

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LUÍSA DE OLIVEIRA

**EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS E A PRÁTICA FILOSÓFICA:
UM ESTUDO SOBRE O MANUAL DE EPICTETO**

Linha de pesquisa: História da Filosofia
Orientador: Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro (PFI-UFF)

**NITERÓI
2024**

[contra-capa]

RESUMO

A filosofia estoica, assim como outras tradições filosóficas da Antiguidade, propõe um estilo de vida que deve ser cultivado e praticado diariamente pelos seus adeptos. Através de exercícios práticos, os aprendizes são levados a compreender os fundamentos teóricos da filosofia. O filósofo francês Pierre Hadot interpreta a obra de Epicteto, denominando essas atividades de "exercícios espirituais", que se organizam em três *topoi* centrais: desejo, ação e juízo. Hadot argumenta que a utilização desses três *topoi* por Epicteto configura um sistema teórico tríplice. Contudo, autores contemporâneos como Jonathan Barnes e John Sellars sugerem que essa estrutura pode ser vista como um método pedagógico destinado à melhor assimilação dos princípios estoicos. Nesse contexto, o *Manual de Epicteto* emerge como uma ferramenta prática que incorpora elementos desse sistema tríplice, agindo como um guia para a prática filosófica. A dissertação investiga como o *Manual* auxilia os aprendizes na implementação da filosofia estoica, apresentando a divisão em três *topoi* como exercícios que visam o progresso moral e ético. A análise abrange trechos das *Diatribes* e do *Manual*, considerando seu contexto de produção e as especificidades textuais que caracterizam esses formatos. A pesquisa conclui que o *Manual de Epicteto* não seria apenas um compêndio de orientações práticas, mas também um texto que articula a interseção entre ética individual e contexto social. A *askesis*, entendida como um exercício contínuo de transformação moral, é vista como um meio eficaz para alcançar a liberdade interior e a integração entre a ética individual e a vida comunitária.

Palavras-chave: askesis; Epicteto; estoicismo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
Filosofia Helenística	6
O estoicismo clássico e o estoicismo imperial	7
Epicteto	8
1 ASKESIS E OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS	12
1.1 Uma tradição filosófica	12
1.2 A filosofia como exercício	16
1.3 <i>Askesis</i> – discussão metodológica.....	18
1.3.1 <i>Askesis</i> na filosofia grega	19
1.3.2 Ascetismo: Função Social e Estrutura Cultural	24
1.4 A filosofia como modo de vida.....	27
1.5 Discussão sobre os três <i>topoi</i> em Epicteto	30
1.6 Definindo <i>askesis</i> através do aparato analítico	36
1.7 Exposição da questão problema: a função da <i>askesis</i> no “Manual de Epicteto”.....	38
2 DO PÓRTICO AOS TEXTOS, ASKESIS NO “MANUAL DE EPICTETO”	40
2.1. O <i>Encheirídion</i> como um manual	41
2.1.1 As principais fontes e manuscritos do Manual	43
2.1.2 Arriano.....	44
2.1.3 Epicteto, Arriano e o que chegou até nós	44
2.1.4 “Manual de Epicteto”- um guia para se ter à mão	50
2.2 Os descriptores: definição e justificativa teórica	52
2.2.1 <i>Diatrībe</i> 3.2.1 – a estrutura base do sistema tríade	55
2.2.2 <i>Manual</i> , I – Uma Introdução aos três exercícios	57
3 ANÁLISE DOS DESCRIPTORES.....	61
3.1 O exercício espiritual do desejo (desejos e aversões) – ὅρεξις e ὄρέγω; ἔκκλισις e εικέλινο	62
3.2 O exercício espiritual da ação (impulsos e repulsas) – ὄρμη e ὄρμάω; ἀφορμή e ἀφορμάω	73
3.3 O exercício espiritual do juízo.....	77
3.3.1 Assentimento - <i>συγκατάθεσις</i>	78
3.3.2 Razão - <i>λόγος</i>	80
3.3.3 Opinião - <i>δόγμα</i>	84

3.3.4 Juízo - ὁπόληψις.....	90
3.4 Exercício - ἀσκησις e ἀσκέω	93
3.5 Progresso - πρόκοπή e προκόπτω	95
3.6 Um balanço da análise.....	100
4. CONCLUSÃO.....	102
Referências bibliográficas.....	105

INTRODUÇÃO

Filosofia Helenística

Por “filosofia helenística” entende-se a criação e a disseminação das diferentes escolas filosóficas em língua grega (e depois em latim) a partir da época da dominação macedônica da península grega até a ascensão de Roma no Mediterrâneo oriental. O conceito filosófico acompanha, em larga medida, a concepção historiográfica de “época helenística” (da morte de Alexandre o Grande, em 323 a.C. até o domínio das terras gregas pela República romana, em 146 a.C.)¹, alcançando o final do domínio ptolomaico no Egito (com a queda de Cleópatra, em 30 a.C.)² – ou mesmo além, adentrando o período imperial romano, com a continuidade das escolas criadas nesse período.

Esse momento conheceu um desenvolvimento filosófico notável, em que diversas correntes intelectuais encontraram espaço para prosperar. Como tradicionalmente se aceita nos estudos sobre a história da filosofia grega e romana, o modelo pré-socrático, centrado no pensamento da *physis* e na busca da *arkhé*, sofreu uma modificação importante com o advento do movimento sofístico (sec. V-IV a.C.)³, quando a especulação filosófica se desloca da *physis* para a linguagem e, sobretudo, com o coroamento da ética como o campo de excelência dessa especulação, ainda na época Clássica, com Sócrates (~470-399 a.C.). Podemos sintetizar esse movimento da *physis* em direção à ética com a famosa frase atribuída ao sofista Protágoras (~490-415 a.C.): “O ser humano é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são”.

De certa forma, as principais escolas filosóficas fundadas na época helenística são fruto dessa evolução ética, embora as especulações de diversas ordens (ontológicas, lógicas, físicas etc.) permanecessem, muitas vezes, também em primeiro plano. É relevante termos em mente que, mesmo com o surgimento das novas escolas filosóficas em Atenas, as escolas Clássicas, como a Academia de Platão, herdeira direta da tradição Socrática, permanecem existindo e sendo transformadas, numa relação direta com o deslocamento das questões.

¹ Cf. Tarn, 1952; Grandjean *et al.*, 2017.

² Lévy, 1997, p. 5.

³ Reale, G. *História da Filosofia Grega e Romana*, vols. I-VI, 2009-2011.

O estoicismo clássico e o estoicismo imperial

O estoicismo é considerado uma das principais escolas filosóficas que florescem na época helenística (juntamente com o Epicurismo e o Cinismo)⁴. O primeiro estoico teria sido Zenão de Cílio. Como conta Diógenes Laércio, nascido na ilha de Chipre, por volta de 334 a.C., Zenão chega a Atenas como comerciante⁵, onde teria se interessado pela filosofia a partir dos ensinamentos de Sócrates⁶. Foi seguidor de Crates de Tebas (~365-285 a.C.), um filósofo cínico, e Polemo (~314-270 a.C.), terceiro sucessor da Academia de Platão⁷. Fundou a escola estoica em Atenas, onde permaneceu até sua morte, em meados do século III a.C. Suas palestras aconteciam no pórtico ateniense, em grego *stoá*, dando origem ao nome estoicismo⁸.

Segundo o que podemos reconstituir das fontes, todas fragmentárias, Zenão ofereceu um arcabouço conceitual robusto para lidar com os desafios da existência humana e a busca pela *eudaimonia*, ou felicidade. A dialética socrática e a influência do pensamento cínico moldaram profundamente suas ideias, culminando em um sistema filosófico que promovia a tranquilidade da alma (*ataraxia*) e a harmonia com o universo. Embora os escritos originais de Zenão tenham se perdido ao longo dos séculos, sua filosofia perdurou através das obras de seus discípulos e sucessores na direção da Stoa, especialmente a de Cleantes de Assos (~330-230 a.C.) e, sobretudo, de Crisipo de Solos (280-208 a.C.), que sistematizaram, expandiram e desenvolveram suas doutrinas, consolidando o estoicismo como uma das escolas filosóficas mais duradouras e influentes da história.⁹

Conforme sistematização corrente entre os pesquisadores da área¹⁰, a filosofia estoica é dividida em três principais períodos, cada um com sua particularidade: o chamado Estoicismo Antigo, na época de seu estabelecimento por Zenão, Cleantes e Crisipo; o Estoicismo Médio, tendo Panécio (~185-110 a.C.) e Posidônio (~135-51 a.C.) como suas figuras mais proeminentes; e, por fim; o Estoicismo Romano, já no século I d.C. e em outro contexto político que seus predecessores gregos e cujos representantes estão entre os mais conhecidos dos pensadores estoicos.¹¹ Assim, trezentos anos depois do que é estabelecido como o surgimento

⁴ Cf. Chauí, 2002; Sellars; 2006.

⁵ Laêrtios, 1997, pp. 183-182.

⁶ Sellars, 2005, pp. 4-6.

⁷ *Ibid.*

⁸ Sellars, 2006, pp. 4-6.

⁹ *Ibid.*, pp. 7-8

¹⁰ Para um questionamento acerca dessa divisão, ver: Sedley, 2003.

¹¹ Sellars, 2006, pp. 1-4.

da escola, o estoicismo torna-se uma força intelectual relevante na República e no Império Romanos. É nesse contexto que se destacam figuras como o estadista Sêneca (~4 a.C.-65 d.C), o escravo Epicteto (~50-138 d.C) e seu professor Musônio Rufo (~30-100 d.C.), além do imperador Marco Aurélio (~161-180 d.C.).

Percebe-se, desta maneira, que a filosofia estoica, apesar de alguns pontos comuns, é um movimento heterogêneo e composto pelas especificidades de cada época na qual esteve inserido. O Estoicismo Antigo pode ser considerado como o mais ortodoxo (tendo como foco as discussões acerca da física e da lógica, além da ontologia), o Estoicismo Médio que possui tendências ecléticas (pois beberiam das discussões filosóficas feitas por outras escolas) e o Estoicismo Romano o mais voltado para a ética, ou para a prática filosófica¹². O pesquisador John Sellars¹³ porém, reforça a necessidade de considerarmos a ausência quase completa de fontes escritas dos períodos Antigo e Médio, fato que limita e influencia a análise. Os textos que chegaram mais completos até os dias atuais são os do Estoicismo Romano, facilitando, por exemplo, sua difusão. Sêneca escrevia em latim; Epicteto nada escreveu - seus ensinamentos foram transcritos por um de seus seguidores; e Marco Aurélio escrevia como uma prática diária e individual, apenas postumamente publicado sob o título de “Meditações”.

Epicteto

Nascido em Hierápolis¹⁴, na Frígia, região da atual Turquia, Epicteto chega a Roma como servo de Epafródito. Para alguns, seu nome significa “adquirido”, uma alcunha para sua condição de escravo; para outros, aludia apenas à uma região da qual ele seria originário¹⁵. De qualquer forma, nos próprios textos associados ao filósofo temos indicações da sua condição como escravo. Era conhecido por ser manco, não se sabe se por uma condição de nascença ou por ter sofrido agressões de seu mestre¹⁶. Seu senhor foi funcionário imperial de Nero (imperador de Roma entre 54 e 68 d.C.) e Domiciano (imperador de 81 a 96 d.C.)¹⁷. Sabendo disso, podemos inferir que Epicteto teve experiência direta com a corte imperial em Roma, local

¹² Sellars, 2006, p. 8-9

¹³ *Ibid*, pp. 1-4.

¹⁴ Para discussão acerca das datas de nascimento e morte de Epicteto, cf. Dinucci, 2020.

¹⁵ Discussão sobre a condição de escravo de Epicteto é feita em: Dinucci, A. Epicteto: Testemunhos e Fragmentos. São Cristóvão: Viva Vox, 2008.

¹⁶ Fato comentado por Epicteto nas *Diatribes* 1.8.14 e 1.16.20; cf. Dinucci, 2020; Long, 2002.

¹⁷ Dinucci, 2012. *Introdução ao Manual de Epicteto* (3^a ed).

que ele frequentou a escola de Musônio Rufo e onde teve contato com a filosofia estoica¹⁸. Epicteto, ao se tornar liberto, passa a ensinar filosofia em Roma, provavelmente sob o patronato de Musônio, mas é expulso da cidade, entre 89 e 94 d.C., juntamente com outros filósofos que se opunham ao regime de Domiciano¹⁹. Assim, já na condição de filósofo, se retira para Nicópolis, na Grécia, onde teria fundado sua própria escola de filosofia e viveria até o fim de sua vida (por volta de 135 d.C.).²⁰

Assim como Sócrates, Epicteto não nos deixou registros escritos. Suas doutrinas foram preservadas por meio de seu discípulo Arriano²¹ através de dois textos: as *Diatribes* - discursos de Epicteto, semelhante a anotações de aula, originalmente em oito livros, dos quais apenas os quatro primeiros sobreviveram²² - e o *Encheirídion*, também conhecido como “Manual de Epicteto”.²³ Este compêndio (o “Manual”), derivado das lições ministradas por Epicteto no Pórtico (os “Discursos”), foi concebido por Arriano como uma ferramenta prática para a aplicação dos ensinamentos filosóficos, visando proporcionar aos leitores uma orientação constante e acessível, assemelhando-se a um instrumento indispensável, como uma faca ou uma adaga (equivalente ao latim *purgio*).

A filosofia estoica, especialmente a obra de Epicteto, apresenta um conjunto de exercícios espirituais que visam à transformação pessoal e moral dos indivíduos. No entanto, persiste a questão de como o *Manual de Epicteto*, redigido por Arriano, pode servir como uma ferramenta prática para a aplicação desses princípios filosóficos na vida cotidiana. Como a estrutura dos três topoi — desejo, ação e juízo — se relaciona com a prática da *askesis* e como isso contribui para a formação do caráter ético dos aprendizes da filosofia?

¹⁸ Long, 2002, pp. 9-10.

¹⁹ Dinucci, 2012, p. 3.

²⁰ Dinucci, 2020, pp. 13-14: “Temos como material biográfico apenas o que nos é informado pelo próprio Epicteto nos livros que chegaram das *Diatribes*, além dos testemunhos antigos sobre sua vida, cuidadosamente compilados por Schenkl (1916), entre os quais se destacam [...]: Aulo Gélio (128-180 d.C.) – autor e gramático latino –; Simplicio (490-560 d.C.) – filósofo neoplatônico bizantino –, e a *Suda*.”

