosso).

voltado sobre o modo como usamos a *proairesis* e sobre o propósito de a usarmos segundo a Natureza.

4.2.4. Comentário ao *Enquirídio* 33.6

Embora o *Enquirídio* seja uma síntese realizada por Arriano a importância dessa passagem encontra-se na sua forma lexical. A expressão *entetástho soi he prosokhè* pode ser traduzida como “estique/esforce sua atenção”. A palavra *entetástho/enteíno* significa “esticar” e está conectada com a ideia de *tónos*.

[6] ἐστιάσεις τὰς ἔξω καὶ ἰδιωτικὰς διακρούου: ἐὰν δὲ ποτε γένηται καιρὸς, ἐντετάσθω σοι ἢ προσοχῇ, μὴ ποτε ἄρα ὑπορρυῆς εἰς ἰδιωτισμὸν. ἴσθι γὰρ, ὅτι, ἐὰν ὁ ἑταῖρος ἢ μεμολυσμένος, καὶ τὸν συνανατριβόμενον αὐτῷ μολύνεσθαι ἀνάγκη, κἂν αὐτὸς ὦν τύχη καθαρὸς.

[6] Põe de lado os banquetes de estranhos e de homens comuns, mas se um dia surgir a ocasião propícia, *mantém-te atento* e jamais caias na vulgaridade. Pois sabe que, quando o companheiro for impuro, quem convive com ele necessariamente se torna impuro, mesmo que, por acaso, esteja puro⁶⁴³.

4.3. Comentário à diatribe 4.12: *Sobre a atenção (Peri prosokhês)*

Embora a palavra *prosokhè* seja utilizada somente oito vezes nas *Diatribes*, há ao menos uma diatribe intitulada *Peri prosokhês* destacando a sua importância. Nela o substantivo *prosokhè* é utilizado apenas quatro vezes, mas o verbo *prosékho*, “presto atenção”, é bastante empregado com diferentes conjugações. Assim, vamos analisar todas as seções desta diatribe para identificar o modo como Epicteto emprega essas palavras.

Epicteto inicia a diatribe anunciando duas ideias fundamentais: 1. A capacidade de atenção pode ser relaxada e tensionada; 2. Os nossos afazeres se tornarão necessariamente piores se relaxarmos a atenção. Vejamos:

[1] ὅταν ἀφῆς πρὸς ὀλίγον τὴν προσοχὴν, μὴ τοῦτο φαντάζου, ὅτι, ὀπίσταν θέλης, ἀναλήψῃ αὐτήν, ἀλλ' ἐκεῖνο πρόχειρον ἔστω σοι, ὅτι παρὰ τὸ σήμερον ἀμαρτηθὲν εἰς τᾶλλα χεῖρον ἀνάγκη σοι τὰ πράγματα ἔχειν.

[1] *Quando tu relaxares por um curto período de tempo a atenção*, não fantases que, quando quer que tu quiseres irás recuperá-la, mas tem à mão isto: por causa desse erro de hoje, necessariamente os teus afazeres se tornarão piores.

Inicialmente, na primeira linha, há mais uma referência à ideia de tensão, manifesta pela palavra *aphêis*, “tu relaxas”, indicando pelo contexto da frase, portanto, que a atenção pode ser

⁶⁴³ Tradução de Aldo Dinucci, grifo nosso. Cf. *Encheiridion de Epicteto*, op. cit. p.53.

contraída ou descontraída, tensionada ou relaxada. A princípio, sobre o verbo *aphíēmi*, poderia ser interpretado não conter relação com a tonicidade, entretanto, ele carrega consigo a ideia de descontração de uma tensão, na medida em que é utilizado para se referir a atos de desistência, de entrega, de abandono, de envio, de dissolução, de suspensão, enfim, de libertação⁶⁴⁴. Há quatro ideias relevantes nesse trecho: 1. A capacidade de atenção pode ser relaxada ou tensionada; 2. Uma vez relaxada e abandonada, a capacidade de atenção não pode mais ser recuperada, indicando haver a necessidade de ser exercitada constantemente; 3. Relaxar a capacidade de atenção é um erro, uma falta grave (*hamartethèn*) porque necessariamente (*anánkhē*) isso prejudicará todos os negócios e afazeres; 4. A atenção pode ser relaxada e contraída – e assim somente o pode ser – porque é intrinsecamente vinculada ao *tónos* que compõe a *psykhē* e que varia de graus de tonicidade sob o controle do *hegemonikón* o qual, por sua vez, contrai e descontra os seus *pneúmata*, comandando as funções psicológicas e a ação do sujeito. Continua Epicteto:

[2] πρῶτον μὲν γὰρ τὸ πάντων χαλεπώτατον ἔθος τοῦ μὴ προσέχειν ἐγγίνεται, εἶτα ἔθος τοῦ ἀναβάλλεσθαι τὴν προσοχὴν· ἀ[ι]εὶ δ' εἰς ἄλλον καὶ ἄλλον χρόνον εἴωθας ὑπερτίθεσθαι τὸ εὐροεῖν, τὸ εὐσχημονεῖν, τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν καὶ διεξάγειν.

[2] Pois, primeiramente, o pior entre todos os hábitos, o de não prestar atenção, vai nascer em ti⁶⁴⁵. Em seguida, o hábito de deferir a atenção: e assim, de tempos em tempos, habituando-te a adiar o bom fluxo de vida⁶⁴⁶, o vida com decoro⁶⁴⁷, a vida segundo a natureza⁶⁴⁸.

Epicteto afirma na primeira linha que “o pior dentre todos os hábitos” é “o de não prestar atenção (*mē prosékhein*)” e o segundo pior é “o hábito de deferir a atenção (*tēn prosokhēn*)”, porque adiar o esforço de prestar atenção é equivalente a adiar a vida serena (*tò euroeîn*) e o viver e o se conduzir conforme a natureza (*tò katà phýsin ékhein kai diexágein*). Epicteto não parece estar sendo hiperbólico, porque define em 3.22.104 e em 4.12.7 – “A que, então, preciso

⁶⁴⁴ Cf. Liddell, H.; Scott, R.; Jones, H. op. cit., p.289-290.

⁶⁴⁵ Aqui os tradutores variam, ver a seguir. Bréhier: D’abord, et c’est le plus fâcheux, naît l’habitude de ne pas faire attention. Courdaveuax: Car d’abord, et c’est ce qu’il y a de plus triste, l’habitude nous vient de ne pas veiller sur nous-mêmes. Long: For first, and what causes most trouble, a habit of not attending is formed in you. Hard: For to begin with, and most seriously of all, a habit of inattention will grow up in you. Mrs. Cartes: First, what is the saddest thing of all, a habit arises of not attending. Oldfather: For, to begin with – and this is the worst of all – a habit of not paying attention is developed. Cassanmagnago: Perché, dapprincipio, si sviluppa l’abitudine peggiore di tutte, quella di non fare attenzione. García: Pues, en primer lugar, nace la peor de todas las costumbres, la de non poner atención. Vale destacar que a tradução de Victor Courdaveaux é a mais antiga dentre as mencionadas.

⁶⁴⁶ Literalmente *euroein* é ter bom fluxo (nota de Aldo Dinucci).

⁶⁴⁷ Εὐσχημονέω: to behave with decorum (se comportar com decoro), cf.: Pl. Lg. 732c, Men. Mon. 646, Phld. Rh. 2.281 S., PSI 5.541.5 (nota de Aldo Dinucci).

⁶⁴⁸ Τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν καὶ διεξάγειν: essa expressão é única em Epicteto, pois, aparentemente, nenhum outro estoico a utiliza nesse sentido de “a vida segundo a natureza”. Os tradutores a vertem de diferentes modos segundo o contexto e, também, distinguem entre si.

prestar atenção?” (*Tísini oûn dei me prosékhein?*) – como sendo o principal objeto da capacidade de atenção o *eph’ hêmîn kai ouk eph’ hêmîn*. O esforço de atenção é um esforço primordial, tanto do ponto de vista do tempo cronológico quanto do ponto de vista do tempo oportuno, que se confunde com o esforço de liberdade da *proáiresis*. Ao fazer a equivalência de “não prestar atenção” e “deferir a atenção” com “adiar o viver sereno” e adiar o viver “conforme a natureza”, Epicteto institui o princípio de desenvolvimento da atenção, porque, segundo ele, “qual é o trabalho da excelência? A serenidade” (*tí érgon aretês? eúroia*)⁶⁴⁹. Se adiar o esforço de atenção é adiar a serenidade e se adiar a serenidade é adiar o trabalho da virtude, portanto adiar o esforço de atenção é o mesmo que adiar o trabalho da virtude. Nesse sentido, o desenvolvimento da atenção é instituído como o fundamento, a base essencial sobre a qual o trabalho da virtude tem início e progride. Em seguida, diz Epicteto:

[3] εἰ μὲν οὖν λυσιτελεῖς ἢ ὑπέρθεσίς ἐστιν, ἢ παντελεῖς ἀπόστασις αὐτῆς ἐστὶ λυσιτελεστέρα: εἰ δ’ οὐ λυσιτελεῖ, τί οὐχὶ διηνεκῆ τὴν προσοχὴν φυλάσσεις;

[3] Portanto, se a postergação é vantajosa, é mais vantajosa a sua completa postergação! Se não é vantajosa, por que não susténs continuamente a atenção?

Epicteto reafirma o princípio de desenvolvimento da atenção ao contrapor a postergação do esforço de atenção e a exigência de constância desse esforço. Se é vantajosa a postergação do esforço de atenção, então é vantajosa a postergação do trabalho da excelência! Se a postergação não é vantajosa, então por que não sustentamos continuamente a atenção sobre aquilo que pode nos fazer progredir no caminho da sabedoria? A atenção precisa ser sustentada contínua e constantemente porque o fluxo de incidência das representações é *ininterrupto*, e o bom uso da capacidade de escolha depende de “muita atenção” (*pollè prosokhè*) aplicada sobre o princípio *eph’ hêmîn kai ouk eph’ hêmîn*⁶⁵⁰. A postergação do esforço de atenção, do trabalho da excelência, da vida serena e conforme a natureza é o mesmo que a postergação da liberdade: “a liberdade parece a ti o ser incondicionado e autônomo? – pois como não?” (*dokeî dé soi he eleuthería autexoúsiôn ti eînai kai autónomon? – pês gàr oú?*)⁶⁵¹. A *proáiresis* é livre por natureza, mas o seu uso não é. Ela somente se torna incondicionada e autônoma (*autexoúsiôn kai autónomon*) quando as coisas exteriores não determinam a sua atividade, mas para isso é necessário sustentar continuamente a atenção (*dienekè tèn prosokhèn phylásseis*)⁶⁵² sobre a linha tênue que delimita o campo das “coisas elegíveis” (*proairetiká*) das “coisas inelegíveis”

⁶⁴⁹ 1.4.5-6.

⁶⁵⁰ Cf. 3.22.104-105 e os subcapítulos anteriores.

⁶⁵¹ 4.1.56.

⁶⁵² 4.12.3.