²¹ Lúcio Flávio Arriano Xenofonte (~92-175 d.C.): “um bitínio, um senador romano, um filósofo, um caçador, um general e um historiador, ele é a nossa única fonte para o pensamento de [...] Epicteto” (STADTER, 1980, in: DINUCCI, 2020). Nascido em Nicomédia, uma cidade próspera ao sudoeste do Mar Negro, muito provavelmente era membro de uma família da elite romana (LONG, 2002, pp.38-39). Em sua juventude, entre os anos de 105 e 105 d.C., Arriano foi estudar com Epicteto em Nicópolis, período em que provavelmente escreveu as *Diatribes*. Durante o reinado de Adriano (117-138 d.C.) obteve cargos políticos, como pretor, cônsul, além do posto de legado da Capadócia – local onde possivelmente teria participado da batalha contra os Alanos, em 135 d.C. Em 137, com cerca de 48 anos, foi para Atenas. Escreveu, além das *Diatribes* e do *Manual* de Epicteto, obras de histórica, romance e descrições geográficas, das quais nos chegou completa apenas a *Anábase de Adriano* (Dinucci, 2020, pp.29-31).

²² Xenakis, 1969, pp. 8-10.

²³ Dinucci, 2012; 2014.

A pesquisa se baseia principalmente nas obras de Epicteto, especificamente nas no *Manual*, que representaria uma síntese dos ensinamentos do filósofo. Além disso, serão considerados os comentários e análises de estudiosos contemporâneos, como Pierre Hadot, Benjamin Hijmans, John Sellars e Richard Valantasis, que oferecem uma interpretação crítica e contextualizada da filosofia estoica e da prática da askesis.

A hipótese central desta dissertação é que o *Manual de Epicteto* não apenas fornece diretrizes práticas para a vida filosófica, mas também articula um método pedagógico que utiliza os três *topoi* como fundamentos para a prática dos exercícios espirituais. A *askesis*, entendida como um exercício contínuo, é vista como um meio eficaz para alcançar a transformação moral e a liberdade interior, promovendo a integração entre ética individual e contexto social.

A metodologia adotada nesta pesquisa envolve uma análise textual detalhada do *Manual de Epicteto*, com foco nos três *topoi* e nos conceitos de *askesis* e progresso. Através de uma abordagem hermenêutica, serão rastreados os descritores relevantes ao longo do texto, permitindo uma compreensão mais profunda da estrutura pedagógica proposta por Epicteto..

O primeiro capítulo desta dissertação tem como objetivo introduzir a concepção de exercícios espirituais na filosofia, destacando a abordagem de Pierre Hadot e a tradição interpretativa na qual ele se insere. Nessa perspectiva, Hadot apresenta uma compreensão da filosofia não apenas como um debate teórico, mas como um modo de vida, ou, em suas palavras, “exercícios espirituais”, dimensão aqui explorada. Ademais, este capítulo também abordará a noção de *askesis*, uma apreensão que acontece na alma, além de introduzir a questão problema relativa à correlação entre os três *topoi* de Epicteto e a classificação tripartite da filosofia.

O segundo capítulo constituirá uma análise material do *Manual*, abordando-o como um texto oriundo de uma tradição oral, mas explorando as fontes históricas que permitiram a sobrevivência e manutenção desses documentos. Epicteto, como muitos filósofos da Antiguidade, não deixou registros escritos de suas ideias, resultando na preservação de seu pensamento principalmente através dos escritos de Arriano, seu discípulo. Dessa forma, também será possível identificar aspectos particulares do *Manual*, como sua natureza compilatória e resumida, típica de um manual. Portanto, nesse capítulo, será analisada a transmissão desse registro filosófico ao longo do tempo, as interpretações feitas a posteriori, além de explorar a relação entre os exercícios espirituais da filosofia prática e a tipologia documental dos manuais.

Por fim, o terceiro capítulo da dissertação se destinará à análise detalhada dos trechos selecionados do *Manual de Epicteto*, com o objetivo de identificar estruturas específicas e princípios filosóficos fundamentais, tendo como base a divisão tríplice das três áreas (*topoi*) a serem praticadas por aqueles que almejam ser filósofos, já expostas no primeiro capítulo. Esta análise consistirá no cerne da dissertação, fornecendo uma exposição detalhada dos textos de Epicteto que abordam os três conjuntos de exercícios correspondentes às áreas fundamentais da filosofia, buscando compreender qual a função dessa divisão para Epicteto e se, como alguns pesquisadores propõem, elas correspondem a uma estrutura didática replicada nas obras do autor ou apenas a um artifício retórico.

1 ASKESIS E OS EXERCÍCIOS ESPIRITUais

Após introduzirmos Epicteto e o universo filosófico do qual ele faz parte, nesse primeiro capítulo pretendemos apresentar o conceito de *askesis*, traduzido como ascese, e algumas de suas possíveis leituras. Central nesse trabalho é a noção de exercício, de hábito, contida na filosofia helenística de forma ampla – para ser apreendida, a filosofia precisa ser praticada. Segundo uma certa tradição interpretativa, o filósofo francês Pierre Hadot descreve e analisa uma série de “exercícios” que seriam necessários para o aprendizado filosófico, denominando-os como “exercícios espirituais.”

1.1 Uma tradição filosófica

O modelo interpretativo que norteia esse trabalho é baseado nos estudos que o filósofo francês Pierre Hadot desenvolveu a partir dos anos 1970²⁴, em particular a coletânea desses artigos publicada com o título “Exercícios Espirituais e a Filosofia Antiga”, em 1981.²⁵ Hadot está inserido em uma tradição intelectual tipicamente francesa - ele sucede Pierre Courcelle na cadeira de História do Pensamento Hellenístico e Romano, no *Collège de France*, em 1983²⁶, e dá continuidade a essa tradição, que faz uma ligação estreita entre o grego, o latim, a filologia, a filosofia, o helenismo e o cristianismo.²⁷ Seria longo, talvez, tentar retracçar o percurso intelectual de Hadot, mas é importante notar, como fez Rémi Brague, a influência do existentialismo francês em uma certa incorporação semântica de alguns de seus conceitos principais:

A chance de devolver à filosofia sua dimensão prática é fornecida especialmente pelo existentialismo, do qual o autor reconhece ter sofrido influência (cap. 9 e cf. o esquema histórico que provavelmente fornece a chave

²⁴ Cinco textos anteriormente publicados entre 1972 e 1978, na primeira edição: *Exercices spirituels; La figure de Socrate; La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle; Une clé des Pensées de Marc Aurèle: les trois Topoi philosophiques chez Epictète*; e o artigo *Conversion* na *Encyclopédia Universalis*.

²⁵ Hadot, Pierre (1^a ed. 1981; 3^a ed. 2002). Como ele mesmo diz, no prefácio à 2^a edição (1987), “um dos meus primeiros artigos, publicados nas Atas do Congresso de Filosofia de Bruxelas, em 1953, já tentava descrever o ato filosófico como uma conversão.” (*Exercícios Espirituais e a Filosofia Antiga*, São Paulo: É Realizações, 2014, p. 14. Essa é a edição em português utilizada aqui).

²⁶ Hadot, 2014, pp. 232-236.

²⁷ *Ibid.*, p. 233.

da obra, p. 57). Isso explica um certo vocabulário ("autêntico", p. 16 e cf. p. 50), "existencial" (60, 92, especialmente 104), "realidade humana" [...].²⁸

De um ponto de vista mais estrito, relativo ao contexto filosófico dos períodos helenístico e romano, Hadot busca justificar e explicar a unificação de quase mil anos de história intelectual do mundo antigo (séc. III a.C. a IV d.C.) sob a ideia de que os mesmos modelos gerais do pensamento helênico²⁹ vigoram tanto entre os gregos quanto, com adaptações, entre os latinos³⁰. Para isso, ele apresenta algumas categorias que nos permitiriam analisar esse contexto como uma continuidade do pensamento ocidental, apesar das aparentes heterogeneidades.

A primeira delas, refere-se à questão documental - para ele, a análise dos textos grego e latinos são indissociáveis.

Duas trajetórias são então inseparáveis: de um lado, explicar o pensamento latino por seu pano de fundo grego, e, de outro, reencontrar, por meio dos escritores latinos, o pensamento grego perdido. Sendo assim, é totalmente impossível separar, na pesquisa, o grego e o latim.³¹

Hadot reforça, portanto, questões metodológicas e práticas das pesquisas referente ao mundo antigo que nos levam, quase que inevitavelmente, a estudar o universo intelectual (sobretudo o filosófico) grego, de maneira a tornar o latim dependente e inseparável dele.

A segunda questão trataria da unificação linguística, que, segundo ele, marca um "[...] grande acontecimento cultural do Ocidente: a emergência de uma língua filosófica latina,

²⁸ Brague, R. Exercices spirituels et philosophie antique, ("Etudes augustiniennes") de Pierre Hadot. *Les Études philosophiques*, n.4, oct./dec. 1982, pp. 492-494.

²⁹ Hadot, 2014, p. 237: "do ponto de vista da história do pensamento, esse longo período deve ser tratado como um todo."

³⁰ Posição criticada, por exemplo, por Simone Deléani: Deléani, Simone. Pierre Hadot. Exercices spirituels et philosophie antique, 1987. In: *Revue des Études Anciennes*. Tomo 90, 1988, n°1-2. pp. 251-252. "É impossível para mim, como latinista, não reagir ao julgamento simplista sobre a literatura latina contido na Aula Inaugural [no Collège de France]: "é preciso admitir que a literatura latina... é composta, em sua maior parte, por traduções, paráfrases ou imitações de textos gregos"! Não se pode concordar com esse julgamento a menos que seja acompanhado por uma apreciação justa da imitação na literatura antiga. Para os autores latinos, o reuso e as reminiscências são, antes de tudo, uma forma de prestar homenagem aos seus predecessores; mas, acima de tudo, a *retractatio* é um procedimento literário inerente a toda criação pessoal; e o milagre das obras latinas é que elas encontram sua originalidade explorando esse procedimento; no campo filosófico, há "reinterpretações que às vezes chegam ao contrassenso", mas o contrassenso não produz um novo significado?" (pp. 251-252, tradução nossa).

³¹ Hadot, 2014, p. 239.

traduzida do grego”.³² Esse ponto, porém, requer atenção, uma vez que “[...] os deslizamentos de sentido que foram operados na passagem de uma língua à outra”³³ precisam ser considerados. Assim, ainda segundo Hadot: “nossa história do pensamento helenístico e romano consistirá então, antes de tudo, em reconhecer e analisar a evolução dos sentidos e significados”.³⁴

Uma terceira questão seria a expansão e a absorção cultural do helenismo a partir do:

[...] acontecimento altamente simbólico que a fantástica expedição de Alexandre representa e com a emergência do mundo que se chama helenístico, isto é, a emergência dessa nova forma que a civilização grega assume a partir do momento que, graças às conquistas de Alexandre, depois do desenvolvimento dos reinos que delas resultam, essa civilização se espalha no mundo bárbaro, do Egito às fronteiras da Índia, e então entra em contato com as mais diversas nações e civilizações.³⁵

A partir desse ponto de vista, percebe-se uma certa noção de unificação cultural que justifica “a intenção de estudar como um todo o período que falamos”.³⁶ Essas noções de dependência e complementariedade entre o mundo helênico e o mundo romano a partir da época helenística são o que alicerça o trabalho de Hadot - essa unidade é importante em seu trabalho na medida em que permite propor a continuidade e a estabilidade das formas filosóficas, centradas na ideia geral de que existe um predomínio do problema ético nas escolas filosóficas desse período.

Uma tintura filosófica não colore todo o pensamento helenístico e romano? A generalização e a popularização da filosofia não são uma das características dessa época?³⁷

É claro que a unidade dessa “tintura” comum, não significa uma unidade de *todos os tipos de vida* possíveis durante esse longo período. Hadot insiste em um tipo particular de vida e distingue, nesse ínterim, a vida ordinária da vida filosófica nas escolas:

³² *Ibid.* Para uma visão mais abrangente do problema da língua latina como língua filosófica independente, cf.: GRIMAL, Pierre (ed.). *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*. Rome : École Française de Rome, 1992.

³³ Hadot, 2014, p. 239.

³⁴ *Ibid.*, p. 240.

³⁵ *Ibid.*, p. 237. Para o contexto das conquistas de Alexandre e o estabelecimento do mundo helenístico, ver: TARN, W. W. *Hellenistic Civilisation*. New York: Meridian Books, 1952. CABANES, P. *Le monde hellénistique - de la mort d'Alexandre à la paix d'Apamée*. Paris: Seuil, 1995. ERRINGTON, R. M. *A History of the Hellenistic World, 320-30 BC*. Oxford: Blackwell, 2008.

³⁶ *Ibid.*, p. 240.

³⁷ *Ibid.*, p. 241.

Todavia, é preciso não se enganar. Há um abismo entre essas ideias gerais, esses lugares-comuns, que podem ornar um desenvolvimento literário e o verdadeiro "filosofar".³⁸

É importante também destacar que o trabalho de Hadot visa menos às determinações particulares de cada escola filosófica que a uma tese geral, uma noção de conjunto, sobre o comportamento da filosofia durante esse período:

Entretanto, nossa história do pensamento helenístico e romano, como história da *philosophia* antiga, dedicar-se-á menos a estudar as diversidades e as particularidades doutrinais, próprias dessas diferentes escolas, que a buscar descrever a essência mesma do fenômeno da *philosophia* e a extrair as características comuns do "filósofo" ou do "filosofar" na Antiguidade.³⁹

Essas pesquisas de Hadot (1922-2010) no campo da ética antiga tiveram paralelos importantes. O historiador da filosofia polonês Juliusz Domanski (*1927), trabalhando de modo independente nas décadas de 1970 e 1980, chegou às mesmas conclusões, apesar de estar interessado prioritariamente no modo como a filosofia era praticada no período do Renascimento⁴⁰. Foi o caso, igualmente, do historiador da filosofia suíço André-Jean Voelke (1925-1991), a partir dos anos 1970⁴¹. A ideia da filosofia como modo de vida parece se desenvolver concomitantemente à evolução da própria palavra “filosofia”, segundo os trabalhos filológicos de Anne-Marie Malingrey⁴². Mais recentemente, no entanto, essa concepção de filosofia como algo que seria eminentemente uma prática de vida, concepção que teria sido perdida (por conta de uma evolução das disciplinas) no debate exclusivamente técnico, em um modelo histórico em que “somente no final do século XIX e no século XX, com Nietzsche, Bergson e o existencialismo, a filosofia voltaria a se tornar um modo de vida e uma forma de perceber o mundo”⁴³, foi duramente criticada por outros autores.⁴⁴

Segundo os modelos interpretativos de Hadot, Voelke e Domanski, que valorizam a filosofia como arte de viver, o estoicismo, por exemplo, é considerado, assim como as escolas

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Hadot, 2014, p. 241.

⁴⁰ DOMANSKI, Juliusz. *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris: CERF, 1996.

⁴¹ VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, 2^a ed.. Etudes de philosophie hellénistique. Paris : Éditions du Cerf, 1993.

⁴² MALINGREY, Anne-Marie. *La littérature grecque chrétienne*, Éditions du Cerf, 1996.

⁴³ HADOT, Introdução à DOMANSKI, Juliusz. *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Warsow: PAN IFS, 1996.

⁴⁴ Cf., por exemplo, VESPERINI, P. Introduction. *La philosophia et ses pratiques – D'Ennius à Cicéron*. École Française de Rome, 2012.

filosóficas que vigoraram durante os períodos helenístico e romano, um modo de vida, uma filosofia prática, que diferentemente da concepção de filosofia centrada, em princípio, em um debate lógico-ontológico ou puramente técnico-conceitual, deveria ser vivida, ou seja, um estilo de vida a ser praticado:

[...] um dos aspectos fundamentais da filosofia na época helenística e romana: ela é uma maneira de viver, o que não quer dizer somente que ela é uma conduta moral [...] mas que é uma maneira de existir no mundo, que deve ser praticada a cada instante, que deve transformar a vida toda.⁴⁵

1.2 A filosofia como exercício

Deste modo, cada escola filosófica desse período propunha maneiras de praticar diariamente a conduta moral (cuja finalidade é o aprimoramento da virtude), que deveria ser desenvolvida pelos seus praticantes. Se cada escola buscava representar um modo de vida, ou ainda, um ideal de sabedoria, cada uma correspondia, consequentemente, a uma atitude interior fundamental. Assim, segundo Pierre Hadot, cada escola em atividade durante esse período teria desenvolvido uma “tradição espiritual”:

É assim que pouco a pouco se criou na tradição espiritual de cada escola, mas sobretudo no platonismo, uma escolástica que, apoiando-se no argumento da autoridade, edificou, por meio de uma extraordinária reflexão racional sobre dogmas fundamentais, gigantescos edifícios doutrinários.⁴⁶

Em outras palavras, cada escola teria a sua própria maneira de apresentar e praticar os princípios éticos, lógicos e físicos, diferentes formas de apreender na alma os dogmas filosóficos e de utilizá-los na vida cotidiana, com o objetivo de transformar a si mesmo:

É nas escolas helenísticas e romanas de filosofia que o fenômeno é mais fácil de observar. Os estoicos, por exemplo, declaram-no explicitamente: para eles, a filosofia é um “exercício”. A seus olhos, a filosofia não consiste no ensino de uma teoria abstrata, ainda menos na exegese de textos, mas numa arte de viver, numa atitude concreta, num estilo de vida determinado, que engloba toda a existência, o ato filosófico não se situa somente na ordem do conhecimento, mas na ordem do “eu” e do ser: é um progresso que nos faz ser mais, que nos torna melhores. É uma conversão que subverte toda a vida, que

⁴⁵ Hadot, 2014, p. 262.

⁴⁶ Ibid., p. 251.

muda o ser daquele que a realiza. Ela o faz passar de um estado de vida inautêntico, obscurecido pela inconsciência, corroído pela preocupação, para um estado de vida autêntico, no qual o homem atinge a consciência de si, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interiores.⁴⁷

Hadot insiste na importância de exercícios para aperfeiçoar a si mesmo, com o intuito de eliminação dos vícios que levam ao sofrimento, uma terapêutica das paixões:

Para todas as escolas filosóficas, a principal causa de sofrimento, desordem, inconsciência para o homem são as paixões: desejos desordenados, medos exagerados. A supremacia da preocupação o impede de viver verdadeiramente. A filosofia aparecerá então, em primeiro lugar, como uma terapêutica das paixões ("Esforçar-se para despojar-se de tuas próprias paixões", escreve G. Friedmann). Cada escola tem seu método terapêutico próprio, mas todas ligam a terapêutica a uma transformação profunda da maneira de ver e de ser do indivíduo. Os exercícios espirituais terão precisamente como objetivo a realização dessa transformação.⁴⁸

Como se vê, no modelo preconizado por Hadot, cada escola filosófica propunha uma série de exercícios voltados para a compreensão da filosofia através da prática - o único caminho possível para conquistar as virtudes que levariam à felicidade. Tais exercícios filosóficos poderiam ser chamados, de acordo com ele, de "exercícios espirituais". Apesar de uma certa controvérsia na utilização do termo "espirituais", carregado de simbolismos religiosos, sobretudo cristãos, Hadot justifica a utilização do conceito, pois:

A palavra "espiritual" permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo ("Eternizar-se ultrapassando-se").⁴⁹

Embora, como se vê pela linguagem um tanto hegeliana em uso por Hadot ('Espírito', "Todo"), e descontando-se o termo "espiritual" (como dito acima, uma ideia excessivamente cristã), diversas passagens de autores antigos corroborariam a ideia de que, pelo menos essa parte do acento ético, de fato, aparece como uma construção das práticas e ensinamentos das filosofias dessa época:

⁴⁷ Hadot, 2014, p. 22.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 22-23.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 20.

A filosofia se ensina fazendo, não dizendo.⁵⁰

O progresso espiritual não consiste em explicar melhor Crisipo, mas em transformar a própria liberdade.⁵¹

A arte de viver tem como matéria a vida de cada um.⁵²

A filosofia, sendo arte de viver, não deve ser mantida distante de nenhum divertimento.⁵³

De um ponto de vista concreto, a partir da análise dos textos, essa dinâmica se dá a partir de certos dispositivos, como o conceito de ascese (*áskesis*). No caso particular do estoicismo de Epicteto, analisado nessa pesquisa, são relevantes ainda as noções de progresso (*prokopé*), de felicidade (*eudaimonia*) e de tranquilidade da alma (*ataraxia*) – que seriam os objetivos daqueles que praticam a filosofia. Por fim, na análise voltada para o *Manual de Epicteto* aqui proposta, utilizaremos os que se chama de três *topoi* (tópicos ou partes da filosofia): os desejos e as aversões (*orexeis* e *ekkliseis*), os impulsos e as repulsas (*hormas* e *aphormas*) e a noção de assentimento (*synkatatheseis*)⁵⁴. Além disso, essas são algumas das categorias são utilizadas por Pierre Hadot para corroborar seu ponto de vista sobre a sistemática prática dessas escolas. No capítulo a seguir, justificaremos a escolha dos conceitos escolhidos para guiar a análise do texto, enquanto no capítulo 3, analisaremos as suas ocorrências.

1.3 Askesis – discussão metodológica

Ao lidarmos com conceitos em grego antigo, muitas vezes nos deparamos com dificuldades em traduzi-los para nossa realidade, séculos distantes dos textos que estudamos, de maneira que descrevam na íntegra todo o seu significado. Conforme vimos, podemos traduzir *askesis* (ἀσκησις) como ascese ou exercício, mas nenhum desses termos em português é capaz de defini-lo completamente. Isso ocorre pois os sentidos dos conceitos estão, também, sempre em disputa e, ao tratarmos do mundo grego, precisamos ter um arcabouço teórico prévio que nos permita navegar pelas nuances dos significados.

⁵⁰ Seneca, Cartas a Lucílio, 20, 2.

⁵¹ Epicteto, Diss. I, 4, 14-18.

⁵² Id. Diss. I, 15, 2.

⁵³ Plutarco, Questões Conviviais, I, 2, 613B.

⁵⁴ Quando não for indicado, as traduções em português para os conceitos em grego apresentados são de Dinucci, Aldo, 2012 e 2020

Nesse sentido, um mesmo conceito, além de poder ter múltiplas traduções, pode conter também múltiplos sentidos e diferentes leituras. Adiante, tentaremos trazer algumas interpretações possíveis para a *aksesis* na filosofia do período helenístico, como forma de nos auxiliar a defini-la na filosofia de Epicteto.

1.3.1 Askesis na filosofia grega

Como afirmamos anteriormente, algumas tradições interpretativas, como a de Pierre Hadot, considera a noção de exercício e de transformação de si por meio da ascese, ou seja, da *askesis*, relevante para várias escolas filosóficas. Assim, nos cabe tentar entender brevemente o percurso dessa forma de se exercitar a filosofia e a introdução do conceito pelos filósofos clássicos, além da sua interpretação pelos estudiosos modernos.

Dessa maneira, a primeira obra que nos ajudará a compreender a noção de *askesis* é o livro *Askesis: notes on Epictetus' educational system*, publicado em 1959 por Benjamin. L. Hijmans. O texto de Hijmans se insere em um contexto acadêmico que redescobre a filosofia antiga como prática de vida, antecipando leituras posteriores como as de Hadot. Hijmans explora o sistema educacional de Epicteto, destacando a *askesis* como ferramenta central para a formação filosófica do indivíduo. Assim, pode-se dizer que seu trabalho reflete uma crescente atenção dada ao estoicismo não apenas como doutrina teórica, mas como método de desenvolvimento espiritual (e nos múltiplos significados que isso poderia ter). A abordagem de Hijmans se faz aqui relevante por oferecer uma análise detalhada das técnicas pedagógicas usadas por Epicteto, enfatizando a relação entre teoria filosófica e prática cotidiana.

No primeiro capítulo de *Askesis*⁵⁵, Hijmans traça a trajetória de Epicteto, destacando sua evolução de escravo a filósofo e o papel central da *askesis* em sua filosofia. Enfatiza, ainda, a influência de Caio Musônio Rufo, mestre de Epicteto, cuja ênfase na ética prática e na simplicidade de vida moldou a visão do discípulo sobre a filosofia como prática cotidiana. Enquanto Musônio focara na aplicação da filosofia à vida pública, Epicteto teria afinado essa abordagem, concentrando-se na *prohairesis* (capacidade de escolha) e na busca pela liberdade interior como caminho para a *eudaimonia* (aqui, podemos traduzir por felicidade). O capítulo estabelece as bases para a análise do que Hijmans irá chamar de “sistema educacional de Epicteto” e, por seu caráter descriptivo, nos interessa pouco nessa dissertação.

⁵⁵ Hijmans, 1959. *Epictetus, the man and his aim*, pp. 1-32.

No segundo capítulo do livro⁵⁶, Hijmans aprofunda-se na estrutura do que seria o sistema educacional de Epicteto, destacando como a *askesis* seria fundamental para o desenvolvimento ético e filosófico do indivíduo. O autor analisa como Epicteto, através de seus ensinamentos, teria organizado a formação do discípulo estoico em três áreas principais: o controle dos desejos e aversões, a direção dos impulsos e a clareza no julgamento das representações ou fantasias.

Hijmans enfatiza, ainda, que o progresso filosófico para Epicteto não se daria apenas no nível teórico, mas estaria intrinsecamente ligado à prática constante e disciplinada, destacando que, nessa perspectiva, o aprendizado seria um processo contínuo de transformação do caráter. Ele também explora o papel da *prohairesis* (a faculdade de escolha) na educação estoica, e afirma que Epicteto considerava a *prohairesis* como o núcleo da liberdade interior, sendo um aspecto da alma que deveria ser treinado para alinhar-se com a razão e a natureza. O autor observa que, para Epicteto, o verdadeiro progresso seria medido pela capacidade de manter a *prohairesis* inabalável diante das adversidades externas (Hijmans, 1959, p. 41).⁵⁷

Ademais, Hijmans discute o método pedagógico de Epicteto, que utilizava o diálogo e a provocação como ferramentas para desafiar os estudantes a confrontarem suas crenças e hábitos. Ele destaca que, de acordo com os registros, o filósofo frequentemente empregava perguntas retóricas e exemplos práticos para incentivar a reflexão crítica, criando um ambiente propício para que o discípulo fosse levado a internalizar os princípios filosóficos. Segundo Hijmans, “a pedagogia de Epicteto não visava simplesmente a transmissão de doutrina, mas a formação de um modo de vida” (Hijmans, 1959, p. 46, tradução nossa).

Por fim, o capítulo conclui que a *askesis* em Epicteto não seria um fim em si mesma, mas um meio para alcançar a *ataraxia* (tranquilidade da alma) e a *autarkeia* (autossuficiência). Hijmans salienta que a disciplina estoica seria uma ferramenta para libertar o indivíduo das paixões desordenadas e capacitá-lo a viver de acordo com a razão universal. O progresso, nessa perspectiva, seria um processo contínuo de autossuperação e alinhamento com os princípios naturais, a física estoica.

⁵⁶ Ibid. *General problems of education in Epictetus*, pp. 33-53.

⁵⁷ Cf. Diatribe 1.4, *Sobre o progresso*: “(18) Onde, então, está o progresso? Se algum de vós, ao afastar-se das coisas exteriores, voltou-se sobre a sua capacidade de escolha, aperfeiçoando-a e exercitando-a, de modo a torná-la harmoniosa à natureza, elevada, livre, desimpedida, desembaraçada, leal, digna; (19) e aprendeu que não é possível ser leal e livre quem deseja ou evita as coisas que não estão sob seu encargo, mas é necessário modificar-se e vagar junto com elas, bem como sujeitar-se aos que podem provê-las ou impedir o acesso a elas.” In.: Dinucci, 2020.

No terceiro capítulo de *Askesis*⁵⁸, Benjamin Hijmans busca sintetizar o desenvolvimento histórico e filosófico do conceito de *askesis* na Grécia antiga e a sua relação com o ensino da filosofia, enfatizando sua evolução como prática de formação moral e de autossuficiência. Nesse contexto, o autor introduz uma preocupação central com a noção *paideia*, a educação grega, enfatizando o ensino da virtude e os métodos eficazes tanto para a educação moral quanto para a autoeducação. Além disso, o ele explora como a filosofia clássica lidou com a formação do caráter e da virtude através da prática da *askesis*, do exercício, identificando uma linha de continuidade entre pensadores pré-socráticos e os estoicos que vamos expor adiante.