(*aproaireta*), e aplicar sobre as representações o exame de distinção entre o que é o “nosso encargo” (*eph' hemîn*) e o que “não é o nosso encargo” (*ouk eph' hemîn*). Epicteto segue a sua argumentação:

[4] ‘σήμερον παίζω θελω.’ τί οὖν κωλύει προσέχοντα; ‘ἄσαι.’ τί οὖν κωλύει προσέχοντα; μή γάρ ἐξαιρεῖται τι μέρος τοῦ βίου, ἐφ’ ὃ οὐ διατείνει τὸ προσέχειν; χειρὸν γὰρ αὐτὸ προσέχων ποιήσεις, βέλτιον δὲ μὴ προσέχων;

[4] ‘Hoje quero jogar’. Então o que te impede de prestar atenção? ‘Cantar’. E o que te impede de prestar atenção? Pois não há nenhuma parte da vida a excluir, à qual não se estenda o ato de prestar atenção? Pois o que pior tu farás prestando atenção e melhor não prestando atenção?

Na seção quatro, Epicteto não utiliza o substantivo *prosokhê*, mas cinco vezes o verbo *prosékho*, com quatro conjugações diferentes. O interesse semântico dessa passagem está na terceira linha com a ligação estabelecida entre as palavras *diatéinei* e *tò prosékhein*. A segunda é o verbo “prestar atenção” no infinitivo substancializado pelo artigo definido neutro, mas a primeira é o verbo *teínein*, “estender”, composto pela preposição *diá*, “através de”. Assim, o significado literal da palavra *diatéinei* seria “estender através de”. Essa palavra é exclusiva dessa passagem e é importante porque é mais uma palavra – *syntaxis* em 3.22.105.1 e *aphêis* em 4.12.1.1 – associada diretamente com a ideia de *tónos*, tensão e tonicidade da *psychê*. Epicteto está dizendo para estender o prestar atenção através de toda a vida, porque não há nada que seja feito melhor desatentadamente e pior atentamente. Prestar atenção é um princípio necessário para a prática filosófica e está associado à qualidade do bem viver. O filósofo segue:

[5] καὶ τί ἄλλο τῶν ἐν τῷ βίῳ κρεῖσσον ὑπὸ τῶν μὴ προσεχόντων γίνεται; ὁ τέκτων μὴ προσέχων.....; <ὁ κυβερνήτης μὴ προσέχων> κυβερνᾷ ἀσφαλέστερον; ἄλλο δέ τι τῶν μικροτέρων ἔργων ὑπὸ ἀπροσεξίας ἐπιτελεῖται κρεῖσσον; [6] οὐκ αἰσθάνη, ὅτι, ἐπειδὴν ἀφῆς τὴν γνώμην, οὐκ ἔτι ἐπὶ σοί ἐστιν ἀνακαλέσασθαι αὐτήν, οὐκ ἐπὶ τὸ εὖσχημον, οὐκ ἐπὶ τὸ αἰδῆμον, οὐκ ἐπὶ τὸ κατεσταλμένον; ἀλλὰ πᾶν τὸ ἐπελθὼν ποιεῖς, ταῖς προθυμίαις ἐπακολουθεῖς.

[5] E o que na vida se torna melhor não prestando atenção? O carpinteiro <trabalha melhor> não prestando atenção? O piloto de um navio pilota melhor sem prestar atenção? Alguma das menores tarefas se realiza melhor com desatenção [*aprosecias*]? [6] Não sentes tu que, quando relaxas a percepção [*tên gnómen*], não mais cabe a ti recuperá-la? Nem <cabe a ti recuperar> o comedimento, o autorrespeito e o ordenamento? Mas fazes tudo o que sobrevém <a ti> e obedeces às suas propensões⁶⁵³.

Epicteto continua argumentando na seção 5 que não há atividade humana, complexa ou simples, que não possa se beneficiar do esforço de atenção. Por ele inspirados, perguntamos:

⁶⁵³ Obs.: Esse uso da palavra ἀπροσεξίας, traduzida como *desatenção*, é o mais antigo registro literário que possuímos de um total de apenas três registros. O dicionário *Liddel-Scott & Jones* traduz como *want of attention*, cf. p. 230.

quem prefere um piloto de avião desatento a um piloto atento? Ou um médico cirurgião distraído? Ou um pai desatento? E quanto às tarefas simples e rotineiras, como fatiar batatas, atravessar a rua, ler um livro, ouvir música, ouvir o outro; seriam essas atividades realizadas com mais qualidade e segurança estando desatento? Para o filósofo é preciso prestar atenção a tudo quanto é possível, a tudo que fazemos, a tudo que acontece à nossa volta e a todos com quem nos relacionamos. Tanto a qualidade do trabalho de um carpinteiro se torna melhor com atenção, quanto a segurança da navegação de um navio aumenta com um piloto atento. Assim, na vida, ao prestarmos atenção às nossas ações, o que e como fazemos ganha mais qualidade e segurança.

A seção 6 é fundamental porque (i) Epicteto utiliza duas palavras do campo semântico da sensação e da percepção, a saber, *aisthánomai* e *gnóme*⁶⁵⁴. Além disso, (ii) utiliza novamente o verbo *aphíemi*, relaxar, que remete à ideia de tonicidade da *psykhé*, mas dessa vez conectado com o substantivo *gnóme* aqui traduzido por “percepção” e que significa, literalmente, “meios de conhecer” ou “órgão através do qual se percebe ou conhece; inteligência; pensamento”⁶⁵⁵. E, finalmente, (iii) porque o filósofo estabelece um vínculo subjacente entre o esforço de atenção e a *enkráteia*.

(i) A aproximação entre os termos *aisthánomai* e *gnóme* é de suma importância porque Epicteto estaria relacionando a capacidade de atenção às sensações, ou seja, a atenção se expandiria sobre a *psykhé* e, também, sobre o corpo. *Psykhé* e *soma*, como vimos⁶⁵⁶, ambos são *corpos* e estão completamente misturados constituindo a unidade do ser humano. Portanto, os movimentos psíquicos e os movimentos físicos, ou sensoriais, são por natureza comunicativos porque ambos são de natureza pneumática. As sensações e os pensamentos podem ser entendidos como extensões ou aspectos de uma mesma unidade. No trecho mencionado podemos entender que os efeitos do relaxamento da percepção são *sentidos* não apenas na *psykhé*, mas também no corpo, isto é, sensorialmente.

(ii) A seção 4 inicia com uma apologia à vida atenta, à *vida comum vivida com atenção*, que é concluída na seção 6. Esta seção, por sua vez, começa com o verbo *aphíemi* utilizado em

⁶⁵⁴ Mesmo se traduzíssemos *gnóme* por “inteligência” ou “pensamento”, em vez de “percepção” – termo que põe em evidência uma relação entre a atenção e as sensações, nesse contexto –, ainda assim há uma relação entre a capacidade de atenção e as sensações, porque Epicteto está dizendo “que quando tu relaxas ‘aquilo que usamos para nos dar conta do que nos chega de fora’ não mais cabe a ti recuperá-la”. E não apenas se perde o *eúskhemon*, o *aidêmon* e o *katestalménon*, “mas tu fazes tudo o que acontece, tu segues seus impulsos”. Ou seja, o prejuízo de relaxar “aquilo que usamos para nos dar conta do que nos chega de fora” é deixar passar *despercebido* tanto o que nos chega de fora de nossa *psykhé*, quanto aquilo que nos chegaria – se não estivéssemos relaxados e distraídos – de dentro de nossa *psykhé*, a saber: os impulsos, que são a origem de todos os movimentos da *psykhé*.

⁶⁵⁵ Cf. Liddell, H.; Scott, R.; Jones, H. op. cit., p.355.

⁶⁵⁶ Cf. Capítulo 03 do presente trabalho.

uma frase construída à maneira da primeira frase da diatribe. Para tanto, vamos comparar “relaxas a atenção” (*aphêis tèn prosokhén*) e “relaxas a percepção” (*aphêis tèn gnómen*): Em 4.12.1.1, Epicteto diz que “Quando tu relaxas (*hótan aphêis*) por um instante a atenção (*tèn prosokhén*), não fantasies (*mè toúto phantázou*) que quando tu quiseses irás recuperá-la (*analépsēi autén*)”; enquanto em 4.12.6.1, ele diz “Não sentes tu (*ouk aisthánei*) que quando relaxas (*epeidàn aphêis*) a percepção (*tèn gnómen*) não mais cabe a ti recuperá-la? (*ouk éti epì soí estin anakalésasthai autén*;)”. Há dois elementos importantes a destacar. O primeiro é a semelhança entre as duas construções *hótan aphêis...tèn prosokhén* e *epeidàn aphêis tèn gnómen*, levando à conclusão de que tanto a *prosokhén* quanto a *gnóme* podem ser relaxadas ou distendidas e, portanto, também tensionadas ou contraídas. O segundo elemento é o caráter irre recuperável da *prosokhén* e, também, da *gnóme* quando são relaxadas e abandonadas. Embora o filósofo utilize dois verbos distintos, *analambáno* e *anakaléo*, “pegar de novo com as mãos” e “chamar novamente”, respectivamente, ambos os verbos carregam consigo o significado de “recuperar, retomar”⁶⁵⁷.

Nesse trecho, Epicteto deixa entrever uma relação de *comunicação*, isto é, de *comunicação*, entre a atenção e a sensação, que pode ser compreendida pelo fato de o corpo físico e o corpo psíquico possuírem a mesma natureza pneumática. Nessa relação comunicativa podemos entender que a percepção, tomada como o conjunto das sensações, pode ser beneficiada pela atenção ou prejudicada pela desatenção. O interior da *psykhé* só acessa e só é acessado pelas coisas exteriores pela intermediação dos órgãos dos sentidos, do aparelho sensorial que é constituído e comandado pelo *hegemonikón*, a parte hegemônica da *psykhé*. Assim, quando Epicteto diz em 4.12.6.1-2 “Não sentes tu (*ouk aisthánei*)⁶⁵⁸ que quando relaxas a percepção não mais cabe a ti recuperá-la?”, ele não está se referindo a algo de pouca importância, mas à percepção do estado do próprio *hegemonikón*, isto é, ao estado da própria capacidade de perceber a qualidade das nossas sensações e, conseqüentemente, das representações que estamos a examinar. Em outras palavras, ele se refere à distração, à insensibilidade quanto à movimentação dos sopros pneumáticos que partem do *hegemonikón* em direção aos órgãos sensoriais e deles retornam ao *hegemonikón* com o conteúdo perceptivo advindo do exterior. Lembramos que o *hegemonikón* é capaz de controlar a sua tonicidade e de regular a qualidade dos seus esforços perceptivos e linguísticos⁶⁵⁹. Entender a atenção como uma *força* imanente do *hegemonikón* que *tende* para fora e de fora retorna, obedecendo a natureza do movimento

⁶⁵⁷ Cf. Liddell, H.; Scott, R.; Jones, H. op. cit., p.120-121.

⁶⁵⁸ Ou: “tu não sentes”, “você não se dá conta”.

⁶⁵⁹ Cf. p.57 do presente trabalho.

circular do *pneûma*, implica no reconhecimento de uma atividade comunicativa entre a atenção e as sensações⁶⁶⁰. Podemos dizer que o filósofo concebe uma relação de *interdependência* e de *colaboração* entre a capacidade de atenção e o aparelho sensorial, entendendo que o esforço de atenção favorece a prontidão da percepção e que o relaxamento da atenção favorece o relaxamento das sensações e, conseqüentemente, da percepção. Quanto a isso vale lembrar que o sono é definido como o relaxamento da tensão dos sopros sensoriais que envolvem o *hegemonikón* – e que dele partem e a ele pertencem –, de modo que o relaxamento das tensões implica na diminuição da capacidade de sentir e de elaborar linguisticamente os objetos externos, *simultaneamente*⁶⁶¹.

(iii) Na primeira linha da diatribe Epicteto diz que não poderemos recuperar a atenção quando a relaxamos e que esse relaxamento engendrará a deterioração de todos os nossos afazeres. Poucas linhas depois, na seção 6, ele diz que quando relaxamos a *gnóme* não mais poderemos recuperá-la e, sobretudo, não mais poderemos recuperar o comedimento (*eúskhemon*), o caráter de autorrespeito (*aidêmon*) e o ordenamento (*katestalménon*)⁶⁶². Esta segunda afirmação é de suma relevância, em particular, com relação ao caráter irrecuperável do caráter *aidêmon* do ser humano. Como vimos⁶⁶³, para Epicteto, a *aidós* é natural aos seres humanos e a preservação do caráter *aidêmon* é considerado um bem e uma condição necessária para a realização da natureza humana. É a instância moral que guia as ações do sujeito não-sábio que trabalha para o aperfeiçoamento de si mesmo. Perder o *aidêmon* é perder a capacidade de realizar julgamentos auto valorativos a partir da percepção de quem somos e do que fazemos, segundo os *kathékonta*. É perder a capacidade de perceber que as nossas ações são um reflexo de nós mesmos. É perder a capacidade de constatar as próprias inconsistências e contradições. E, como vimos, para Epicteto a percepção das nossas inconsistências é o que nos impulsiona para o autoaperfeiçoamento, é a constatação das nossas fraquezas e debilidades que nos estimula a trabalhar sobre o nosso melhoramento moral. Por isso, perder o *aidêmon* é perder a possibilidade de ser um ser humano.

Epicteto encerra a seção 6 com uma frase categórica em tom conclusivo sobre tudo o que foi dito desde a seção 1. Quando relaxamos a atenção e a percepção não mais conseguiremos recuperá-las, mas adiaremos o viver segundo a natureza e perderemos o autorrespeito, fazendo tudo o que sobrevém a nós obedecendo as nossas propensões. Ele diz,

⁶⁶⁰ Ver p.57 do presente trabalho.

⁶⁶¹ Ver p. 56-57 do presente trabalho.

⁶⁶² 4.12.6.3-4.

⁶⁶³ A respeito deste parágrafo conferir o subcapítulo do presente trabalho sobre a disciplina do impulso e da ação.

“Mas fazes tudo o que sobrevém <a ti> e obedeces às suas propensões (*pân tò epelthòn poiéis, taís prothymíais epakolouthéis*)”. Nesse trecho, Epicteto relaciona a atenção com a capacidade de não obedecer às propensões (*prothymíais*)⁶⁶⁴ e relaciona a desatenção com a incapacidade de não as obedecer. Relaxar a atenção e, conseqüentemente, a percepção, implica no desregulamento do uso dos impulsos que sobrevém à *psykhé* incessantemente em razão da constituição pneumática da realidade. As propensões são inclinações, tendências, impulsos latentes na *psykhé* constituídos de acordo com o conjunto de *dogmata* e o conjunto de valores do sujeito. Ou seja, a desatenção, enquanto um relaxamento do *tónos* da *psykhé*, implica – para usar um termo descontextualizado – na *akrasía*, na obediência irrefletida das nossas inclinações habituais. A *psykhé* destituída do choque da percepção de contradição entre o conteúdo percebido na representação e o seu *dogma* sobre esse conteúdo; o *lógos* destituído do choque dessa constatação não tem impulso – nem razão suficiente – para redirecionar a atividade da *proairesis* e suspender o juízo. Se não há a percepção de uma contradição é porque não haveria contradição.

Ário Dídimo define a *enkráteia*: “O autocontrole é o conhecimento do inultrapassável ao que vem à luz segundo a reta razão”⁶⁶⁵. Ela é uma das espécies da *sophrosýne* que é a excelência primária responsável pelo uso dos impulsos (*tàs hormàs*). Aquilo que vem à luz segundo a reta razão, ou se se quiser, aquilo que aparece de acordo com a reta razão: primeiro, só aparece porque houve atenção, foi percebido e reconhecido linguisticamente, e segundo, porque ao ser interpretado passou pelo crivo da razão. Atentar e perceber, do ponto de vista físico, significa a mobilização do *tónos*, ou mais especificamente, significa a mobilização dos sopros pneumáticos sensoriais do *hegemonikón*. A mobilização implica no tensionamento, enquanto a inatividade implica no relaxamento. Nesse sentido, as pessoas que exercem mais poder sobre si mesmas possuiriam mais *tónos* psíquico e atenção sobre si mesmas. Segundo Epicteto, abandonar o uso da capacidade de atenção e a percepção é o mesmo que se submeter a tudo a que sobrevém a nós, à todas às nossas propensões, perdendo o comedimento, o autorrespeito e o ordenamento. Isso significa perder uma direção e, nesse caso, a intenção de praticar o viver segundo a natureza e de realizar a própria natureza humana. Entendemos haver um vínculo entre a atenção e o autocontrole, na medida em que o esforço de atenção sobre si favorece o cultivo de uma única e mesma intenção invariável e independente das circunstâncias e do fluxo incessante das representações. Se a desatenção desencadeia o descomedimento, o desrespeito e a desordem é porque o esforço de atenção contribui para a ordem, a estabilidade,

⁶⁶⁴ Sobre a tradução por “propensão” cf. Epicteto, *As Diatribes de Epicteto*. Livro I..., op. cit. p. 71.

⁶⁶⁵ A.D. 5b2.25: ἐγκράτειαν δὲ ἐπιστήμην ἀνυπέρβατον τῶν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον φανέντων.

a continuidade, a constância, a temperança e o governo de si, enfim, a liberdade. Nesse sentido, a capacidade de atenção pode ser entendida como uma *força diretriz* do *hegemonikón*.

Com efeito, duas novas ideias importantes podem ser destacadas nessa passagem: a primeira é a ideia de que a atenção cumpre uma função diretoria, auto dirigente do sujeito, pois quando é abandonada “fazes tudo o que sobrevém <a ti> e obedeces às suas propensões”, ou seja, perde-se a possibilidade de fazer escolhas e, portanto, a capacidade de se governar. Nessa situação, a *proaíresis* estaria “identificada”, ou “grudada”, às representações, de modo que o *hegemonikón* é conduzido em vez de se conduzir. Nesse caso, onde se encontraria a atividade do *lógos*? É difícil, se é que seja possível, conceber os processos da *proaíresis* e do *lógos* distintamente. A atividade própria de escolher, ou seja, de eleger uma opção entre outras implica em uma capacidade de avaliar e de discernir, por isso no processo de escolha a racionalidade já está presente. Esse aspecto pode ser compreendido pela concepção do *hegemonikón* como uma capacidade racional e diretriz *pneumática*. A partir dessa perspectiva, entendemos que o esforço de atenção do *hegemonikón* pode ser compreendido como a mobilização de uma *força fundamental* da *psykhé*, tanto para a atividade sensorial quanto para a atividade racional. Sem atenção não haveria escolha, pois em um estado de distração não haveria mais de uma opção a selecionar; a única opção seria aquela que a representação não-examinada apresenta como verdadeiro.

A segunda nova ideia é a de que a capacidade de atenção não contribui somente para a função de dirigir, mas também para a organização e o ordenamento. Epicteto utiliza o verbo *katastéllo* no participio para indicar que quando a atenção é relaxada perdemos a possibilidade de *restringimento*, de ordenamento, de bem arranjar a disposição da *psykhé* para a boa ação. Entendemos haver uma ligação entre *prosokhé* e *enkráteia* porque há uma importante atuação da capacidade de atenção na atividade da *proaíresis* – e do *lógos* – como capacidade responsável para tornar o sujeito ciente dos limites das suas escolhas, para não perder de vista a sua intenção de harmonizar o seu princípio diretor à Natureza. Com efeito, Ário Dídimo define a *enkráteia* como um conhecimento, mas que não é somente conceitual, pois trata-se de uma *areté* que, como vimos, é uma *epistéme* e uma *tékhne*, indicando tanto uma qualidade quanto uma capacidade do agir do sujeito. Portanto, perguntamos, que força é essa que se manifesta desse conhecimento que é capaz de restringir, de ordenar e de governar os impulsos da *psykhé* humana? A *enkráteia* é um “conhecimento intransponível das revelações de acordo com a reta razão”, ou seja, é um conhecimento do como não transpor com a capacidade de escolha os limites da reta razão diante das representações que nos aparecem. Assim, entendemos que esse “como não transpor” seria o esforço de atenção atuando para iluminar os limites da *proaíresis*

de modo a apaziguar as propensões habituais. Teríamos novamente a ideia de *força* associada à capacidade de atenção.

Seguimos para a análise da próxima seção da diatribe:

[7] τίσιν οὖν δεῖ με προσέχειν; — πρῶτον μὲν ἐκείνοις τοῖς καθολικοῖς καὶ ἐκεῖνα πρόχειρα ἔχειν καὶ χωρὶς ἐκείνων μὴ καθεύδειν, μὴ ἀνίστασθαι, μὴ πίνειν, μὴ ἐσθίειν, μὴ συμβάλλειν ἀνθρώποις· ὅτι προαιρέσεως ἀλλοτρίας κύριος οὐδεὶς, ἐν ταύτῃ δὲ μόνη τάγαθὸν καὶ κακόν.

[7] Então, a que me é preciso prestar atenção? – Primeiro, àqueles <princípios> universais e tê-los à mão e não dormir, não acordar, não beber, não comer, não <se> reunir com os humanos sem eles: pois ninguém <exerce> poder sobre a capacidade de escolha de outro, e nela, somente, jaz o bem e o mal.

Epicteto, nessa passagem, explicitamente define o objeto da atenção como sendo o princípio *eph' hemîn kai ouk eph' hemîn*, pois esse é o mais importante princípio universal do seu ensinamento – formulado aqui como “por isso ninguém é senhor da capacidade de escolha alheia” (*hóti proairéseos allotrias kýrios oudeís*) – sem o qual jamais devemos viver sem “tê-lo à mão” (*prókheira ékhein*) – aliás, expressão essa utilizada frequentemente por Epicteto, junto com esse princípio para indicar a prontidão de sua aplicação. Ele é enfático quanto ao esforço de atenção dever penetrar todos os momentos e os espaços da vida diária, além de insinuar a prática do exame de consciência nesta passagem: “tê-los à mão [os princípios universais] e não dormir, não acordar”. Antes de dormir e ao acordar devemos ter à mão os princípios da prática estoica, ou seja, devemos lembrá-los, tê-los em mente, em prontidão como sendo a primeira e a última atitude do nosso dia.