A discussão acerca da possibilidade de ensinar ou não a virtude e, se sim, quais seriam os melhores caminhos para isso é uma temática trabalhada em vários autores, como Platão. No diálogo *Menon*, a figura emblemática de Sócrates debate se a virtude pode ser ensinada, questionando a natureza do conhecimento e da virtude em si. Para tanto, precisam discutir o que é a virtude, em que Sócrates propõe uma relação entre virtude e conhecimento – se tratando de conhecimento, logo, ela poderia ser ensinada. Para explorar essa ideia, somos introduzidos à teoria da reminiscência, na qual argumenta-se que o conhecimento é algo que a alma já possui e é capaz recordar. Nesse sentido, todo o aprendizado seria uma forma de rememoração de um conhecimento já pertencente ao ser. Assim, o diálogo nos introduz a questões pertinentes referentes à educação e ao ensino: o que podemos – e como podemos – ensinar?⁵⁹

Sobre obra de Demócrito (representando os “pré-socráticos”), por exemplo, Hijmans afirma que a virtude é vista como algo que pode e deve ser ensinado. Demócrito teria argumentado que “a virtude pode ser adquirida, mas não sem trabalho árduo”⁶⁰, destacando o papel do professor como um “diretor espiritual” que “deve persuadir, em vez de compelir” seus alunos. Na leitura de Hijmans, para Demócrito, *askesis* envolveria uma pré-disposição para trabalhar/exercitar no intuito de atingir um resultado, um processo que demanda disciplina mental e rigor. Ele ainda destaca a utilização de “ajudas técnicas para a obtenção de um estado de virtude” (*technical aids for the attainment of a state of virtue*), método que, segundo Hijmans, terá um impacto profundo na escola estoica.⁶¹

Continuando sua análise, para Hijmans os pitagóricos também teriam contribuído para essa tradição ascética, estabelecendo “regras de conduta” que promoviam um ascetismo moral

⁵⁸ Hijmans, 1959. *The Askēsis*, pp. 54-91.

⁵⁹ A partir da seção 73a e ss.

⁶⁰ Hijmans, “virtue can be acquired, but not without hard work » p. ?

⁶¹ Hijmans, 1959, pp. 56-57.

voltado para a transformação dos membros de suas comunidades fechadas e secretas. Ele observa que essas comunidades praticavam treinamentos específicos, como exercícios de memória e leituras coletivas, buscando a formação de um caráter virtuoso através da repetição e disciplina.⁶²

A partir de Sócrates, Platão e Aristóteles, a preocupação com a educação teria ganhado uma dimensão teórica mais robusta. Hijmans destaca que, para Protágoras, "não há *meléte* sem *techné*" (*there is no meléte without techné*), ou seja, o treinamento intelectual requer uma técnica adequada. Além disso, ele nota a relação entre a eloquência e o treinamento psicagógico, uma ideia que já estava presente no *Górgias*, de Platão. Em contraste, Sócrates rejeitava a retórica sofística e preferia a dialética, que, segundo Hijmans, introduz o conceito de *aporia* (uma suspensão do juízo) — como meio de autoinvestigação filosófica.⁶³

Hijmans compara, ainda, as concepções de ascese de Platão e de Epicteto. Enquanto, no *Fédon*, a ascese pode ser vista como um meio para alcançar a contemplação de uma realidade superior, em Epicteto ela é um fim em si mesma, pois visa à purificação da alma e à autossuficiência moral. O autor ressalta que "em Platão, a pureza da alma é uma condição necessária para a *theoria*, enquanto em Epicteto a *askesis* é necessária para alcançar a pureza da alma".⁶⁴

Na sequência da análise, os cínicos, de acordo com Hijmans, já apresentariam uma "psicagogia metódica"⁶⁵, antecipando, de certa forma, os estoicos e sua abordagem da *askesis* como ferramenta de formação moral. Nesse contexto, Epicteto poderia ter herdado Aristóteles a ênfase na importância do hábito para a realização da virtude moral. Hijmans observa que, para Epicteto, assim como para os estoicos em geral, "a virtude é o estado natural" (*virtue is the natural state*), e a habituação é uma ferramenta secundária, utilizada apenas para corrigir maus hábitos previamente adquiridos.⁶⁶

Após tentar mapear uma breve história da evolução da *askesis* na filosofia grega, Hijmans investiga os métodos e fundamentos psicológicos que sustentam a prática ascética em

⁶² *Ibid.*, pp. 57-58

⁶³ *Ibid.*, pp. 59-60.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 62. "in Plato the purity of the soul is a necessary condition for the *theoria*, in Epictetus *askesis* is necessary in order to attain purity of soul".

⁶⁵ "Methodic psychagogics"; podem ser entendidos tanto como elementos retóricos quanto métodos voltados para o ensino.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 63.

Epicteto, sublinhando a importância de cultivar bons hábitos para superar aqueles que se deseja combater⁶⁷.

Hijmans introduz os conceitos de *hexis* (estado habitual) e *hexis hormetiké* (disposição para o impulso), destacando que, para Epicteto, a prática ascética implicaria também um controle dos impulsos em seu sentido mais amplo, incluindo a vontade⁶⁸. Ele observa que, enquanto a *hexis* na tradição estoica é geralmente entendida como um estado da faculdade racional, em Epicteto, ela adquire a conotação de uma potencialidade, uma inclinação para certas ações moldadas pela prática habitual⁶⁹.

Então, é feita uma análise do capítulo 3.2 das Diatribes, utilizado por diversos autores por definir os três tópicos (*topoi*) a serem praticados (*askeisthai*) por aqueles que desejam progredir (*prokopsonta*). Assim como Pierre Hadot, Hijmans define o primeiro tópico como relativo aos desejos e aversões (*orexeis kai ekkliseis*); para ele, Epicteto teria definido que o domínio das paixões (*pathe*) é o primeiro campo da ascese, uma vez que o controle sobre o que se deseja e o que se evita seria fundamental para o progresso filosófico⁷⁰. Da mesma maneira, o segundo tópico seria referente aos impulsos e aversões (*hormas kai aphormas*), que Hijmans afirma tratar do cumprimento dos deveres (*kathekon*) nas relações sociais e nos papéis que desempenhamos no mundo - prática ascética, nesse aspecto, envolve agir de acordo com a razão em todas as interações sociais.

Porém, para definir o terceiro tópico, Hijmans utiliza descritores diferentes dos utilizados por Hadot (e nessa dissertação) – para ele, o terceiro *topoi* seria referente à). Apesar de utilizar conceitos-chave diferentes, sua análise também se concentra na capacidade de realizar julgamentos corretos e racionais diante das adversidades.

Ao continuar sua análise da obra de Epicteto, Hijmans argumenta que a *askesis* deveria ser treinada diariamente, praticada com constância até se tornar um hábito profundamente enraizado. Além disso, a atenção constante (*prosokhē*) é apresentada como uma das habilidades essenciais para o sucesso da ascese, sendo definida como um estado de alerta contínuo diante das tentações e desafios cotidianos.

Assim, Hijmans conclui que a ascese epictetiana não seria apenas um conjunto de exercícios, mas um modo de vida que buscava transformar gradualmente o caráter do ser,

⁶⁷ "Todo hábito e faculdade são confirmados e fortalecidos pelas ações correspondentes". *Diatrype II*, 18. In: Hijmans, 1959, tradução nossa.

⁶⁸ Hijmans, 1959, p. 64

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 64-65.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 65.

conduzindo o indivíduo à liberdade interior e à conformidade com a natureza racional do universo.

1.3.2 Ascetismo: Função Social e Estrutura Cultural

A obra *Asceticism*⁷¹, organizada por Vincent Wimbush e Richard Valantasis, reúne uma série de estudos que abordam o ascetismo de múltiplas perspectivas, refletindo sua importância não apenas como prática religiosa, mas também como fenômeno cultural e social. A coletânea inclui contribuições como a de Wimbush, que examina o ascetismo em contextos afro-americanos, e de outros estudiosos que discutem seu impacto em diferentes tradições religiosas, como o cristianismo, o budismo e o hinduísmo. O artigo de Valantasis, que será analisado nessa seção, amplia a compreensão do ascetismo como uma prática socialmente situada e politicamente relevante. Enquanto muitos dos outros textos se concentram no impacto do ascetismo dentro das comunidades religiosas, Valantasis destaca sua função transformadora nas estruturas sociais mais amplas, colocando-o como um veículo tanto de resistência quanto de mudança social; esse enfoque oferece uma leitura inovadora, uma vez que conecta as práticas ascéticas a questões de poder, identidade e transformação cultural.

Assim, *A Theory of the Social Function of Asceticism* (1995)⁷², Richard Valantasis aborda o ascetismo a partir de uma perspectiva que combina sociologia, antropologia e estudos religiosos. Ele argumenta que o ascetismo não seria apenas uma prática de autonegação ou disciplina pessoal, mas um fenômeno social capaz de redefinir identidades e desafiar as estruturas culturais estabelecidas. Valantasis dialoga com autores como Max Weber (a partir de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*), especialmente na análise da ética religiosa e suas implicações sociais, e com Michel Foucault (em especial o da *História da Sexualidade* e os cursos do Collège de France contemporâneos), introduzindo discussões sobre o corpo e o poder nas práticas ascéticas, além de se apoiar em estudiosos da fenomenologia da religião, como Mircea Eliade, para explorar o significado simbólico do ascetismo nas tradições filosóficas e religiosas.

A análise da função social do ascetismo exige uma compreensão aprofundada das múltiplas interpretações e abordagens que permeiam essa prática ao longo da história.

⁷¹ Wimbush; Valantasis, 1998.

⁷² Valantasis, 1995.

Historicamente, o ascetismo tem sido interpretado como um instrumento de controle e integração social, presente em diversas práticas religiosas e culturais. Adiante, tendo como base o artigo de Valantasis, iremos explorar como o ascetismo se manifesta e contribui para a formação da subjetividade e das relações sociais, se revelando como um fenômeno complexo que atua na formação cultural e no comportamento social.

Segundo Valantasis, Max Weber teria examinado o ascetismo principalmente como um fenômeno que interage com as estruturas econômicas e sociais, especialmente no contexto do capitalismo. Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber argumentaria que o ascetismo protestante favorece uma conduta metódica e controlada, o que, por sua vez, molda o comportamento econômico dos indivíduos. A ideia central é que o ascetismo promoveria uma ética do trabalho orientada pela disciplina e pelo autocontrole, transformando-o em um componente essencial para o desenvolvimento do capitalismo moderno.

Além disso, em *Sociologia da Religião*, Weber desdobraia o conceito de ascetismo como um procedimento metódico para alcançar a salvação religiosa. Segundo ele, o ascetismo exigiria a subordinação dos instintos naturais e a criação de uma resposta social, que é guiada por uma disciplina psíquica e física com o objetivo teleológico da salvação. Dessa forma, o comportamento ascético estaria profundamente atrelado à formação de um sujeito que se adequa aos requisitos de uma sociedade capitalista, ao mesmo tempo em que busca um objetivo espiritual mais elevado.

De uma outra perspectiva, Michel Foucault teria enxergado o ascetismo como um meio de formação ética, no qual o indivíduo moldaria a si próprio em resposta às obrigações morais. Em *História da Sexualidade*, ele descreve o ascetismo como um processo de autoformação, dividido em quatro elementos principais: a substância ética, o modo de sujeição, a atividade ascética e o telos, ou objetivo final. Na perspectiva foucaultiana evocada por Foucault, o ascetismo não seria apenas uma prática religiosa, mas um conjunto de práticas que permitem ao indivíduo transformar-se em um sujeito ético através de processos de subjetivação.

Assim, Para Foucault, o ascetismo seria uma técnica de formação que não pode ser aprendida sem o exercício contínuo, moldando a relação do indivíduo consigo mesmo e com o mundo ao seu redor. O ascetismo tornar-se-ia, portanto, uma forma de “aprender a viver”, na qual o indivíduo adquire uma nova forma de subjetividade, mais adequada à cultura e à sociedade em que está inserido.

Também utilizado para compor o arcabouço teórico das discussões de Valantasis, Geoffrey Harpham propõe uma visão do ascetismo como um imperativo cultural, que serviria como terreno fundamental sobre o qual as culturas se constroem e operam. Em *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Harpham sugere que o ascetismo seria o componente “cultural” essencial em qualquer cultura, funcionando como uma estrutura subjacente que permite a comunicação e a integração cultural. Segundo ele, o ascetismo não apenas estabeleceria uma relação com a cultura, mas também possibilitaria uma oposição a essa cultura, criando uma tensão.

Na perspectiva de Harpham, o ascetismo seria, portanto, essencial na resistência a apetites e desejos, o que contribuiria diretamente para a integração e o funcionamento cultural. Através de práticas de autocontrole, o ascetismo estruturaria oposições sem as dissolver completamente, permitindo que a cultura seja continuamente moldada e contestada.

Por fim, utilizando-se desses autores, Valantasis explora o ascetismo como uma prática que visa integrar o indivíduo na cultura através de uma transformação comportamental. Para ele, o ascetismo seria um meio de alterar comportamentos e transformar os indivíduos, possibilitando uma melhor adaptação ao ambiente cultural. Em contraponto à visão de Harpham, Valantasis argumenta que o ascetismo não se restringe à interação entre estrutura cultural profunda e expressão cultural, mas atuaria na integração do indivíduo na própria cultura.

Dessa maneira, o ascetismo, segundo Valantasis, cumpriria quatro funções sociais principais: permite que o indivíduo funcione em um mundo reimaginado, traduz conceitos teóricos em padrões de comportamento, requer uma transformação perceptiva intensiva e incorpora novos domínios de conhecimento ao ambiente cultural (Valantasis, 1998). Dessa forma, o ascetismo atuaria como um sistema de formação cultural, iniciando o indivíduo nos sistemas sociais e psicológicos que sustentam a cultura.

Em resumo, *A Theory of the Social Function of Asceticism* explora como o ascetismo atua como um sistema cultural que molda comportamentos e subjetividades, permitindo a integração do indivíduo na cultura de maneira ampla. O ascetismo é visto como um meio de transformação pessoal e social, proporcionando práticas que reconfiguram relações sociais, traduzem conceitos teóricos em comportamentos e promovem mudanças perceptivas. Ele desempenharia, ainda, funções sociais cruciais, como facilitar a adaptação a novos mundos

sociais, transformar teorias em práticas, reeducar percepções e integrar diferentes domínios do conhecimento em um novo ambiente cultural.

1.3.2.1 Ascetismo como performance

Para essa pesquisa, um ponto importante do artigo de Valantasis é o da definição de ascetismo como uma performance, destinado a criar uma nova identidade e possibilitar diferentes relações sociais no contexto em que se está inserido. Essa prática envolveria a transformação do “eu”, permitindo que o indivíduo desconstrua uma versão anterior de si mesmo e construa uma nova, adaptada às normas culturais e sociais vigentes. Tendo em vista a dificuldade de mensurar e definir as transformações que acontecem no campo da subjetividade ou da espiritualidade, Valantasis se concentra no campo das performances – naquilo que os indivíduos buscariam se exercitar ou, ao menos, performar tendo em vista recompensas sociais.