A seção 7 é importante porque ele não associa a atenção apenas aos processos interiores da *psykhé*, mas também aos objetos exteriores. As pessoas com as quais nos relacionamos, os alimentos, as bebidas e o modo como nos alimentamos e nos relacionamos também são objetos de atenção. Não podemos esquecer que esse princípio universal, a regra de vida, opera em vista do propósito da vida humana que é a felicidade compreendida como o viver em harmonia com a Natureza e que embora a *proairesis* seja livre por natureza, o seu uso não é. Desse modo, não é gratuito que Epicteto se utilize dos verbos no infinitivo (*katheúdein, anístasthai, pínein, esthíein, symbálllein*) porque ele está se referindo ao *modo como nós fazemos* essas coisas, isto é, ao *modo como nós nos relacionamos* com essas coisas, se conforme a natureza ou não: Atentamente e de modo adequado nos relacionamos com as pessoas sem sermos por suas opiniões arrastados? Em um banquete jamais nos esquecemos que os alimentos pertencem a essa comunidade formada ao redor da mesa? E, por fim, diária e disciplinadamente examinamos como praticamos hoje e como praticaremos amanhã? Esse é o questionamento de Epicteto, essa é a atitude de um filósofo epictetiano. É importante ressaltar isso porque a atitude de atenção

do estoico não é uma atitude de isolamento social para dentro de si mesmo e, também, enfatizar que o bom funcionamento da capacidade de atenção tem como objeto não apenas os limites da *proairesis*, mas principalmente a *relação* entre a *proairesis* e os objetos exteriores.

[8] οὐδεὶς οὖν κύριος οὐτ' ἀγαθόν μοι περιποιησάσθαι οὔτε κακῶ με περιβαλεῖν, ἀλλ' ἐγὼ αὐτὸς ἐμαυτοῦ κατὰ ταῦτα ἐξουσίαν ἔχω μόνος. [9] ὅταν οὖν ταῦτα ἀσφαλῆ μοι ἦ, τί ἔχω περὶ τὰ ἐκτὸς ταρασσεσθαι; ποῖος τύραννος φοβερὸς, ποία νόσος, ποία πενία, ποῖον πρόσκρουσμα; [10] – Ἄλλ' οὐκ ἤρεσα τῷ δεῖνι. – Μὴ οὖν ἐκεῖνος ἐμὸν ἐστὶν ἔργον, μή τι ἐμὸν κρίμα; – Οὐ. – Τί οὖν ἔτι μοι μέλει; – Ἀλλὰ δοκεῖ τις εἶναι. [11] – Ὅψεται αὐτὸς καὶ οἷς δοκεῖ, ἐγὼ δ' ἔχω, τί μοι δεῖ ἀρέσκειν, τί μοι ὑποτετάχθαι, τί μοι πείθεσθαι τῷ θεῷ καὶ μετ' ἐκεῖνον

[8] Então, ninguém <exerce> poder nem para engendrar-me um bem nem para envolver-me num mal, mas somente eu tenho, nesses assuntos, autoridade sobre mim mesmo. [9] Quando, então, essas coisas <estão> seguras para mim, que <motivos> tenho eu para ser agitado pelas coisas externas? Qual tirano será temível, qual doença, qual pobreza, qual obstáculo? [10] – Mas não agradei a fulano. – Por acaso ele é obra minha, é um juízo meu? – Não. – Então por que ainda te preocupas <com isso>? – Mas parece ser alguém <importante>. [11] – Por um lado, ele se vê <assim> e parece a outros, por outro lado, eu tenho alguém que me é preciso agradar, alguém <para me> submeter, alguém para obedecer: Por Deus e segundo ele ...

Nessa passagem Epicteto retoma o coração do Estoicismo, a saber: somente eu tenho autoridade sobre mim mesmo (*egō autōs emautoū katà taūta exousían êkhō mōnos*) para engendrar-me um bem ou para envolver-me num mal, ninguém tem o poder (*kyrios*) para me fazer mal ou bem. Esse é o ponto central da prática estoica derivada de sua axiologia e moral: as coisas externas à capacidade de escolha são indiferentes porque estão à mercê dos acontecimentos, desse modo, apenas as ações humanas consideradas do ponto de vista do agente possuem valor moral segundo a sua intenção. Ao praticante de filosofia cabe se persuadir dessa opinião filosófica para viver filosoficamente, ou seja, fazer escolhas e agir com base nessa crença. Se eu, somente eu, tenho autoridade sobre mim mesmo para assegurar o meu próprio bem e evitar o meu próprio mal, por que razão vou me agitar pelas coisas externas? O valor das coisas externas e, também, dos relacionamentos que estabelecemos com as outras pessoas é relativo ao *modo* como as utilizamos e ao *modo* como nos relacionamos com elas. Quando cuidamos dos nossos bens materiais devemos ter a consideração de que são indiferentes para o nosso bem. O cuidado com a nossa saúde não pode ser confundido com o cultivo do nosso bem. A perda de entes queridos não pode ser julgada como um mal. A maneira grosseira ou rude com que o vizinho nos trata não pode interferir no cumprimento do nosso papel de concidadãos. Ser um bom cidadão depende de si mesmo, agir justamente e com espírito comunitário é encargo nosso. O praticante de filosofia precisa se atentar ao *modo* como usa as coisas e se relaciona com as pessoas: se de modo *apegado*, isto é, considerando as coisas e as pessoas como bens; ou se de modo *desapegado*, ou seja, considerando as coisas e as pessoas como alheias à sua

capacidade de escolha. Vale lembrar das palavras de Sócrates: “Ἄνιτο e Meleto podem me matar, mas não podem me causar mal”.

[12] ἐμὲ ἐκεῖνος συνέστησεν ἑμαυτῷ καὶ τὴν ἐμὴν προαίρεσιν ὑπέταξεν ἐμοὶ μόνῳ δοῦς κανόνας εἰς χρῆσιν αὐτῆς τὴν ὀρθήν, οἷς ὅταν κατακολουθήσω, ἐν συλλογισμοῖς οὐκ ἐπιστρέφομαι οὐδενὸς τῶν ἄλλο τι λεγόντων, ἐν μεταπίπτουσιν οὐ φροντίζω οὐδενός. [13] διὰ τί οὖν ἐν τοῖς μείζουσιν ἀνιῶσί με οἱ ψέγοντες; τί τὸ αἴτιον ταύτης τῆς ταραχῆς; οὐδὲν ἄλλο ἢ ὅτι ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ ἀγύμναστος εἰμι. [14] ἐπεὶ τοὶ πᾶσα ἐπιστήμη καταφρονητικὴ ἐστὶ τῆς ἀγνοίας καὶ τῶν ἀγνοούντων καὶ οὐ μόνον αἱ ἐπιστήμαι, ἀλλὰ καὶ αἱ τέχναι. φέρε ὄν θέλεις σκυτέα καὶ τῶν πολλῶν καταγελαῖ περι τὸ αὐτοῦ ἔργον· φέρε ὄν θέλεις τέκτονα.

[12] Ele me pôs no comando de mim mesmo e submeteu a minha capacidade de escolha somente a mim, dando regras para usá-la com retidão. E, quando as sigo, não me perco nos silogismos de nenhuma das coisas ditas por outro, não levo em consideração as colocações ambíguas de ninguém. [13] Então por que os acusadores me incomodam tanto? Qual é a causa desta perturbação? Não é outra coisa senão que não me exercito neste tópico. [14] Já que toda a tua ciência é desdenhosa quanto à ignorância e aos ignorantes, e não apenas as ciências, mas também as artes. Toma o sapateiro que quiser, e ele rirá acerca do que os muitos <acham> sobre o seu trabalho. Toma o carpinteiro que quiser.

Zeus pôs cada pessoa sob o comando de si mesma, nem mesmo Ele pode impedir o uso livre da *proairesis*. Mas por que as opiniões alheias perturbam e incomodam tanto? Porque damos atenção a elas, atribuindo valor a coisas exteriores à nossa capacidade de escolha. Ao fazê-lo nos distraímos de quem somos, do nosso papel, da nossa intenção e valor moral. E assim brotam as paixões, a ansiedade e a expectativa de que as coisas alheias ao nosso controle ocorram como desejamos. As paixões resultam da falta de treinamento. A falta de treinamento de um sapateiro fica evidente na qualidade do sapato que produz. Já a falta de treinamento do estudante de filosofia fica evidente pela quantidade e intensidade das paixões que o acometem. O seu estado psíquico é prejudicado, isto é, o estado da sua *psykhé*, e não algo exterior e fora de si mesmo. Prejudica-se a si mesmo. A arte do sapateiro ou a do carpinteiro, por mais comuns e simples que possam ser são ignoradas pela maioria das pessoas. Falar sobre sapatos e sobre cadeiras não permitirá que alguém produza um bom sapato confortável, adequado às formas dos pés. O carpinteiro pratica diariamente e se exercita em sua arte para aperfeiçoar o seu trabalho de produzir cadeiras e outros objetos de madeira. O estudante de filosofia, o aspirante à filósofo, deve praticar diariamente os princípios filosóficos e se exercitar na regra de vida para aperfeiçoar o seu trabalho de dirigir a si mesmo de maneira desapaixorada e autônoma.

[15] Πρῶτον μὲν οὖν ταῦτα ἔχειν πρόχειρα καὶ μηδὲν δίχα τούτων ποιεῖν, ἀλλὰ τετάσθαι τὴν ψυχὴν ἐπὶ τούτων τὸν σκοπόν, μηδὲν τῶν ἔξω διώκειν, μηδὲν τῶν ἀλλοτρίων, ἀλλ' ὡς διέταξεν ὁ δυνάμενος, τὰ προαιρετικὰ ἐξ ἅπαντος, τὰ δ' ἄλλα ὡς ἂν διδῶται. [16] ἐπὶ τούτοις δὲ μεμνήσθαι, τίνες ἐσμὲν καὶ τί ἡμῖν ὄνομα, καὶ πρὸς τὰς δυνάμεις τῶν σχέσεων πειρᾶσθαι τὰ καθήκοντα ἀπευθύνειν·

[15] Portanto, primeiro, tem à mão essas coisas e sem elas nada faça, mas *tenciona a sua psykhé* sobre todo o escopo. Nada buscar das coisas exteriores, nada <buscar> das outras <pessoas>, mas <buscar>, tal como dispôs o que tem esse poder, as coisas absolutamente

elegíveis, mas das coisas alheias tal como foi dado. [16] Sobre esses assuntos, lembrar quem somos nós e qual é o nosso nome, e se esforçar para guiar as <nossas> capacidades segundo os atos adequados das relações:

O estudo da filosofia estoica é referente a um esforço sobre si mesmo, a um trabalho para modificar-se a si mesmo e não sobre qualquer matéria exterior. O estudante das ciências e das artes filosóficas, das excelências, não usa as mãos, não usa os olhos como o sapateiro e o carpinteiro o fazem com os seus conhecimentos e técnicas aplicados à madeira e ao couro. No entanto, tal como os dois, o estudante de filosofia presta *muita atenção*. Enquanto os primeiros se atentam ao fazer com as mãos, o segundo se atenta ao fazer com a *psykhé*. Epicteto diz “*tenciona a sua psykhé sobre todo o escopo*” da capacidade de escolha, ou seja, sobre o estado da própria *psykhé*, sobre o modo como escolhemos e fazemos uso das coisas, sobre as nossas ações. É um esforço de tencionar e de converter a *psykhé* sobre si mesma. “Nada buscar das coisas exteriores”, nem das outras pessoas, porque isso é submeter-se ao fluxo dos acontecimentos. Buscar somente “as coisas absolutamente elegíveis”, ou seja, buscar o uso da capacidade de escolha segundo a Natureza, prestando atenção a todo o escopo que é o nosso encargo. A expressão “*tencionar a psykhé sobre todo o escopo*” pode ser dita em outras palavras, como: *prestar atenção continuamente sobre todas as representações que incidem incessantemente à psykhé*. Na concepção estoica aí estão todas as coisas que podem ser buscadas e conquistadas de maneira definitiva. Prestar atenção a si mesmo é uma escolha. As coisas exteriores, as inelegíveis, devem ser utilizadas tal como nos foram dadas, a saber, são de outrem e apenas nos foram emprestadas por um tempo limitado, tanto o nosso próprio corpo quanto as nossas posses e pessoas benquistas.

As representações incidem incessantemente variando apenas na intensidade. As mais comuns e mais suaves, como, por exemplo, ver uma pessoa bonita, ouvir críticas ou elogios são mais fáceis de aplicar a regra e dizer a si mesmo que “são nada para mim”. Contudo, representações ásperas ou brutas, como a morte de alguém querido, exigem um treinamento prévio para ser possível efetivar a regra. Porque a força de incidência desse acontecimento *atrairá* a atenção, de modo que se a capacidade de atenção não estiver fortalecida o suficiente para não se distrair da regra de vida, para não perder de vista a própria *psykhé*, ela será dissipada e a representação será acatada sem exame pelo *lógos*, arrastando e conduzindo o *hegemonikón*. Das coisas exteriores nada deve ser buscado, mas utilizado tal como foi dado, isto é, como algo que não pertence a nós, mas à própria Natureza, ao fluxo natural do Cosmos. Para isso devemos lembrar da nossa natureza racional e social, assim como dos nossos papéis naturais e adquiridos e atuar adequadamente, ou seja, agir em vista do bem comum guiado pela excelência como uma

via de uma mão só: identificar o nosso bem com o bem moral e, assim, ao bem comum, fazer o bem pelo bem e não por nenhuma outra recompensa senão pelo bem que fazemos a nós mesmos e simultaneamente ao outro.

[17] τίς καιρός ᾠδῆς, τίς καιρός παιδ[ε]ϊᾶς, τίνων παρόντων· τί ἔσται ἀπὸ τοῦ πράγματος· μή τι καταφρονήσωσιν ἡμῶν <οἱ> συνόντες, μή τι ἡμεῖς αὐτῶν· πότε σκῶψαι καὶ τίνας ποτὲ καταγελάσαι καὶ ἐπὶ τίνι ποτὲ συμπερινεχθῆναι καὶ τίνι, καὶ λοιπὸν ἐν τῇ συμπεριφορᾷ πῶς τηρῆσαι τὸ αὐτοῦ. [18] ὅπου δ' ἂν ἀπονεύσης ἀπὸ τίνος τούτων, εὐθύς ζημία, οὐκ ἔξωθέν ποθεν, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς τῆς ἐνεργ<ε>ίας. [19] Τί οὖν; δυνατὸν ἀναμάρτητον ἤδη εἶναι; ἀμήχανον, ἀλλ' ἐκεῖνο δυνατὸν πρὸς τὸ μὴ ἀμαρτάνειν τετάσθαι διηνεκῶς. ἀγαπητὸν γάρ, εἰ μηδέποτε' ἀνιέντες ταύτην τὴν προσοχὴν ὀλίγων γε ἀμαρτημάτων ἐκτὸς ἐσόμεθα. [20] νῦν δ' ὅταν εἴπῃς 'ἀπαύριον προσέξω', ἴσθι ὅτι τοῦτο λέγεις 'σήμερον ἔσομαι ἀναίσχυντος, ἄκαιρος, ταπεινός· ἐπ' ἄλλοις ἔσται τὸ λυπεῖν με· ὀργισθήσομαι σήμερον, φθονήσω'. [21] βλέπε, ὅσα κακὰ σεαυτῷ ἐπιτρέπεις. ἀλλ' εἰς <οἱ> αὔριον καλῶς ἔχει, πόσῳ κρεῖττον σήμερον· εἰ αὔριον συμφέρει, πολὺ μᾶλλον σήμερον, ἵνα καὶ αὔριον δυνηθῆς καὶ μὴ πάλιν ἀναβάλλῃ εἰς τρίτην.

[17] Qual é o momento oportuno de cantar, qual é o momento oportuno de brincar, e na presença de quem? Fazer isso estará de acordo com a situação? Para que os companheiros se riam de nós, e para que nos riamos deles. Quando fazer piadas, de quem dar risadas, quando se relacionar e com qual propósito e, por fim, como conservar a si mesmo nos relacionamentos. [18] Quando desvias de algumas dessas <regras> imediatamente há prejuízo, não a partir do exterior, mas da própria ação <de se desviar>. [19] Então, e aí? Já é possível ser infalível? Não, impraticável. *Mas isto é possível: continuamente esforçar-se para não errar.* Pois *devemos nos contentar se, jamais relaxando essa atenção, nos livrarmos de pequenos erros.* [20] Mas quando dizes 'amanhã prestarei atenção', sabe tu que, <na verdade>, é isto o que falas: 'Hoje serei impudente, inoportuno, submisso: está sob o encargo dos outros me afligir! Hoje ficarei irado, invejarei'. [21] Vê quantos males confias a ti mesmo. Mas se amanhã é bom para ti, quanto mais hoje. Se te é vantajoso amanhã, quanto mais hoje, de modo que poderás <manter a atenção> amanhã e não adiar para depois de amanhã.

A atitude de atenção de um estoico não é circunscrita apenas a si mesmo. Em primeiro lugar, absolutamente, aprende-se a prestar atenção a si mesmo porque o bem e o mal existem apenas por causa de si mesmo. Não prestar atenção a si mesmo é simplesmente descuidar do cultivo do bem, na medida em que para fazer o mal basta estar distraído e agir segundo as inclinações e influências externas. Em segundo lugar, prestar atenção ao outro: quem é o outro? Um vizinho? Um pai? Um irmão? Um professor? Um colega de trabalho? É o momento adequado para contar piadas? É o momento de ser sério? É o momento de dar apoio emocional ao concidadão que perdeu um filho? Não importa qual seja a situação na qual o outro esteja envolvido, nem mesmo se ele é egoísta, a prática estoica exige atenção ao outro. Para agir adequadamente é *necessário* estar atento a si mesmo, aos próprios impulsos, e à circunstância na qual nos encontramos e, também, às pessoas envolvidas. Sem essa capacidade de prestar atenção – *simultaneamente* – a si mesmo e aos outros os atos adequados serão impraticáveis, assim como a conservação do próprio caráter nos relacionamentos. A consciência da adequação dos atos vem do conhecimento que temos de quem são aqueles com quem nos relacionamos.

A distração prejudica, em primeiro lugar, a si próprio porque implica no abandono de si, no abandono do esforço de fazer um uso racional das representações. E, em segundo lugar, prejudica os outros, porque não sendo capaz de fazer um uso racional das representações, necessariamente, as ações serão contrárias ao bem comum, mais distantes da parte divina que há em nós – o *lógos* – e mais próximas da parte animal; portanto, menos altruístas e mais egoístas.

Embora seja impraticável ser infalível é possível se esforçar *continuamente* para não errar, isto é, para fazer um uso racional das representações. Epicteto é claro: “devemos nos contentar se, *já* relaxando [*aniéntes*] essa atenção, nos livrarmos de pequenos erros”. Adiar o esforço de prestar atenção à regra de vida e ao uso das representações é o mesmo que confiar males a si mesmo, ser complacente aos erros, como o ser impudente, submisso, irascível e invejoso. A escolha de adiar para amanhã o esforço de prestar atenção equivale à escolha de se submeter *hoje* à opinião alheia. Equivale ao abandono de si mesmo. O filósofo relaciona de modo direto o esforço de prestar atenção com a prática filosófica. Praticar a *philosophía* pressupõe a prática da atenção a si mesmo, essa vigilância contínua aos processos psicológicos que infunde a possibilidade de resistir a impulsos irracionais e a agir em vista do bem comum. Ao final do texto Epicteto aponta para a tendência humana de adiar os afazeres, denunciando a ilusão do “deixar para amanhã”, pois rapidamente essa atitude se transforma em “deixar para depois de amanhã”. O ato de atenção é realizado no momento presente, é uma condição *sine qua non* para o voltar-se a si mesmo, conhecer-se e seguir a natureza. *Agora* se deve prestar atenção.

5. Considerações finais

A *paideía* ou a *philosophía* de Epicteto, termos empregados como sinônimos no contexto de seu ensinamento, exige uma dedicação integral, íntegra, do educador e do educando. O ensino que ele se esforça para transmitir não está dissociado do modo de vida que vive em seu íntimo. O seu trabalho com a educação filosófica está intimamente vinculado com quem ele é, a como vive, como pensa, sente e age no mundo. Aquilo que ensina é aquilo que ele vive, é aquilo que ele busca para si mesmo. O seu trabalho com a educação não está dissociado das outras áreas da sua vida, do cuidado que tem com a sua casa, com a sua família, consigo mesmo e com os alunos. Seu ensinamento exige uma integridade basilar, ser inteiro, ser um e o mesmo em todas as tarefas ordinárias ou extraordinárias da vida, ser o mesmo dentro e fora da escola. Sustentar uma única e mesma intenção sempre e em todos os lugares. Em todos os momentos da sua vida, qualquer que seja a atividade que esteja realizando, o esforço

fundamental é sempre o mesmo: esforçar-se para prestar atenção a si mesmo e usar racionalmente as representações. Continuamente vigiar a si mesmo para não deixar passar despercebido nenhum impulso contrário à regra de vida e ao fluxo harmonioso da Natureza.

O uso dos termos “relaxar” (*aphiemi* em 4.12.1: *aphêis tèn prosokhén*) e “estender” (*teino* em 4.12.15: *tetásthai tèn psykhèn*) demonstra uma proximidade do arcabouço conceitual de Epicteto com a doutrina do *pneûma* apresentada no segundo capítulo do presente trabalho. Devido a sua natureza pneumática, estendendo (*teimoméne*) e relaxando (*aphesis*) a *psykhé* impressiona e é impressionada por todas as partes do corpo carnal, que com ele constitui a unidade do ser humano⁶⁶⁶. Com efeito, como vimos, nos usos que Epicteto faz da palavra *prosokhé* estão presentes as ideias de: i. relaxamento e tensionamento da capacidade de atenção; ii. melhora e piora da capacidade de atenção; iii. esforço de atenção, ou ato de prestar atenção; iv. melhora da qualidade de vida quando vivida com a atenção.