1.4 A filosofia como modo de vida

Tomando-se o ponto de vista hadotiano como referência e colocando mais particularmente o estoicismo como objeto de análise, temos o seguinte quadro. A Filosofia Antiga surge como uma forma de vida a ser praticada por aqueles que buscavam o aprimoramento de si, um modo para se viver. Tendo como objetivo o desenvolvimento das virtudes, a filosofia se colocava como busca, como caminho para a sabedoria: “[...] cada escola exprimia sua visão particular de mundo, seu estilo de vida próprio e sua ideia de homem perfeito.”⁷³

Pode-se afirmar que as correntes filosóficas helenísticas têm como objetivo primordial proporcionar uma vida caracterizada pela tranquilidade e pela serenidade. Epicteto, por exemplo, enfatiza a busca por uma existência livre de perturbações, desprendendo-se das preocupações com eventos externos sobre os quais não se têm controle ou, mais precisamente, das coisas que não estão sob o nosso encargo (*ouk eph'hemin*).

Nesse contexto, a prática da filosofia estoica e a realização de seus exercícios se revelam como instrumentos essenciais para alcançar tal estado de tranquilidade da alma⁷⁴. Estes

⁷³ Hadot, 2014, p. 245.

⁷⁴ Epicteto, *Manual*: 12; 24,7.

exercícios são projetados para proporcionar uma compreensão prática de como se libertar dos vícios, reduzir a ansiedade e cultivar uma atitude de aceitação diante das circunstâncias inevitáveis da vida cotidiana – ou seja, como uma dimensão ética da aplicação teórica.

[9.31] Serenidade diante dos acontecimentos causados por fatores externos; justiça nos atos causados por ti, pelos quais és responsável, isto é, fazer que impulsos e ações resultem em uma conduta que tenha cunho social, no entendimento de que isso é para ti em consonância com a natureza.⁷⁵

[12.1] Se queres progredir, abandona pensamentos como estes: “Se eu descuidar dos meus negócios, não terei o que comer”, “Se eu não punir o servo, ele se tornará inútil”. Pois é melhor morrer de fome, sem aflição e sem medo, que viver inquieto na opulência. É melhor ser mau o servo que tu infeliz. [12.2] Começa a partir das menores coisas. Derrama-se um pouco de azeite? É roubado um pouco de vinho? Diz: “Por esse preço é vendida a ausência de sofrimento”; “Esse é o preço da tranquilidade”. Nada vem de graça. Quando chamas o servo, pondera que é possível que ele não venha, ou, se vier, que ele não faça o que queres. Mas a posição dele não é tão boa para que dele dependa a tua tranquilidade.⁷⁶

Como se pode ver, tanto Epicteto quanto Marco Aurélio apontam para importância de se praticar os preceitos filosóficos diante dos acontecimentos. Não seria exclusivamente a partir da meditação que se aprenderia viver filosoficamente, mas sim a partir de uma reflexão que vem de situações comuns da vida cotidiana.

Desta forma, as diferentes escolas helenísticas possuíam suas próprias perspectivas filosóficas e propunham maneiras distintas para exercitar a si mesmo e alcançar a vida virtuosa:

Em todas as escolas serão praticados exercícios destinados a assegurar o progresso espiritual na direção do estado ideal da sabedoria, exercícios da razão que serão para a alma análogos ao treinamento de um atleta ou às práticas de um tratamento médico.⁷⁷

Apesar de seu caráter prático, de constituir-se enquanto uma técnica (*technē*) da experiência, as escolas filosóficas possuíam um arcabouço teórico que orientava os exercícios, um conjunto de dogmas que deveria ser estudado pelos aprendizes. O estudo e a sistematização das teorias filosóficas da Antiguidade Clássica divide a filosofia em três grandes partes: a física, a ética e a lógica. A física consistiria na compreensão de Deus e da natureza, além de toda a cosmologia; a ética referir-se-ia à ação dos homens; e a lógica diria respeito ao pensamento

⁷⁵ Marco Aurélio, IX, 31.

⁷⁶ Epicteto , *Manual*, 12.

⁷⁷ Hadot, 2014, p. 245.

humano. No período romano, em particular, a ética passa a ser o grande tema de relevância nessa estrutura. A física, ao menos nos estoicos, segue um determinado paradigma ético.

Outro ponto relevante a ser considerado é o fato de que, para os estoicos, a virtude poderia ser ensinada⁷⁸ - porém, para tanto, ela deveria ser praticada. Na perspectiva estoica, a virtude é considerada um fim em si mesmo, ou seja, o objetivo de toda a experiência de aprendizado filosófico⁷⁹. É em prol do desenvolvimento da virtude que os filósofos estudavam a teoria – para poder utilizá-la no aprimoramento de si e do mundo ao seu redor. Além disso, a física estoica define a virtude como “agir de acordo com a natureza”.

Zenão foi o primeiro, em sua obra *Da Natureza do Homem*, a definir o fim supremo como viver de acordo com a natureza, ou seja, viver segundo a excelência, porque a excelência é o fim para o qual a natureza nos guia.⁸⁰

A mesma ideia encontra-se em Marco Aurélio:

Lembra-te, inclusive, de que a filosofia só quer de ti o que a natureza quer de ti; tu, porém, querias o que não está de acordo com a natureza.⁸¹

A natureza, tradução para o complexo conceito de *phýsis*, era considerada quase como um sinônimo para deus (*theos, Zeus*). Muitos comentadores consideram, assim, a filosofia estoica como uma filosofia da natureza – um tipo de identificação que encontramos, talvez, na famosa frase atribuída a Spinoza: “deus, ou seja, a natureza”.⁸² Nessa perspectiva, “agir de acordo com a natureza” significaria agir de acordo com deus e essa seria a melhor maneira de alcançar uma vida virtuosa.

(18) Onde, então, está o progresso? Se algum de vós, ao afastar-se das coisas exteriores, voltou-se sobre a sua capacidade de escolha, aperfeiçoando-a e exercitando-a, de modo a torná-la harmoniosa à natureza, elevada, livre, desimpedida, desembaraçada, leal, digna [...]⁸³.

É, por isso, vergonhoso para o ser humano começar e terminar como os irracionais: é preciso antes aí começar e terminar lá onde a natureza, em nosso

⁷⁸ Quiceno, 2017, p. 2.

⁷⁹ Epicteto, *Datribes* I.4: “Mas se a própria virtude é a promessa de produzir felicidade, ausência de sofrimento na mente, curso sereno de vida, também o progresso em direção à virtude é indubitavelmente o progresso em direção a cada uma dessas coisas.” (cap 3); “Qual é a obra da virtude? O curso sereno de vida” (cap 5-6).

⁸⁰ Diógenes Laércio, *Vidas*, VII, 87. Cf. Santos, R. L. Sobre a origem do ‘viver de acordo com a Natureza’ em Zenão de Cíatio. *Sofia*, 2019, 8(2), 111–127.

⁸¹ Marco Aurélio, 2019, L.V, 9.

⁸² Cf. ZORZO, R. Deus sive natura: notas sobre o conceito de Deus em Spinoza. *Conatus*, v. 14, n.24, 2022.

⁸³ Epicteto, *Datribes*, 1.4, 18.

caso, determinou. (21) E ela o determinou para a contemplação, para a compreensão e para um modo de vida em harmonia com a natureza. [...]⁸⁴.

1.5 Discussão sobre os três *topoi* em Epicteto

De um ponto de vista mais técnico, a discussão que norteia o cerne desta pesquisa tem como base o capítulo 3.2.1 das *Diatribes* (ou *Discursos*) de Epicteto. Nela, o filósofo indica três áreas (*topoi*) nas quais aquele que busca ser bom e belo deve se exercitar:

3.2. Os tópicos (*topoi*) nos quais aqueles que esperam progredir precisam treinar e como negligenciamos os mais importantes.

Há três coisas [*topoi*] nas quais um ser humano que seja sábio e bom (kalon kai agathon) precisa se exercitar (askethenai). A primeira diz respeito aos desejos e às aversões (orexeis kai ekkliseis), que não deixe de conseguir o que deseja e que não esbarre naquilo que não deseja. A segunda diz respeito aos impulsos e repulsas (hormas kai aphormas) e, em geral, ao fazer o que é preciso para agir ordenadamente e de acordo com a razão e não descuidadamente. A terceira diz respeito a se ver livre de engano e ter cautela ou discrição quanto ao que é persuasivo e, em geral, diz respeito aos assentimentos (synkatatheseis) [...].⁸⁵

3.2. β'. Περὶ τίνα ἀσκεῖσθαι δεῖ τὸν προκόψοντα καὶ ὅτι τῶν κυριωτάτων ἀμελοῦμεν.

(1) Τρεῖς εἰσι τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν· ὁ περὶ τὰς ὄρεξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μήτ' ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ μήτ' ἐκκλί(2) νον περιπίπη· ὁ περὶ τὰς ὄρμας καὶ ἀφορμὰς καὶ ἀπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμλῶς· τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαίστητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις.⁸⁶

A partir desse trecho, diversos acadêmicos sugerem que essas três áreas de treinamento - desejos e aversões, impulsos e repulsas, e assentimento - correspondem, respectivamente, às três partes da filosofia estoica: a física, a ética e a lógica⁸⁷. Os *topoi* seriam, nessa perspectiva, áreas práticas para se exercitar com o intuito de assimilar os fundamentos teóricos do estoicismo. Há também autores que acreditam não se tratar de uma relação exata, mas sim de

⁸⁴ *Ibid.*, 1.4, 20-21

⁸⁵ Epicteto, *Diatribes*, 3.2.1 (trad. Dinucci; Rudolph, 2021).

⁸⁶ H. Schenkl, *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Leipzig: Teubner, 1916 (repr. 1965): 7-454. Retrieved from: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0557:001:312122>>

⁸⁷ Sellars, 2022, p. 2.

uma ordenação de cunho retórico, além daqueles como Dobbin (2008) e Johnson (2013) que não apenas discordam da correlação, como consideram irrelevante essa discussão.

O primeiro a apresentar essa relação foi Adolf Bonhoeffer (1880), apesar de não defender uma exata correlação entre os *topoi* e as partes da filosofia; para ele, os dois primeiros *topoi* referem-se à ética, enquanto o terceiro, à lógica. Paul Elmer More (1923) afirma que existiria algum tipo de correlação, mas que por nunca ter sido explicitada por Epicteto, não deve ser forçada. Benjamin Hijmans (1959) defende a existência de uma correlação apenas entre o terceiro *topos* e a lógica; os dois primeiros tratariam ambos da ética, um em uma perspectiva prática, o outro em uma perspectiva teórica. A. A. Long (2002) propõe a estrutura dos três *topoi* como uma ferramenta original em Epicteto, porém voltada para a prática e não como uma novidade teórica.

Pierre Hadot (1978) é o autor mais conhecido a afirmar veementemente uma correlação entre a física, a ética e a lógica e os três *topoi* descritos nas *Diatribes*, o que ele denominou exercícios espirituais; para o filósofo francês, a mesma estrutura se repetiria ao longo de toda a obra de Epicteto e estaria ainda presente nas *Meditações* de Marco Aurélio⁸⁸.

Já Jonathan Barnes (1997) discorda de Hadot e desconsidera a existência de uma correlação; para o autor, Epicteto faz uso desta estrutura por ser familiar ao seu público, ou seja, como um meio de exposição conveniente, como um formato retórico e que pode ser alterado de acordo com os objetivos⁸⁹.

Por fim, John Sellars (2001) afirma existir uma relação, mas não uma identificação exata, pois as duas categorias (a divisão da filosofia entre a física, a ética e a lógica e os três *topoi* que aparecem em Epicteto) fariam parte de divisões diferentes da filosofia estoica, ainda que se relacionem. Sellars também defende que os *topoi* de Epicteto fariam parte de um programa estruturado de treinamento em três estágios - ou seja, uma estrutura sistematizada voltada para o ensino e o aprendizado da filosofia na prática.⁹⁰

Podemos ver concretamente onde essa discussão aparece a partir de algumas passagens das *Diatribes* e do *Manual*. Sabe-se que o conceito de *topoi* só aparece duas vezes em toda a obra epictetiana. Continuando a leitura da Diatribe 3.2:

⁸⁸ Uma chave das *Meditações* de Marco Aurélio: os três *topoi* filosóficos segundo Epicteto. Lés Études Phisologiques, 1978. In: Hadot, 2014, pp. 149-174.

⁸⁹ Barnes, 1997, pp. 34-35.

⁹⁰ Sellars, 2002.

Desses tópicos, o principal e o mais urgente é o que se relaciona com as paixões (*pathē*), pois uma paixão não é produzida de outra maneira senão por falhar em obter aquilo que se deseja ou por se deparar com aquilo que se deseja evitar. É isso que causa perturbações, distúrbios, má sorte, infortúnios, tristezas, lamentações e inveja; é isso que torna os humanos invejosos e ciumentos; e, por causa disso, somos incapazes de ouvir os preceitos da razão. O segundo tópico diz respeito às ações adequadas, pois não me cabe me libertar das paixões para me tornar uma estátua, mas sim manter as relações (*schēseis*) naturais e adquiridas, como humano piedoso, como filho, como pai, como cidadão. O terceiro tópico é o que diz respeito imediatamente àqueles que progrediram (*prokóptousin*), o que diz respeito à segurança dos outros dois, para que nem em sonhos, nem na embriaguez, nem na melancolia alguma representação não examinada possa nos surpreender. [...]⁹¹

(3) τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπείγων ἔστιν ὁ περὶ τὰ πάθη πάθος γάρ ἄλλως οὐ γίνεται εἰ μὴ ὁρέεως ἀποτυγχανούσης ἢ ἐκκλίσεως περιπτούσης. οὗτος ἔστιν ὁ ταραχᾶς, θορύβους, ἀτυχίας, ὁ δυστυχίας ἐπιφέρων, ὁ πένθη, οἱμωγάς, φθόνους, ὁ φθονερούς, ὁ ζηλοτύπους ποιῶν, δι' ὃν οὐδὲ ἀκοῦσαι λόγου δυνάμεθα. (4) δεύτερός ἔστιν ὁ περὶ τὸ καθῆκον οὐδὲ γάρ με εἶναι ἀπαθή ως ἀνδριάντα, ἀλλὰ τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους ως εὐσεβῆ, ως νιόν, ως ἀδελφόν, ως πατέρα, ως πολίτην. (5) τρίτος ἔστιν ὁ ἥδη τοῖς προκόπτουσιν ἐπιβάλλων, ὁ περὶ τὴν ἀντῶν τούτων ἀσφάλειαν, ἵνα μηδὲ ἐν ὑπνοῖς λάθῃ τις ἀνεξέταστος παρελθοῦσα φαντασία μηδὲ ἐν οινόσει μηδὲ μελαγχολῶντος.⁹²

Nessa passagem, Epicteto indica a relevância dos *topoi* para o aprendizado da filosofia da seguinte maneira: o mais importante se trataria da disciplina das paixões (ou do desejo), sendo seguido pelo *topos* referente às ações adequadas, àquilo que se faz ou deixa de fazer. Por fim, o terceiro topo a ser aprendido seria aquele referente aos assentimentos, nesse trecho indicado como o que garante a execução adequada dos dois *topoi* anteriores e a eles diretamente associado.