Segundo Epicteto, a capacidade de atenção, ou a *prosokhé* se mostra passível de treinamento e de desenvolvimento e é considerada uma condição fundamental para a prática da filosofia. Nesse sentido, o uso que fazemos da capacidade de atenção pode ser ensinado e aprendido, no entanto, não sabemos ao certo o *como* seria essa educação para o filósofo na medida em que não temos registros dele explicando a sua prática, mas apenas indicando a necessidade de praticar esforços de atenção. Um estudo sobre esse aspecto ainda precisa ser desenvolvido, trata-se de um aspecto experiencial e prático do ensinamento filosófico e não teórico. Há alguns indícios de como seria essa prática da atenção: prestar atenção às representações, em especial, ao processo de recepção das representações. Contudo, ainda permanecemos com questões: o que significa prestar atenção à recepção das representações? Sabemos que elas não possuem apenas conteúdos linguísticos, mas também sensíveis. Epicteto está insinuando que deveríamos prestar atenção aos nossos corpos para percebermos a incidência das representações sensíveis? São questões que precisam ser desenvolvidas e contextualizadas.

Três aspectos principais são ressaltados pelo presente trabalho: em primeiro lugar, Epicteto está preocupado e ocupado com o ensino, ele é um educador – sem dúvida, um filósofo, um buscador da sabedoria e da verdade, contudo é um filósofo especialmente dedicado para ajudar os seus educandos tanto que se esforça continuamente para transmitir a sua própria maneira de buscar. Em segundo lugar, Epicteto é o primeiro filósofo da tradição ocidental a valorizar a atenção, contudo utiliza termos da própria tradição estoica para fazê-lo. É possível

⁶⁶⁶ Cf. p. 50-51 do presente trabalho.

que Epicteto teve acesso a textos aos quais não temos conhecimento. É relevante notar como o tema da atenção sobre si será um dos grandes temas majoritários da tradição cristã oriental, textos que utilizam o léxico estoico. Isso põe a questão se Epicteto realmente foi o único filósofo a valorizar esse assunto, logo será necessário estudar a obra de seu mestre para analisar se este tema encontra precedência. Em terceiro lugar, há em Epicteto uma educação da atenção considerada central para o filósofo, mas que não é explicitamente desenvolvida nas suas diatribes. Essa educação parece penetrar quase todas as diatribes de maneira indireta, pois há muitos outros termos utilizados pelo filósofo que remetem direta ou indiretamente à atenção e à uma atitude de vigilância. Demarcar os contextos destes termos e analisar o seu uso é a próxima etapa do presente trabalho.

6. Texto e tradução: diatribe 4.12 *Sobre a atenção*

ιβ'. Περὶ προσοχῆς.

[1] ὅταν ἀφῆς πρὸς ὀλίγον τὴν προσοχὴν, μὴ τοῦτο φαντάζου, ὅτι, ὁπότεν θέλῃς, ἀναλήψῃ αὐτήν, ἀλλ' ἐκεῖνο πρόχειρον ἔστω σοι, ὅτι παρὰ τὸ σήμερον ἀμαρτηθὲν εἰς τᾶλλα χειρὸν ἀνάγκη σοι τὰ πράγματα ἔχειν. [2] πρῶτον μὲν γὰρ τὸ πάντων χαλεπώτατον ἔθος τοῦ μὴ προσέχειν ἐγγίνεται, εἶτα ἔθος τοῦ ἀναβάλλεσθαι τὴν προσοχὴν· ἀ[ι]εὶ δ' εἰς ἄλλον καὶ ἄλλον χρόνον εἴωθας ὑπερτίθεσθαι τὸ εὐροεῖν, τὸ εὐσχημονεῖν, τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν καὶ διεξάγειν. [3] εἰ μὲν οὖν λυσιτελεῖς ἢ ὑπέρθεις ἐστίν, ἢ παντελεῖς ἀπόστασις αὐτῆς ἐστὶ λυσιτελεστέρα: εἰ δ' οὐ λυσιτελεῖς, τί οὐχὶ διηνεκῆ τὴν προσοχὴν φυλάσσεις; [4] 'σήμερον παῖξαι θέλω.' τί οὖν κωλύει προσέχοντα; 'ἄσαι.' τί οὖν κωλύει προσέχοντα; μὴ γὰρ ἐξαιρεῖται τι μέρος τοῦ βίου, ἐφ' ὃ οὐ διατείνει τὸ προσέχειν; χειρὸν γὰρ αὐτὸ προσέχων ποιήσεις, βέλτιον δὲ μὴ προσέχων; [5] καὶ τί ἄλλο τῶν ἐν τῷ βίῳ κρεῖσσον ὑπὸ τῶν μὴ προσεχόντων γίνεται; ὁ τέκτων μὴ προσέχων.....; <ὁ κυβερνήτης μὴ προσέχων> κυβερνᾷ ἀσφαλέστερον; ἄλλο δὲ τι τῶν μικροτέρων ἔργων ὑπὸ ἀπροσεξίας ἐπιτελεῖται κρεῖσσον; [6] οὐκ αισθάνῃ, ὅτι, ἐπειδὴν ἀφῆς τὴν γνώμην, οὐκ ἔτι ἐπὶ σοὶ ἐστὶν ἀνακαλέσασθαι αὐτήν, οὐκ ἐπὶ τὸ εὐσχημον, οὐκ ἐπὶ τὸ αἰδῆμον, οὐκ ἐπὶ τὸ κατεσταλμένον; ἀλλὰ πᾶν τὸ ἐπελθὸν ποιεῖς, ταῖς προθυμίαις ἐπακολουθεῖς.

[7] τίσιν οὖν δεῖ με προσέχειν; — πρῶτον μὲν ἐκείνοις τοῖς καθολικοῖς καὶ ἐκεῖνα πρόχειρα ἔχειν καὶ χωρὶς ἐκείνων μὴ καθεύδειν, μὴ ἀνίστασθαι, μὴ πίνειν, μὴ ἐσθίειν, μὴ συμβάλλειν ἀνθρώποις· ὅτι προαιρέσεως ἀλλοτριᾶς κύριος οὐδεὶς, ἐν ταύτῃ δὲ μόνη τὰ γαθὸν καὶ κακόν. [8] οὐδεὶς οὖν κύριος οὐτ' ἀγαθόν μοι περιποιῆσαι οὔτε κακῶ με περιβαλεῖν, ἀλλ' ἐγὼ αὐτὸς ἐμαυτοῦ κατὰ ταῦτα ἐξουσίαν ἔχω μόνος. [9] ὅταν οὖν ταῦτα ἀσφαλῆ μοι ᾖ, τί ἔχω περὶ τὰ ἐκτὸς ταρασσεσθαι; ποῖος τύραννος φοβερὸς, ποῖα νόσος, ποῖα πενία, ποῖον

πρόσκρουσμα; [10] – Ἄλλ’ οὐκ ἤρεσα τῷ δεῖνι. – Μὴ οὖν ἐκεῖνος ἐμόν ἐστιν ἔργον, μή τι ἐμόν κρίμα; – Οὐ. – Τί οὖν ἔτι μοι μέλει; – Ἀλλὰ δοκεῖ τις εἶναι. [11] – Ὅψεται αὐτὸς καὶ οἷς δοκεῖ, ἐγὼ δ’ ἔχω, τί με δεῖ ἀρέσκειν, τί με ὑποτετάχθαι, τί με πείθεσθαι τῷ θεῷ καὶ μετ’ ἐκεῖνον [12] ἐμὲ ἐκεῖνος συνέστησεν ἐμαυτῷ καὶ τὴν ἐμὴν προαίρεσιν ὑπέταξεν ἐμοὶ μόνῳ δούς κανόνας εἰς χρῆσιν αὐτῆς τὴν ὀρθὴν, οἷς ὅταν κατακολουθήσω, ἐν συλλογισμοῖς οὐκ ἐπιστρέφομαι οὐδενὸς τῶν ἄλλο τι λεγόντων, ἐν μεταπίπτουσιν οὐ φροντίζω οὐδενός. [13] διὰ τί οὖν ἐν τοῖς μείζουσιν ἀνιῶσί με οἱ ψέγοντες; τί τὸ αἴτιον ταύτης τῆς ταραχῆς; οὐδὲν ἄλλο ἢ ὅτι ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ ἀγύμναστος εἰμι. [14] ἐπεὶ τοι πᾶσα ἐπιστήμη καταφρονητικὴ ἐστὶ τῆς ἀγνοίας καὶ τῶν ἀγνοούντων καὶ οὐ μόνον αἱ ἐπιστήμαι, ἀλλὰ καὶ αἱ τέχναι. φέρε ὃν θέλεις σκυτέα καὶ τῶν πολλῶν καταγελαῖα περὶ τὸ αὐτοῦ ἔργον· φέρε ὃν θέλεις τέκτονα.

[15] Πρῶτον μὲν οὖν ταῦτα ἔχειν πρόχειρα καὶ μηδὲν δίχα τούτων ποιεῖν, ἀλλὰ τετάσθαι τὴν ψυχὴν ἐπὶ τοῦτον τὸν σκοπὸν, μηδὲν τῶν ἔξω διώκειν, μηδὲν τῶν ἀλλοτριῶν, ἀλλ’ ὡς διέταξεν ὁ δυνάμενος, τὰ προαιρετικὰ ἐξ ἅπαντος, τὰ δ’ ἄλλα ὡς ἂν διδῶται. [16] ἐπὶ τούτοις δὲ μεμνησθαι, τίνες ἐσμὲν καὶ τί ἡμῖν ὄνομα, καὶ πρὸς τὰς δυνάμεις τῶν σχέσεων πειραῖσθαι τὰ καθήκοντα ἀπευθύνειν. [17] τίς καιρὸς ῥῥῆς, τίς καιρὸς παιδ[ε]ϊᾶς, τίνων παρόντων· τί ἔσται ἀπὸ τοῦ πράγματος· μή τι καταφρονήσωσιν ἡμῶν <οἱ> συνόντες, μή τι ἡμεῖς αὐτῶν· πότε σκῶψαι καὶ τίνας ποτὲ καταγελάσαι καὶ ἐπὶ τίνι ποτὲ συμπεριενεχθῆναι καὶ τίνι, καὶ λοιπὸν ἐν τῇ συμπεριφορᾷ πῶς τηρῆσαι τὸ αὐτοῦ. [18] ὅπου δ’ ἂν ἀπονέυσης ἀπὸ τίνος τούτων, εὐθύς ζημία, οὐκ ἔξωθεν ποθεν, ἀλλ’ ἐξ αὐτῆς τῆς ἐνεργ<ε>ίας.

[19] Τί οὖν; δυνατὸν ἀναμάρτητον ἤδη εἶναι; ἀμήχανον, ἀλλ’ ἐκεῖνο δυνατὸν πρὸς τὸ μὴ ἀμαρτάνειν τετάσθαι διηνεκῶς. ἀγαπητὸν γάρ, εἰ μηδέποτε ἀνιέντες ταύτην τὴν προσοχὴν ὀλίγων γε ἀμαρτημάτων ἐκτὸς ἐσόμεθα. [20] νῦν δ’ ὅταν εἴπῃς ‘ἀπαύριον προσέξω’, ἴσθι ὅτι τοῦτο λέγεις ‘σήμερον ἔσομαι ἀναίσχυντος, ἄκαιρος, ταπεινός· ἐπ’ ἄλλοις ἔσται τὸ λυπεῖν με· ὀργισθήσομαι σήμερον, φθονήσω’. [21] βλέπε, ὅσα κακὰ σεαυτῷ ἐπιτρέπεις. ἀλλ’ εἴς <οἱ> αὐριον καλῶς ἔχει, πόσῳ κρεῖττον σήμερον· εἰ αὐριον συμφέρει, πολὺ μᾶλλον σήμερον, ἵνα καὶ αὐριον δυνηθῆς καὶ μὴ πάλιν ἀναβάλλῃ εἰς τρίτην.