O trecho abaixo, presente no *Manual*, porém, indica uma outra ordenação:

[52.1] O primeiro e mais necessário **tópico** da filosofia é o da aplicação dos princípios, por exemplo: “Não sustentar falsidades”. O segundo é o das demonstrações, por exemplo: “Por que é preciso não sustentar falsidades?” O terceiro é o que é próprio para confirmar e articular os anteriores, por exemplo: “Por que isso é uma demonstração? O que é uma demonstração? O que é uma consequência? O que é uma contradição? O que é o verdadeiro? O que é o falso?” [52.2] 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. Porem, fazemos o contrário: pois no terceiro

⁹¹ Epicteto, *Diatribes*, 3.2.1, in: Dinucci, Rudolph, 2021.

⁹² H. SCHENKL, *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Leipzig: Teubner, 1916 (repr. 1965): 7-454. Retrieved from: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0557:001:312122>>.

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.⁹³

[52.1] Ό πρῶτος καὶ ἀναγκαιότατος τόπος ἐστιν ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ τῆς χρήσεως τῶν δογμάτων, οἷον τὸ μὴ ψεύδεσθαι· ὁ δεύτερος ὁ τῶν ἀπόδειξεών, οἷον πόθεν ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι· τρίτος ὁ αὐτῶν τούτων βεβαιωτικὸς καὶ διαρθρωτικός, οἷον πόθεν ὅτι τοῦτο ἀπόδειξις; τί γάρ ἐστιν ἀπόδειξις, τί ἀκολουθία, τί μάχη, τί ἀληθέσ, τί ψεῦδος; [52.2] οὐκοῦν ὁ μὲν τρίτος τόπος ἀναγκαῖος διὰ τὸν δεύτερον, ὁ δὲ δεύτερος διὰ τὸν πρῶτον ὁ δὲ ἀναγκαιότατος καὶ ὅπου ἀναπαύεσθαι δεῖ, ὁ πρῶτος, ἡμεῖς δὲ ἔμπαλιν ποιοῦμεν· ἐν γὰρ τῷ τρίτῳ τόπῳ διατρίβομεν καὶ περὶ ἐκεῖνόν ἐστιν ἡμῖν ἡ πᾶσα σπουδὴ· τοῦ δὲ πρώτου παντελῶς ἀμελοῦμεν. τοιγαροῦν ψευδόμεθα μέν, πᾶς δὲ ἀπόδεικνυται ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι, πρόχειρον ἔχομεν.⁹⁴

Aqui, apesar de também estarem divididos em três, os *topoi* referem-se a outra maneira de exercitar a filosofia. O primeiro trataria da aplicação dos princípios, o segundo das demonstrações e ao terceiro caberia uma discussão mais aprofundada sobre os princípios que estariam sendo praticados. Mais uma vez, porém, percebe-se uma predominância da ação através da “aplicação” da filosofia – as outras divisões estariam sempre relativas a essa. Epicteto aponta, ainda, que no geral invertemos a ordem ao estudarmos a filosofia e nos debruçamos majoritariamente nas discussões teóricas ou lógicas – que, com base nesse trecho, pode-se considerar as menos relevantes.

Segundo o modelo de que a filosofia antiga não teria sido concebida apenas como uma abstração teórica, mas como uma ferramenta para ser utilizada pelos seus adeptos, Hadot afirma que “los tres *topoi* relacionados con las tres disciplinas del deseo, de la acción y del juicio definen, por una parte, la práctica de la vida filosófica”.⁹⁵ Conforme dito anteriormente, Hadot defende que, para os estoicos, mais do que a discussão filosófica, eram necessários “exercícios espirituais” voltados para a apreensão dos ensinamentos na alma. Em relação ao primeiro trecho, retirado das *Diatribes*, Hadot comenta:

[...] tres *topoi* correspondientes a los tres ámbitos de la disciplina del deseo, de la acción y del juicio, que proporcionan su estructura al texto. Esos tres *topoi* se situaban en el espacio de la enseñanza y la práctica filosófica, y más concretamente de la ejercitación en las tres actividades del alma.⁹⁶

⁹³ Epicteto, *Manual*, LII. Versão bilíngue do Aldo, página

⁹⁴ *Ibid.* Versão bilíngue do Aldo, página

⁹⁵ Hadot, 2015. p. 126.

⁹⁶ Hadot, 2015. p. 214.

Em sua tradução e análise do *Manual*, Hadot defende que essa divisão tríplice dos *topoi*, percebida nas *Diatribes*, se trataria de um método consciente de ensino filosófico realizado por Epicteto e transscrito por Arriano: “el Manual dispone de una estructura sistemática con la que Arriano parece haberlo dotado de manera consciente”.⁹⁷

Assim, para ele, essa estrutura tríplice estaria também presente na organização do *Manual*:

Existen, por lo tanto, tres disciplinas a las que se aplica la filosofía; las disciplinas del deseo, de la acción y del juicio. Y leyendo el Manual encontraremos muchos capítulos dedicados a cada una de ellas.⁹⁸

A hipótese que norteia sua análise da obra de Epicteto, portanto, é a de que as três disciplinas (a dos desejos e aversões, a dos impulsos e das repulsas e a do assentimento) definiriam a estrutura dos ensinamentos filosóficos do filósofo de maneira consciente.⁹⁹

Ao analisar o capítulo 52 do *Manual*, porém, ele comprehende existir uma outra divisão, um contexto em que o conceito de *topoi* se trata de uma outra questão: a divisão entre a teoria e a prática no conjunto total dos exercícios filosóficos.

Los tres *topoi* que aparecen en esta ocasión, en el capítulo 52, se sitúan en otro espacio, el de las relaciones entre teoría y praxis en el conjunto de la enseñanza y la práctica de la filosofía. El primero corresponde al ámbito de la aplicación de los principios, es decir, el ámbito de la práctica, como por ejemplo abstenerse taxativamente de mentir; el segundo corresponde al ámbito de la teoría, en el que se demuestra que debe evitarse la mentira; y el tercero al ámbito de lo que podría denominarse teoría de la teoría: ¿qué es una demostración? En realidad, para demostrar por qué es preciso no mentir se aplican reglas lógicas, pero para aplicarlas debe conocerse la teoría. Por lo tanto, estos tres espados se entrelazan entre sí: la práctica presupone necesariamente la teoría y la teoría presupone necesariamente la teoría de la teoría, es decir, la lógica, pero, como dice Epicteto, estas superestructuras, la teoría y la lógica, por necesarias que resulten, no constituyen el fundamento de la filosofía. Lo esencial es la práctica, el ejercicio.¹⁰⁰

Em contraposição a essa equivalência entre os três *topoi* e as três partes da filosofia estoica, conforme dito acima, temos autores como Barnes e Sellars. Apesar de considerarem a discussão relevante para a análise dos textos de Epicteto:

⁹⁷ *Ibid.*, p. 221.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 92.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 126-127.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 214.

The three *topoi* here are not the three traditional parts of philosophy, and Epictetus is not complaining that his contemporaries devote themselves exclusively to *logiké*, to the logical part of philosophy. Rather, they are “the three areas in which anyone who is to be noble and good [*kalòs kai agathós*], must train himself” (3.2.1).¹⁰¹

Mais adiante, no mesmo texto, Barnes confessa achar exagerada a conexão entre o suposto sistema tríplice proposto por Hadot e uma teoria propriamente dita. Para ele, essa divisão nos textos de Epicteto se trataria, na verdade, de uma exposição conveniente – uma distinção familiar para sua audiência – ou, no caso dos textos, para seus leitores.

Indeed, I confess that words such as ‘system’ and ‘theory’ seem to me overblown in this connection; and the three-fold distinction seems little more than a convenient expository device. [...] This distinction may indeed be original to him, although he does not himself claim, or even suggest, such originality. He uses the distinction as though it would be familiar to his audience, or at least obvious to them, but he does not harp on it. Elsewhere he is content to introduce a different triad of *topoi*. And in general, he is ready enough – like other ancient philosophers – to use the word *topos* for an area of thought without having any particular cartography in mind.¹⁰²

Sellars parece concordar com as proposições de Barnes e, a partir dessa perspectiva, propõe uma outra interpretação para os três *topoi* demonstrados por Epicteto – para ele, não teria como afirmar uma exata correlação entre a divisão tripartite da filosofia (entendida aqui como o arcabouço teórico estoico) e as três partes da filosofia que devem ser praticadas (os *topoi*, aqui entendidos como uma dimensão prática do estoicismo):

I shall then consider an alternative interpretation that sees the three *topoi* not as correlated to the three parts of Stoic philosophy but instead as structured programme of training in three ordered stages.¹⁰³

Em sua leitura, Sellars também considera relevante o fato de os três *topoi* (tanto nas *Diatribes* quanto no *Manual*) estarem organizados em uma ordem específica – para o autor, esse é um dos elementos que podem ser utilizados para dizer que a divisão se trata de partes de um programa estruturado.¹⁰⁴ A segunda evidência apresentada por ele indica a noção de progresso (*ho èdē tois prokoptousin epiballôn*, *Diatribes*. 3.2.5) relacionada a cada *topos* – um

¹⁰¹ Barnes, 1997, p. 34.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 34-35.

¹⁰³ Sellars, 2022, p. 2.

¹⁰⁴ Sellars, 2022, p. 6.

deveria ser ensinado após o outro. O próprio Epicteto estaria criticando os filósofos que pulam os primeiros estágios dos exercícios filosóficos, além de afirmar que apenas aqueles que já são bons e belos (*kalon kai agathon*) deveriam engajar-se na prática dos exercícios lógicos. Essa ordenação, portanto, reportaria a uma certa estrutura de ensinamento.¹⁰⁵

It looks, then, as if there is a very definite order to the three *topoi* and they ought not to be swapped around. By contrast we are told that the three traditional parts of philosophy were presented and taught in a variety of orders, with little agreement about which should come first or indeed whether they should all be taught at once.¹⁰⁶

Nesse caso, haveria uma ordem para se *exercitar* a filosofia, ou seja, para praticar os três *topoi*, mas não para *aprender* a teoria filosófica, que poderia ser ensinada independentemente da ordem ou, até mesmo, a partir de sua totalidade.

Epictetus's point, of course, is that his beginning students ought to prioritize mastering good ethical conduct over this sort of higher-order reflection, while at the same time insisting that this kind of reflection is ultimately required if one is to complete one's education.¹⁰⁷

1.6 Definindo *askesis* através do aparato analítico

O conceito de *askesis* e suas possíveis leituras constitui o objeto central deste capítulo, sendo explorado como prática fundamental na filosofia antiga e, em especial, no estoicismo epictetiano. Além disso, foi entendido aqui como o exercício contínuo de transformação de si, que visa o aprimoramento moral do aprendiz e a conquista da autossuficiência interior, do controle dos impulsos e desejos a partir da razão. A partir das discussões metodológicas apresentadas anteriormente, será agora estabelecida a conexão entre esse conceito e o *Manual de Epicteto*, analisando como esse texto se estrutura enquanto ferramenta prática de ensino filosófico.

Como vimos, Pierre Hadot e A. Long sugerem que a divisão dos ensinamentos em três *topoi* (desejos e aversões, impulsos e repulsas, assentimento) refletiria um método pedagógico orientado para o progresso moral e filosófico do estudante. Hadot, em especial, considera esses

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 12.

exercícios espirituais como centrais para a filosofia enquanto modo de vida, defendendo que o *Manual* foi concebido por Arriano com essa estrutura sistemática consciente.

A análise proposta nessa dissertação se apoia, em especial, na perspectiva de John Sellars, que argumenta que os *topoi* constituiriam um programa estruturado de treinamento em três estágios¹⁰⁸. Segundo Sellars, esses exercícios não necessariamente correspondem às três partes clássicas da filosofia estoica (física, ética e lógica), mas funcionariam como práticas sistematizadas voltadas para o ensino e para a internalização da filosofia. Além disso, Sellars considera que essa estrutura seria utilizada visando facilitar a assimilação dos ensinamentos filosóficos, proporcionando um caminho progressivo de desenvolvimento individual para cada aprendiz.

Para aprofundar essa compreensão, foi relevante considerar a contribuição de B. L. Hijmans (1959), anterior às outras, que explora a *askesis* como o núcleo do sistema educacional de Epicteto, destacando que o treinamento constante das faculdades éticas era essencial para o progresso filosófico. Segundo essa visão, Epicteto organizaria sua pedagogia em torno do controle dos desejos (*orexeis*), da regulação dos impulsos (*hormai*) e do desenvolvimento do assentimento crítico (enfatizando a imperturbabilidade e a resistência - *anexapatesian kai aneikaóteta* – ou seja, voltado para uma relação do indivíduo consigo mesmo). Hijmans ainda argumenta que a *askesis* não seria apenas uma prática disciplinar, mas um método sistemático que transforma a *prohairesis*, ou seja, a capacidade de escolha racional, em um instrumento de autossuficiência e liberdade interior. Além disso, enfatiza o papel da repetição e da atenção constante (*prosokhe*) como componentes essenciais para o sucesso da *askesis*, destacando a necessidade de prática contínua para a formação do caráter.

Complementando a discussão, Richard Valantasis, em *A Theory of the Social Function of Asceticism* (1995), amplia o entendimento da *askesis* ao analisá-la como uma prática social e performativa. Para ele, a *askesis* não seria meramente um exercício individual de autodomínio, voltado para o “interior” do indivíduo, mas uma performance capaz de redefinir identidades e desafiar as normas estabelecidas. A prática ascética, nesse sentido, funcionaria como um meio de criar novas relações sociais e culturais, transformando tanto o sujeito quanto o contexto no qual ele está inserido. Essa perspectiva contribui para a leitura do *Manual de Epicteto* não apenas como um guia pessoal de autodesenvolvimento, mas também como um texto

¹⁰⁸ Sellars, 2020.

historicamente localizado e que propõe uma certa configuração do papel do indivíduo (nesse caso, do sábio ideal, ou do filósofo) na sociedade da época.