4.12. Sobre a atenção⁶⁶⁷.

[1] Quando tu relaxares por um curto período de tempo a atenção, não fantasies que, quando quer que tu quiseses irás recuperá-la, mas tem à mão isto: por causa desse erro de hoje, necessariamente os teus afazeres se tornarão piores. [2] Pois, primeiramente, o pior entre todos os hábitos, o de não prestar atenção, vai nascer em ti. Em seguida, o hábito de deferir a atenção:

⁶⁶⁷ Agradeço a Aldo Dinucci pela revisão da tradução e pelas correções apontadas.

e assim, de tempos em tempos, habituando-te a adiar o bom fluxo de vida, o vida com decoro, a vida segundo a natureza. [3] Portanto, se a postergação é vantajosa, é mais vantajosa a sua completa postergação! Se não é vantajosa, por que não susténs continuamente a atenção? [4] ‘Hoje quero jogar’. Então o que te impede de prestar atenção? ‘Cantar’. E o que te impede de prestar atenção? Pois não há nenhuma parte da vida a excluir, à qual não se estenda o ato de prestar atenção? Pois o que pior tu farás prestando atenção e melhor não prestando atenção? [5] E o que na vida se torna melhor não prestando atenção? O carpinteiro <trabalha melhor> não prestando atenção? O piloto de um navio pilota melhor sem prestar atenção? Alguma das menores tarefas se realiza melhor com desatenção [*aprosécias*]? [6] Não sentes tu que, quando relaxas a percepção [*tèn gnómēn*], não mais cabe a ti recuperá-la? Nem <cabe a ti recuperar> o comedimento, o autorrespeito e o ordenamento? Mas fazes tudo o que sobrevém <a ti> e obedeces às suas propensões.

[7] Então, a que me é preciso prestar atenção? – Primeiro, àqueles <princípios> universais e tê-los à mão e não dormir, não acordar, não beber, não comer, não <se> reunir com os humanos sem eles: pois ninguém <exerce> poder sobre a capacidade de escolha de outro, e nela, somente, jaz o bem e o mal. [8] Então, ninguém <exerce> poder nem para engendrar-me um bem nem para envolver-me num mal, mas somente eu tenho, nesses assuntos, autoridade sobre mim mesmo. [9] Quando, então, essas coisas <estão> seguras para mim, que <motivos> tenho eu para ser agitado pelas coisas externas? Qual tirano será temível, qual doença, qual pobreza, qual obstáculo? [10] – Mas não agradei a fulano. – Por acaso ele é obra minha, é um juízo meu? – Não. – Então por que ainda te preocupas <com isso>? – Mas parece ser alguém <importante>. [11] – Por um lado, ele se vê <assim> e parece a outros, por outro lado, eu tenho alguém que me é preciso agradar, alguém <para me> submeter, alguém para obedecer: Por Deus e segundo ele ... [12] Ele me pôs no comando de mim mesmo e submeteu a minha capacidade de escolha somente a mim, dando regras para usá-la com retidão. E, quando as sigo, não me perco nos silogismos de nenhuma das coisas ditas por outro, não levo em consideração as colocações ambíguas de ninguém. [13] Então por que os acusadores me incomodam tanto? Qual é a causa dessa perturbação? Não é outra coisa senão que não me exercito neste tópico. [14] Já que toda a tua ciência é desdenhosa quanto à ignorância e aos ignorantes, e não apenas as ciências, mas também as artes. Toma o sapateiro que quiser, e ele rirá acerca do que os muitos <acham> sobre o seu trabalho. Toma o carpinteiro que quiser.

[15] Portanto, primeiro, tem à mão essas coisas e sem elas nada faça, mas *tenciona a sua psykhé* sobre todo o escopo. Nada buscar das coisas exteriores, nada <buscar> das outras <pessoas>, mas <buscar>, tal como dispôs o que tem esse poder, as coisas absolutamente

elegíveis, mas das coisas alheias tal como foi dado. [16] Sobre esses assuntos, lembrar quem somos nós e qual é o nosso nome, e se esforçar para guiar as <nossas> capacidades segundo os atos adequados das relações: [17] Qual é o momento oportuno de cantar, qual é o momento oportuno de brincar, e na presença de quem? Fazer isso estará de acordo com a situação? Para que os companheiros se riam de nós, e para que nos riamos deles. Quando fazer piadas, de quem dar risadas, quando se relacionar e com qual propósito e, por fim, como conservar a si mesmo nos relacionamentos. [18] Quando desvias de algumas dessas <regras> imediatamente há prejuízo, não a partir do exterior, mas da própria ação <de se desviar>. [19] Então, e aí? Já é possível ser infalível? Não, impraticável. Mas isto é possível: continuamente esforçar-se para não errar. Pois devemos nos contentar se, jamais relaxando essa atenção, nos livrarmos de pequenos erros. [20] Mas quando dizes ‘amanhã prestarei atenção’, sabe tu que, <na verdade>, é isto o que falas: ‘Hoje serei impudente, inoportuno, submisso: está sob o encargo dos outros me afligir! Hoje ficarei irado, invejarei’. [21] Vê quantos males confias a ti mesmo. Mas se amanhã é bom para ti, quanto mais hoje. Se te é vantajoso amanhã, quanto mais hoje, de modo que poderás <manter a atenção> amanhã e não adiar para depois de amanhã.

7. Referências bibliográficas

7.1. Bibliografia Primária

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco, Ética a Eudemo*. Trad. Pallí, J. Madrid: Gredos, 2019.
- ÁRIO DÍDIMO. *Epítome of Stoic Ethics. Greek/English*. Ed. e trad. Pomeroy, A.J. Georgia: Society of Biblical Literature, 1999.
- _. *Ário Dídimo, epítome de ética estoica: 2.7.5A-2.7.5B*. Trad. Brito, R.; Dinucci, A. In *Trans/Form/Ação*. v. 39, n. 2, p. 255-274, 2016.
- BASÍLIO DE CESAREIA. *ΠΡΟΣΕΞΕ ΣΕΑΥΤΩ: observe-toi toi-même*. In *Les auteurs grecs: text et deux traductions françaises*. Paris: Hachette, 1880.
- BRÉHIER, É. (Ed.) *Les Stoïciens vol. I-II*. Trad. Bréhier, É. Paris: Gallimard, 1962.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Kury, M. Brasília: UnB, 1987.
- _. *Lives of Eminent Philosophers in Two Volumes*. Trad. Hicks, R.D. Londres: Loeb, 1989.
- EPICTETO DE HIERÁPOLIS. *As Diatribes de Epicteto, livro I. Tradução do grego, introdução e comentário*. Trad. Dinucci, A. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- _. *Disertaciones por Arriano, traducción, introducción y notas*. Trad. García, P. Gredos: Madrid, 1993.

- _. *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Editio Maior.* Ed. Schenkl, H. Leipzig: B.G Teubner, 1916.
- _. *Entretiens et Manuel.* In *Les Stoïciens II.* Trad. Bréhier, É. Paris: Gallimard, 1962.
- _. *Entretiens. Livres I à IV.* Trad. Souilhé, J.; Jagu, A. Paris: Gallimard, 1993.
- _. *Epitteto Tutte le opere. Diatribe, Manuale, Frammenti, Gnomologio con in appendice le versioni del Manuale di Angelo Poliziano e Giacomo Leopardi. Testo greco a fronte.* Trad. Reale, G.; Cassanmagnago, C. Roma: Bompiani, 2009.
- _. *Epiktet Handbüchlein der Moral. Griechisch/Deutsch.* Trad. Steinmann, K. Stuttgart: Reclam, 2012.
- _. *Les Entretiens d'Épictète recuils par Arrien.* Trad. Courdaveaux, V. Paris: Librairie Académique, 1862.
- _. *Le Diatribe e i Frammenti.* Trad. Laurenti, R. Roma: Laterza, 1960.
- _. *Manual y Fragmentos.* Trad. García, P. Madrid: Gredos, 1985.
- _. *Manuel d'Épictète, introduction, traduction et notes.* Trad. Hadot, P. Paris: Librairie Générale Française, 2000.
- _. *O Manual de Epicteto.* Trad. Dinucci, A.; Julien, A. Aracaju: UFS, 2017.
- _. *Premières leçons sur le Manuel d'Épictète. Avec le text d'Épictète.* Trad. Gourinat, J-B. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- _. *The Discourses of Epictetus with The Encheiridion and Fragments.* Trad. Long, G. Londres: George Bell and Sons, 1877.
- _. *The Moral Discourses of Epictetus.* Trad. Carter, E. Londres: Everyman's Library, 1910.
- _. *The Discourses, The Handbook and Fragments.* Trad. Hard, R. Londres: Everyman, 1995.
- _. *The Discourses as Reported by Arrian Books I-II.* Trad. Oldfather, W.A. Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- _. *The Discourses, Books III-IV, Fragments, Encheiridion.* Trad. Oldfather, W.A. Massachusetts: Harvard University Press, 1928.
- _. *The Encheiridion of Epictetus and Its Three Christian Adaptations: Transmission and Critical Editions.* Ed. Boter, G. Leiden: Brill, 1999.
- HERÁCLITO DE ÉFESO. *Fragmentos contextualizados: texto e tradução.* Trad. Costa, A. São Paulo: Odysseus. 2012.
- _. In *Os Pré-Socráticos. Coleção Os Pensadores.* São Paulo: Abril S.A., 1985.
- HIÉROCLES. *Elementos de Ética, extractos de Estobeo y glosas de la Suda de Hierocles el estoico.* Edición bilingüe griego-español. Salamanca: Helmantica, 2014.
- _. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts.* Atlanta: Society of

- Biblical Literature, 2009.
- LONG, A.A. (Ed.); SEDLEY, D.N. (Ed.) *The Hellenistic philosophers*, vol.1-2. Translations of the principal sources, with philosophical commentary. Greek and latin texts with notes. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- MUSONIO RUFO. *Disertaciones e Fragmentos Menores*. Trad. García. Madrid: Gredos, 1995.
- _. Diatribes 5 e 6 de Musônio Rufo: Sobre a relação entre teoria, hábito e exercício. Trad. Dinucci, A. In *Anais de Filosofia Clássica*. v. 7, n. 14, p. 87-97, 2013.
- _. *That One Should Disdain Hardships: The Teaching of a Roman Stoic*. Trad. Lutz, C.E. Londres: Yale University Press, 2020.
- _. Fragmentos Menores de Caio Musônio Rufo. Trad. Dinucci, A. In *Trans-Form-Ação*, Marília. v. 35, n. 3, p. 267-284, Set./Dez., 2012.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 14ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _. *Carta VII*. Texto e tradução. Trad. Santos, J.T; Maia, Jr. J. São Paulo: Loyola/PUC-RJ, 2013.
- _. *Cartas*. Trad. Guerra, J.B.T. Madrid: Akal, 1993.
- _. *Górgias de Platão*. Trad. Lopes, D.R.N. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- _. *Platonis Rempublicam*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit S.R. Slings. Oxford: Oxford University Press.
- _. *Protágoras de Platão*. Trad. Lopes, D.R.N. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- SIMPLICIUS. *Commentarius in Epicteti enchiridion*. Ed. Dübner, F. Paris: Didot, 1842.
- _. *Simplicius: on Epictetus Handbook 1-26*. Translated by Charles Brittain & Tad Brennan. Londres: Bloomsbury, 2014.
- _. *Simplicius: on Epictetus Handbook 27-53*. Translated by Charles Brittain & Tad Brennan. Londres: Bloomsbury, 2014.
- _. *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*. Introduction e édition critique du texte grec par Ilsetraut Hadot. Leiden: E.J. Brill, 1995.
- VON ARNIM, H. (Ed.). *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I-IV. Berlin: De Gruyter, 2005.

7.2. Bibliografia Secundária

- ANNAS, J. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press. 1991.
- BARNES, J. *The presocratic philosophers*. Nova York: Routledge, 1983.
- BARSTCH, S. “Wait a moment, phantasia”: *Ekphrastic interference in Seneca and Epictetus*. In *Classical Philology*. v. 102, p. 83-95, 2007.

- BÉNATOUÏL, T. *Les stoïciens III: Musonius, Épictète et Marc Aurèle*. Paris: Les Belles Lettres, 2009.
- BOERI, M. *Una vida sin examen no merece ser vivida por el hombre: Variaciones “socráticas” em Epicteto*. In *Kriterion*. n. 125, p. 81-102, 2012.
- BRAICOVICH, R.S. *La identificación entre el “yo” y la proairesis em Epicteto*. In *Ágora-Papeles de Filosofía*. v. 30, n. 2, p. 149-162, 2010.
- _. *On some rethorical-pedagogical strategies in Epictetus’ Discourses concerning proairesis*. In *Eidos*. n. 19, p. 39-56, 2013.
- _. *La recepción de la doctrina de los indiferentes en Epicteto*. In *Nova Tellvs*. v. 30, n. 1, p. 105-132, 2012.
- _. *La posibilidad de la acción libre en las Disertaciones de Epictete*. In *Revista de Filosofía*. v. 64, p. 17-31, 2008.
- _. *Freedom and determinism in Epictetus’ Discourses*. In *The Classical Quarterly*. v. 60, n. 1, p. 202-220, 2010.
- _. *Eudaimonia y teleología en Epicteto*. In *Revista de Filosofía*. v. 131, p. 135-150, 2011.
- _. *Epicteto: El determinismo epistémico y la potencia causal del lógos*. In *Teorema*. v. 30, n. 2, p. 145-156, 2011.
- _. *Ejercicios espirituales e intelectualismo en Epicteto*. In *Classica*. v. 24, n. 2, p. 35-56, 2011.
- BRÉHIER, É. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. São Paulo: Autêntica, 2012.
- _. *Chrysippe et l’ancien stoïcisme*. Paris: Archives contemporaines Editions, 2006.
- BRUN, J. *O estoicismo*. São Paulo: Edições 70, 1986.
- CASERTANO, G. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Loyola, 2011.
- COLARDEAU, T. *Étude sur Épictète. Préface de Pierre Hadot*. Fougères: Encre Marine, 2004.
- COSTA, C. *Ancora su Epitteto: Delle Diatribe e del Manuale*. Roma: Anicia, 2010.
- _. *La paideia della volontà: una lettura della dottrina filosofia di Epitteto*. Roma: Anicia, 2008.
- DA LUZ, D. *Páthos: Distúrbio passional e terapia em Epicteto*. Porto Alegre: Fi, 2019.
- DINUCCI, A. *A gratidão a Deus em Epicteto*. In *Prometheus*. n. 35, janeiro-abril, p. 249-259, 2021.
- _. *O conceito estoico de phantasia: de Zenão a Crisipo*. In *Archai*. n. 21, p. 15-38, 2017.
- _. *Phantasia, phainomenon, and dogma in Epictetus*. In *Athens Journal of Humanities and Arts*. v. 4, n. 2, p. 101-121, 2017.
- _. *Phantasia, phainomenon e dogma em Epicteto*. In *Anais do V Seminário Viva Vox*. p. 43-74 Aracaju: Infographics, 2018.

- _ . Apresentação e tradução do prólogo do comentário de Simplicio ao Encheiridion de Epicteto. In *Prometheus*. v. 7, n. 15, p. 165-174, 2014.
- _ . Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto. in *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento*. p. 75-88. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra Annablume, 2016.
- DINUCCI, A.; DUARTE, V. *Introdução à lógica proposicional estoica*. São Cristóvão: Editora da UFS, 2016.
- DINUCCI, A.; RODRIGUES, A. *A eucharistia em Epicteto*. In *Epistemologias da religião e relações de religiosidade*. p. 17-54. Curitiba: Prismas, 2017.
- DINUCCI, A.; RUDOLPH, K. *O bem humano em Epicteto*. (obra no prelo).
- DOBBIN, R. *Προαίρεσις in Epictetus*. In *Ancient Philosophy*. v. 11, n. 1, p. 111-135, 1991.
- DUHOT, J.-J. *Epicteto e a sabedoria estoica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- DUMAS, C. *L'Anthropologie d'Épictète*. Ottawa: University of Ottawa, 1972.
- FESTUGIÈRE, A.-J. *Épictète et Platon. Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des entretiens*. Paris: J. Vrin, 1946.
- FONTOURA, F.C. *A ética do bem viver em Epicteto*. Porto Alegre: Fi, 2017.
- FORTENBAUGH, W.W. (Ed.). *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus vol. 1*. Nova York: Routledge, 2017.
- GAZOLA, R. *O ofício do filósofo estoico. O duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.
- GERMAIN, G. *Épictète et la spiritualité stoïcienne*. Paris: Points, 2006.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 1989.
- GOULD, J. *The philosophy of Chrysippus*. Leiden: E.J. Brill, 1971.
- GORDON, D.R.; SUITS, D.B. *Epictetus: His continuing influence and contemporary relevance*. Rochester: RIT Press, 2014.
- HADOT, P. *Apprendre à philosopher dans l'antiquité: L'enseignement du Manuel d'Épictète et son commentaire néoplatonicien*. Paris: Le livre de poche, 2004.
- _ . *O que é a filosofia antiga?*. São Paulo: Loyola, 2008.
- _ . *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- _ . *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- _ . *La parabole de l'escale dans le Manuel d'Épictète et son commentaire par Simplicius*. In *Les stoïciens*. Paris: Vrin, 2005.
- _ . *La Citadelle Intérieure: Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1997.
- _ . *O Véus de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006.

- HIJMANS, Jr. B. L. *ἌΣΚΗΣΙΣ: Notes on Epictetus' educational system*. Assen: Van Gorcum, 1959.
- IERODIAKONOU, K. *The notion of enargeia in Hellenistic philosophy*. In *Episteme: Essay in honor of Jonathan Barnes*. Oxford: Oxford Scholarship, 2012.
- INWOOD, B. (Ed.). *The stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- _. (Org.). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.
- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KAMTEKAR, R. *ΑΙΔΩΣ in Epictetus*. *Classical Philology*. v. 93, n. 2, p. 136-160, 1998.
- KIRK, G.S.; RAVEN, J.E. *The presocratic philosophers: a critical history with a selection of texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- LACY, P. *The logical structure of the ethics of Epictetus*. In *Classical Philology*. v. 38, n. 2, p. 112-125, 1943.
- LEITE, D.C.N.A. *Cleantes de Assos, uma introdução com tradução e notas*. 2020. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.
- LE HIR, J. *Fondements psychologiques et religieux de la morale d'Épictète*. Paris: Bulletin de l'Assoc. J. Budé. Tome 13, n. 4, 1954.
- LONG, A. *Epictetus: A Stoic and Socratic guide to life*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- _. *Stoic studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- MARROU, H-I. *História da Educação na Antiguidade*. Campinas: Kíron, 2017.
- MASON, A.S. (Ed.); SCALTSAS, T. (Ed.). *The philosophy of Epictetus*. Nova York: Oxford University Press, 2007.
- MONDOLFO, R. *O Pensamento Antigo: história da filosofia greco-romana. Vol. I-II*. São Paulo: Mestre Jou, 1964.
- NAVIA, L.E. *Diógenes, O Cínico*. São Paulo: Odysseus, 2009.
- NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- PASCAL, B. *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*. São Paulo: Alameda, 2014.
- POHLENZ, M. *La Stoa: Storia di un movimento spirituale. Due volume*. Florença: La Nuova Italia, 1967.
- PRADO, A.L.A.A., *Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo*. In *Classica*, São Paulo. V.19. Nº2. p.298-299, 2006.
- RAVAISSON, F. *Essai sur la métaphysique d'Aristote. Tome II*. Paris: Librairie de Joubert,

1845.

- RODRIGUES, A.C.O. *Filosofia do desapego: a áskesis de desapropriação epictetiana à luz da Kátharsis do Fédon de Platão*. Porto Alegre: Fi, 2017.
- _. *Proháresis e Prónoia no Estoicismo de Epicteto*. Porto Alegre: Fi, 2018.
- REALE, G. *Pré-socráticos e orfismo*. São Paulo: Loyola, 2012.
- SALLES, R. *Epictetus on moral responsibility for precipitate action*. In *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden-Boston: Brill (Philosophia Antigua), 2007.
- SEDLEY, D. *A definição de Zenão de phantasia kataleptike*. In *Prometheus*. n. 15, p. 147-164, 2014.
- SELLERS, J. *Roman stoic mindfulness: An ancient technology of the self*. In *Ethical Self-Cultivation: Historical and contemporary perspectives*. Londres: Routledge, 2018.
- SEVENSTER, J.N. *Education or conversion: Epictetus and the gospels*. In *Novum Testamentum*. v. 8, n. 2, p. 247-262, 1966.
- SORABJI, R. *Epictetus on proairesis and Self*. In *The philosophy of Epictetus*. Nova York: Oxford University Press, 2007.
- SPINELLI, M. *Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: ediPUCRS, 2012.
- STEPHENS, W.O. *Stoic ethics: Epictetus and happiness as freedom*. London: Bloomsbury Academic, 2007.
- STADTER, P. *Arrian of Nicomedia*. Carolina do Norte: University of North Carolina Press, 1980.
- VOELKE, A-J. *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1973.
- _. *La philosophie comme thérapie de l'âme*. Paris: Éditions du Cerf, 1993.
- XENAKIS, J. *Epictetus: Philosopher-therapist*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

7.3. Dicionários

- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français. Le Grand Bailly*. Paris: Hachette, 2000.
- BEEKES, R. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill, 2010
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots*. Paris: Klincksieck, 1999.
- LIDDELL, H.; SCOTT, R.; JONES, H. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1996.