Portanto, neste trabalho, poderíamos definir *askesis* (ou exercício, a tradução que melhor sintetiza o significado aqui defendido) como um modo de vida a ser praticado com constância, disciplina e atenção, buscando tanto alterar a subjetividade individual de quem o pratica, quanto treinar o aprendiz em uma performance que o insere numa certa lógica social. Como um exercício, a *askesis* poderia, portanto, ser ensinada, aprendida e praticada. Os objetivos desses exercícios, seriam, portanto, levar o aprendiz a performar a figura do sábio ideal, ou seja, interpretar o papel do filósofo – no caso de Epicteto, o do filósofo estoico. A partir dessa performance, ele seria introduzido aos ensinamentos morais apresentados como ideais, ou seja, ao desenvolvimento da virtude

1.7 Exposição da questão problema: a função da *askesis* no “Manual de Epicteto”

Diante dessas interpretações, a hipótese desta pesquisa é que o trecho das *Diatribes* (3.2.1), utilizado para debater a obra de Epicteto, visa responder de que maneira o *Manual de Epicteto* auxilia aprendizes na realização de exercícios espirituais voltados para o progresso na filosofia estoica. O objetivo é investigar se seria possível conceber um sistema, um "método de ensino" epictetiano a partir das habilidades trabalhadas em cada área/topos. Sellars não recusa a questão dos "exercícios espirituais", mas argumenta que estes não correspondem diretamente às três divisões clássicas da filosofia. Assim, será debatida a filosofia prática presente no *Manual de Epicteto* à luz do conceito de "exercícios espirituais", concentrando-se principalmente nos exercícios referentes aos desejos e aversões, aos impulsos e repulsas, e ao assentimento.

Com a contribuição de Hijmans e Valantasis, este estudo busca evidenciar ainda que a *askesis* em Epicteto deve ser compreendida tanto como um processo interno de transformação ética quanto como uma prática social que molda a identidade do filósofo e sua inserção no mundo. A partir dessas abordagens, pretende-se demonstrar que o *Manual de Epicteto* não seria apenas um compêndio de orientações práticas, mas também um texto que articula, de forma complexa, a interseção entre ética individual e contexto social.

Dessa forma, essa dissertação se debruça sobre o *Manual de Epicteto* para analisar a existência de um possível método pedagógico, voltado para o aprendizado daqueles que desejariam progredir na filosofia estoica, observando especialmente a configuração dos exercícios práticos e sua relação com os três *topoi* propostos pelo filósofo na *Diatrype 3.2.1*.

2 DO PÓRTICO AOS TEXTOS, ASKESIS NO “MANUAL DE EPICTETO”

Quando analisamos documentos da Antiguidade, a questão da veracidade do texto sempre será inevitavelmente tocada. Até que ponto podemos afirmar que os escritos que nos chegaram até hoje, sob o nome de grandes filósofos, de fato tenham relação com a filosofia professada por eles? Séculos de história, dezenas de manuscritos, muitas mãos e incontáveis cópias foram necessárias para que esses textos chegassem até nós – e questionar e analisar as possíveis alterações feitas ao longo desse percurso também faz parte de uma leitura crítica. Essa discussão se torna ainda mais complexa quando falamos de filósofos que jamais escreveram e, se escreveram, nada nos restou. Esse é o caso da figura emblemática de Sócrates, mas também de Epicteto, filósofo central para essa pesquisa.

Como podemos afirmar que os ensinamentos atribuídos a Epicteto realmente refletem suas ideias originais, se ele mesmo não deixou registros escritos? A principal fonte de nosso conhecimento sobre sua filosofia é o trabalho de seu discípulo Flávio Arriano, que compilou e organizou os ensinamentos de Epicteto em duas obras: as *Diatribes* e o *Manual*. Essa intermediação gera uma série de questões sobre a fidelidade das transcrições, uma vez que Arriano interpretou e apresentou o pensamento de seu mestre através de sua própria lente filosófica e contextual. Assim, torna-se fundamental investigar não apenas o conteúdo dos textos, mas também a intenção de Arriano, as circunstâncias históricas nas quais ele atuou e as convenções literárias da época.

Além disso, a tradição oral que precedeu a escrita dos textos filosóficos pode ter influenciado a maneira como as ideias foram moldadas e divulgadas. O ensino de Epicteto, por exemplo, era caracterizado por uma abordagem dialógica e prática, na qual o filósofo encorajava seus alunos a aplicar os princípios estoicos em suas vidas cotidianas. Esse método de ensino poderia levar a variações nas interpretações e nos relatos, dependendo do contexto em que as ideias eram apresentadas e recebidas. Portanto, ao examinarmos os textos que nos restaram, precisamos reconhecer que eles são não apenas produtos de um único autor, mas também composições complexas que foram moldadas ao longo do tempo por diferentes mãos e influências.

Dessa forma, a veracidade dos escritos atribuídos a Epicteto é uma questão que não se limita à autenticidade dos textos, mas também envolve a relação dinâmica entre filosofia,

prática e interpretação ao longo da história. A análise crítica desses documentos deve considerar as nuances do contexto cultural e intelectual em que eles foram produzidos, bem como a influência da tradição oral e das necessidades dos ouvintes de sua época. Apenas assim poderemos nos aproximar de uma compreensão mais precisa do que significaria viver segundo os ensinamentos de Epicteto, considerando os desafios que a preservação e a transmissão do conhecimento filosófico enfrentaram ao longo dos séculos.

Tendo esse problema em mente, esse capítulo tem dois principais objetivos – primeiro, analisar materialmente a nossa fonte e, num segundo momento, apresentar o método de análise que iremos utilizar, o de rastreio conceitual, justificando a escolha dos descritores que serão analisados no terceiro capítulo. Queremos compreender, retomando à nossa questão central, se existia algum método na forma de ensinar de Epicteto e, se sim, se ela reverbera na estrutura do texto.

Para tanto, na primeira metade do capítulo tentaremos traçar esse percurso necessário para a composição do texto, partindo das “aulas” ministradas pelo filósofo, passando pelas notas de Arriano, seu transcritor, até chegarmos nos textos preservados até os dias atuais, certamente manuseados por uma quantidade considerável de editores. Pretendemos, ao longo dessa primeira parte, compreender o percurso que levou o estabelecimento do texto ao qual temos acesso. Na segunda metade do capítulo retomaremos a noção de “exercícios espirituais”, já bem definida no Capítulo 1, e sua possível relação com a prática filosófica de Epicteto – após a extensa discussão sobre a *askesis*, desejamos definir formas de analisá-la dentro do texto. Para isso, retomaremos à teoria dos três *topoi* e buscaremos apresentar e descrever o léxico que a compõe, a partir de uma seleção de conceitos que será melhor explicada adiante.

2.1. O *Encheirídion* como um manual

Iniciaremos com uma breve descrição do documento e das características principais da estrutura do texto, além de suas especificidades textuais enquanto um gênero manualístico. Em sequência, pretendemos resumir brevemente os principais conteúdos filosóficos registrados no *Manual* e identificar possíveis funções desse texto no percurso dos aprendizes da filosofia de Epicteto.

A começar pelo título: *Encheirídion*, o nome do *Manual* de Epicteto, traduz-se como ‘punhal’ - uma arma que auxilia nas batalhas dos soldados e que se deve ter sempre à mão. Segundo Dinucci (2012, p. 3):

O termo grego *encheirídion* se diz do que está à mão, sendo equivalente ao termo latino *manualis*, “manual” em nossa língua. Significa também “punhal” ou “adaga”, equivalente ao latino *pugio*, arma portátil usada pelos soldados romanos atada à cintura.

Simplício da Cicília, autor dos séculos V-VI, importante comentador do *Encheirídion*, afirma que o *Manual* teria esse nome (*Ἐγχειρίδιον*) pois deveria sempre estar à mão, pronto para ser utilizado por aqueles que desejassem viver bem, assim como a arma de mão (*ἐγχειρίδιον*) dos soldados, aludindo diretamente o texto à adaga através do léxico utilizado. Devemos nos lembrar, porém, que Simplício dista cinco séculos dos escritos compilados por Arriano e pode estar apenas replicando uma nomenclatura já estabelecida pelo tempo.

It is entitled ‘The Handbook’, because it ought always to be to hand or ready for those who want to live well (just as a soldier’s ‘hand-sword’ should always be to hand for its user).¹⁰⁹

Ἐγχειρίδιον δὲ αὐτὸ ἐπιγέγραπται διὰ τὸ πρόχειρον ἀεὶ αὐτὸ δεῖνκαι ἔτοιμο νεῖναι τοῖς βουλομένοις εῦ ζῆν. Καὶ γὰρ καὶ τὸ στρατιωτικὸν **ἐγχειρίδιον** ξίφος ἔστι, πρόχειρον ἀεὶ τοῖς χρωμένοις ὄφελον εἶναι.¹¹⁰

Assim, podemos nos questionar se Arriano já teria pensado nesse título ao compor o texto do *Manual* ou se ele teria sido definido posteriormente, fazendo parte de uma interpretação e ordenação feita por seus editores posteriores – como é, por exemplo, o caso da divisão capítular.

O texto do *Manual* é composto por capítulos curtos, mas a quantidade pode variar de acordo com a edição e do editor. Sobre esse tema, Dinucci escreve:

Boter (1999, p. 146-7) observa que há três modos básicos de dividir o texto do Encheirídion: o inaugurado pela edição de Haloander (1529), que divide o texto em 62 capítulos; o introduzido por Wolf (1560), que divide o texto em 79 capítulos; e o de Upton (1741), que divide o texto em 52 capítulos. Este último é seguido por Schweighauser, que divide ainda o capítulo 50 em dois,

¹⁰⁹ Simplício. Trad. Brittain; Brennan, 2013

¹¹⁰ I. Hadot, *Simplicius Commentaire sur le Manuel d'Épictète [Philosophia Antiqua 66]*. Leiden-New York-Köln: Brill, 1996]: 192-454. Retrieved from: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?4013:009:2101>>. Acesso em: 28/10/2024.

perfazendo ao todo 53 capítulos (tal é a divisão que prevalece em todas as edições subsequentes). Boter (1999, p. 147) mantém a divisão em números de Schweighauser, embora subdividindo quatro capítulos em dois (capítulos 5, 14, 19, 48).¹¹¹

Nessa pesquisa utilizaremos os 53 capítulos já bem estabelecidos na literatura¹¹² e o tema da reconstrução dos textos a partir dos manuscritos será melhor tratado a seguir. Vale lembrar que utilizaremos o termo capítulos como uma formalidade editorial, uma vez que essa divisão é feita posteriormente, além de eles não possuírem a característica moderna dos capítulos.

2.1.1 As principais fontes e manuscritos do Manual

O *Manual* de Epicteto formulado e redigido por Arriano, não sobreviveu em sua forma autógrafa original, e sim, como na maior parte dos textos de autores da Antiguidade, por meio de diversos manuscritos medievais. No caso do *Encheiridion*, os principais manuscritos chegaram até nós através de transmissões bizantinas, em particular os manuscritos Parisinus suppl. gr. 1164 (séc. XIV), o Ambrosianus gr. 481 (séc. XV) e o manuscrito Vaticano Graecus 894 (séc XV).

A esse conjunto principal de manuscritos, as edições críticas comumente adicionam os comentários de Simplício da Cilícia (séc. VI d.C.), considerados fonte importante sobre a obra epictetiana e utilizados na análise complementar¹¹³.

O texto do *Manual* foi publicado pela primeira vez em latim em 1497, com tradução do humanista italiano Angelo Poliziano. O texto grego, por sua vez, saiu, incompleto, apenas em 1528; uma versão completa em 1529¹¹⁴.

A conservação dos manuscritos evidencia o interesse pela obra de Epicteto ao longo dos séculos, especialmente no contexto das escolas cristãs e obras filosóficas posteriores – muitas das quais também definiam e utilizavam o conceito de *áskesis*/ascese em sua prática doutrinária. Além disso, a transmissão medieval do texto, feita especialmente por monges bizantinos e renascentistas, reflete a influência do estoicismo na formação intelectual na Europa. A

¹¹¹ Dinucci, ed. bilingue (2012), p. 6.

¹¹² Utilizamos a edição bilíngue em português do professor Aldo Dinucci (2012) e a capitulação estabelecida por ele que, por sua vez, utiliza o estabelecimento capitular realizado por Boter (1999).

¹¹³ Simplicius, 2002.

¹¹⁴ Dinucci; Julien, 2014, p. 23-24.

existência desses manuscritos nos permite compreender, de uma certa perspectiva, a trajetória das ideias estoicas e a sua adaptação a diferentes contextos históricos.

Atualmente, a edição crítica standard é a de Gerard Boter – que, por sua vez, é o texto adotado por Dinucci e Julien¹¹⁵.

2.1.2 Arriano

Arriano de Nicomédia (c. 86 - c. 160 d.C.), o responsável pela compilação do *Manual*, foi um soldado, historiador e político romano de origem grega. Ele era discípulo de Epicteto e, reconhecendo a importância dos ensinamentos de seu mestre, dedicou-se à sua transcrição. O *Manual* é, conforme vimos, uma versão compacta das lições das *Diatribai*, também atribuída a Arriano¹¹⁶ - dito de outro modo, como normalmente se aceita, o *Manual* de Epicteto foi uma compilação feita por Arriano tendo as *Diatribes* como base¹¹⁷.

2.1.3 Epicteto, Arriano e o que chegou até nós

Antes de verificarmos a relação entre as *Diatribes* e o *Manual*, entretanto, precisamos analisar a composição das primeiras. Arriano, no começo de sua edição voltada para a publicação do texto que traria os discursos proferidos por Epicteto, afirma, em uma carta à Lúcio Gélio, que não fizera essas anotações com intuito de publicá-las. Porém, sem que ele tivesse conhecimento, esses textos teriam começado a circular tendo em vista serem eles de tal qualidade¹¹⁸ e, só então, Arriano teria editado e publicado um texto para ser replicado. Nessa mesma introdução às *Diatribes*, Arriano evoca as palavras e os discursos de Epicteto - de onde ele teria adquirido o conhecimento transscrito; uma evocação, ainda, da tradição oral e da predileção do filósofo estoico em não apenas produzir conhecimento, mas em transmití-lo

¹¹⁵ Epictetus, 1999; Dinucci; Julien, 2014, p. 30-31.

¹¹⁶ Stadter, 1980, cap. 1-2.

¹¹⁷ Hershbell, 1989, p. 2152. Oldfather, 1928, Vol. II, p. 479.

¹¹⁸ “(1) Nem compus os discursos de Epicteto (como se alguém pudesse escrever tais coisas!), nem eu mesmo, que digo não os ter escrito, os trouxe a público. (2) Quantas coisas ouvi Epicteto dizer, essas mesmas tentei, escrevendo como me era possível, guardar com cuidado para mais tarde para mim mesmo – as lembranças de seu pensamento e de sua franqueza ao falar. (3) São, pois, apropriadamente tais como se alguém, incitado, espontaneamente falasse com outrem, mas não são tais como se alguém os tivesse composto para outros os lerem posterior mente (4). Sendo eles de tal qualidade, não sei como (não tendo eu consentido, nem tendo eu conhecimento) esses escritos se tornaram conhecidos pelos seres humanos [...].” *Diatribes*, Introdução. Trad. Dinucci, 2020. Grifo nosso.

através de uma prática discursiva voltada para induzir a uma certa reflexão, para “mover o pensamento dos ouvintes para o que há de melhor”. Arriano escreve: “(6) Então se estes discursos puderem realizar isso, terão, penso eu, exatamente aquilo que os discursos dos filósofos devem ter.”¹¹⁹

Vemos, portanto que as *Diatribes* são formadas a partir de anotações feitas por Arriano após as “aulas” (os encontros públicos) de Epicteto; são notas feitas, essencialmente, para ele mesmo. Além disso, o gênero possui algumas especificidades que os Discursos, em geral, possuem: ele é redigido, majoritariamente, a partir de diálogos. Por mais que, muitas vezes, o único a ‘dialogar’ seja Epicteto, isso está implícito - ele fala para alguém e, em algumas situações, é respondido e indagado. Noutras vezes, ainda que as perguntas que surgem entre os discursos do filósofo sejam aparentemente retóricas, ele busca respondê-las para dar sequência ao diálogo - à “aula”. Essa é uma das características essenciais que difere o texto das *Diatribes* do texto do *Manual*: o segundo, ao ser desenvolvido por Arriano, busca conversar diretamente com o leitor. O diálogo não é interno ao texto, mas, sim, entre receptor e interlocutor - isso fica visível pelas marcas do uso do imperativo ao longo dos capítulos (o constante uso de *memneso*, “lembre-se”, é um exemplo dessa formulação que fala com o leitor).

O gênero textual das *Diatribes* remonta a uma forma de discurso filosófico popularizada por filósofos cínicos e estoicos, que utilizavam a diatribe como um método de ensino prático e moral. É um discurso que combina reflexão filosófica com uma linguagem acessível, frequentemente oral e dialogada, com o intuito de persuadir o ouvinte ou o leitor a adotar uma vida virtuosa. As *Diatribes* de Epicteto contêm discussões mais elaboradas, muitas vezes utilizando um tom retórico, dialógico e até provocativo, envolvendo o leitor em reflexões profundas sobre a ética e o comportamento humano. A diatribe, portanto, é uma forma literária híbrida que mescla argumentação filosófica, elementos de sátira e um apelo moral. Ela serve não apenas para instruir, mas também para corrigir o comportamento, criticando os vícios da sociedade e incentivando a prática da virtude.

Embora Arriano afirme ter se esforçado para relembrar e, posteriormente, fazer anotações das falas de Epicteto, essa própria fala pode nos levar a questionar a perfeita correlação entre os discursos proferidos por Epicteto e os discursos escritos por Arriano. Wirth, por exemplo, endossa a tese de que essa era apenas uma narrativa criada para conferir

¹¹⁹ Trad. Dinucci, 2020.

veracidade e importância à obra. Ao analisar o trabalho de Wirth, Hershbell¹²⁰ afirma que as Diatribes dificilmente poderão ser consideradas as palavras de Epicteto de maneira estenográfica, como afirma Oldfather (vol. I, p. XIII). Para o último, Arriano teria realizado apenas algumas ligeiras modificações nas palavras de Epicteto, mantendo, em geral, a substância intacta.¹²¹

Podemos pensar, ainda sobre essa evocação do filósofo na introdução das Diatribes, que Arriano deseja não apenas demonstrar a autoridade do discurso supostamente transscrito, mas também a função das afirmações apontadas por Epicteto em sua posição de mestre. Em *Hermenêutica do Sujeito*¹²², uma das últimas palestras ministradas por Michel Foucault, entre 1981 e 1982, o filósofo francês discorre sobre o conceito de *parrhesia* [grego] - etimologicamente, algo como “o ato de falar tudo”, que Foucault define, complementariamente, como uma fala franca e honesta. A *parrhesia*, segundo ele, seria a forma discursiva própria do filósofo, em oposição à retórica: composta por um léxico voltado especialmente à transmissão dos discursos filosóficos, essa “fala franca” seria uma técnica utilizada para alterar a subjetividade tanto de quem os pronuncia quanto de quem os escuta. Como vimos, Arriano afirma ter realizado anotações (*hypomnemata*), com o intuito de utilizá-las para si mesmo, como forma de rememorar o pensamento (*dianoia*) e a franqueza ao falar (*parrhesia*) de Epicteto. Ele, segundo seus escritos, teria se esforçado ao máximo para construir um material que poderia ser utilizado para auxiliar na transformação de si mesmo. Assim, para nós, talvez seja menos relevante a exata transliteração dos discursos de Epicteto, nos interessando muito mais a forma que Arriano utiliza para registrar e transmitir esses discursos.

Dessa forma, Arriano evoca não apenas a oralidade e a veracidade das palavras que escreve, mas também a forma – pensada e estruturada – como esses discursos atuam na formação do sujeito. O registro das palavras de Epicteto, ainda que não literal, busca preservar a eficácia filosófica da *parrhesia*, mantendo viva a função pedagógica do ensinamento estoico. Assim, o texto de Arriano não se limita a uma mera transcrição, mas se configura como um instrumento de transformação, refletindo a própria dinâmica entre mestre e discípulo, onde a filosofia é vivida e experimentada como um exercício constante de autoconhecimento e prática ética.

¹²⁰ Hershbell, 1989.

¹²¹ Oldfather, 1928, Vol. II., p. 479.

¹²² *The hermeneutics of the subject: lectures at the College de France, 1981-1982* (edição 2005), pp. 366-368.

Textualmente falando, o *Manual de Epicteto*, redigido por Flávio Arriano, se enquadra em uma tipologia específica de escritos, os manuais. Quando relativos à filosofia, os manuais buscavam orientar à prática dos princípios teóricos:

O *Manual* se inscreve, portanto, em uma tradição de textos que constituem os resumos doutrinais e as obras de exortação parenética, e que de forma resumida recordam ao filósofo os princípios fundamentais que devem inspirar sua conduta.¹²³

Diferindo dos diálogos apresentados nas *Diatribes*, utilizados para ‘destrinchar’ a lógica através da dialética e da retórica, no *Manual* o diálogo é diretamente com o leitor - ele orienta a ação em máximas curtas. Nos manuais, não se tinha o objetivo de aprofundar os princípios teóricos, nem o de demonstrá-los - eles funcionavam como lembretes para quem precisasse reforçar e memorizar os ensinamentos, com o intuito de colocá-los em prática. Esse gênero textual seria caracterizado pela concisão e simplicidade, focando em diretrizes morais e práticas que podem ser facilmente aplicadas no dia a dia. Além disso, o *Manual* se insere dentro da tradição filosófica helenística romana, buscando disseminar ensinamentos de forma mais acessível ao público interessado.

A estrutura em que o texto do *Encheiridion* foi elaborado nos fornece alguns elementos para análise, como por exemplo, o uso de verbos no imperativo: “lembre-se” (*μέμνησο*), “não busques” (*μὴ ζήτει*), “se queres progredir” (*Εἰ προκόψαι θέλεις*), etc.

O caso de *memneso*/*μέμνησο* é bastante interessante: erivado de *μιμήσκομαι* (lembrete), o verbo *mimnesko*, na 2ª pessoa do singular do modo imperativo, aparece 16 vezes ao longo do Manual. Também nas *Diatribes* esse descritor, nessa forma gramatical, está presente em 17 ocorrências. Se considerarmos o montante de texto e a quantidade de capítulos, podemos pensar que a “média” de ocorrências é mais alta no texto do *Manual*¹²⁴.

A constante utilização de *μέμνησο* (“lembre-se”) ao longo do *Manual* funciona como um ponto de ancoragem para os exercícios espirituais propostos por Epicteto, reforçando a estrutura do texto como uma série de lembretes práticos. Esses lembretes não apenas ensinam, mas buscam incutir na prática diária as virtudes estoicas, criando uma “memória ativa” que convida o leitor a refletir continuamente sobre os conceitos centrais da filosofia, como desejo,

¹²³ Hadot, 2015, p. 222: “El Manual se inscribe, por lo tanto, en una tradición de textos que constituyen a la vez resúmenes doctrinales y obras de exhortación parenética, y que de forma resumida recuerdan al filósofo los principios fundamentales que deben inspirar su conducta.”

¹²⁴ Quando pesquisamos os outros descritores na base de dados, a quantidade de ocorrências nas *Diatribes* quase sempre é mais alta do que no *Manual* – isso se dá muito em conta da diferença do tamanho do corpo dos textos.

ação e juízo. Dessa forma, o verbo μέμνησο transforma-se em uma ferramenta pedagógica vital, moldando o comportamento do leitor e integrando os ensinamentos estoicos ao cotidiano.

Esse uso repetitivo do verbo também revela a metodologia de Epicteto: o ensino como um processo contínuo e disciplinado, que exige não apenas estudo, mas a prática constante de reflexão e autoavaliação. Assim, a ênfase no verbo μέμνησο não é apenas uma questão de estilo, mas uma estratégia educativa alinhada ao conceito de *askesis* (exercício espiritual), buscando a transformação interna do indivíduo. O uso desse verbo, em quantidade significativa no *Manual* e nas *Diatribes*, é essencial para entender como Epicteto procura moldar seus discípulos por meio da prática diária e da autoconsciência.

Como já vimos, *encheiridion* pode significar "livro de bolso", assim como fazer uma alusão a um tipo de punhal para se ter sempre à mão. Diferentemente das *Diatribes*, que contém discursos e diálogos mais extensos, o *Manual* teria a função de ser uma espécie de ferramenta de uso diário, ou seja, um guia rápido para consulta e reflexão. A escrita do *Manual* refletiria, portanto, uma preocupação de fornecer conselhos breves e diretos aos leitores, uma vez que o foco seria na aplicação cotidiana das virtudes estoicas. Oferece, ainda, um conjunto de máximas e preceitos que poderiam ser facilmente memorizados e aplicados, reforçando a ideia de que a filosofia seria um exercício contínuo e prático, mas teoricamente embasado.

Dessa forma, a principal diferença na composição das *Diatribes* e do *Manual* de Epicteto residiria no gênero textual de cada obra. As *Diatribes* possuem diálogos filosóficos detalhados, com um estilo retórico mais elaborado, enquanto o *Manual* adota um formato de guia prático, caracterizado pela concisão e elementos em primeira pessoa, dialogando diretamente com o leitor. Em termos de extensão, as *Diatribes* são mais longas e desenvolvem argumentos filosóficos estoicos de forma mais complexa; já o *Manual* é uma obra composta por capítulos curtos e diretos, possuindo instruções práticas para o cotidiano. Assim, enquanto as *Diatribes* exploram os temas filosóficos de forma mais abrangente e argumentativa, o *Manual* teria uma função pragmática, voltada para a aplicação dos ensinamentos estoicos.

Em termos de corpo textual, as *Diatribes* de Epicteto, tal como registradas por Arriano, são compostas por quatro livros que chegaram até nós, cada um composto por uma série de discursos, totalizando 95 discursos conhecidos. A extensão de cada discurso varia significativamente, com muitos deles ultrapassando 10 páginas, permitindo um desenvolvimento profundo e detalhado dos temas filosóficos estoicos. Em contraste, o *Manual* é consideravelmente mais conciso, composto por 53 capítulos curtos, sendo que a maioria

desses capítulos ocupa apenas um parágrafo ou algumas linhas. Outra informação relevante é que a média de tamanho dos capítulos do *Manual* é de aproximadamente 150 a 300 palavras, enquanto os discursos das *Diatribes* podem variar entre 1.000 a 5.000 palavras. Essa diferença reflete a função distinta de cada obra: enquanto as *Diatribes* se destinam a explorar e debater ideias filosóficas em profundidade, o *Manual* se propõe a ser uma coleção de preceitos práticos, fáceis de memorizar e aplicar no cotidiano estoico.

Por isso, poderíamos dizer que enquanto as *Diatribes* atendem a um público mais interessado em reflexões filosóficas profundas, o *Manual* é destinado àqueles que buscam uma orientação rápida e prática para viver de acordo com os princípios estoicos. O público-alvo do *Manual*, portanto, não seria o público geral, mas sim aqueles que já estivessem familiarizados com os fundamentos do estoicismo e desejassem aprimorar-se por meio da transformação pessoal. Este documento teria sido produzido como uma "síntese voltada para a prática", derivada das *Diatribes* e a condensação do conteúdo visaria facilitar a internalização dos princípios filosóficos, promovendo a aplicação constante dos preceitos estoicos no cotidiano dos praticantes.

Simplício, em seu *Comentário ao Encheirídion de Epicteto*, diz-nos que Arriano, que escreveu o *Encheirídion*, "sintetizou as coisas mais importantes e necessárias em filosofia a partir das palavras de Epicteto para que estivessem à vista e à mão" (192 20 s.). Assim, o *Encheirídion* serve não como uma introdução aos que ignoram a filosofia estoica, mas antes àqueles já familiarizados com os princípios do Estoicismo, para que tenham uma síntese que possam sempre levar consigo e utilizar. Tal uso se relaciona à tradição estoica da meditação diária, para o que o *Encheirídion* serviria de guia e inspiração.¹²⁵

In his letter to Messalenus (to whom Arrian dedicated this collection, because he was a very close friend of his, and had the greatest admiration for Epictetus), he described it as a selection from Epictetus' speeches containing those which are 'most timely and most essential to philosophy, and which most stir the soul'. Practically all the material can be found in the same words at various points in Arrian's 'Discourses of Epictetus'.¹²⁶

Cada um dos 53 capítulos do *Encheiridion* aborda diferentes aspectos da filosofia estoica, mas sempre enfatizando a conduta prática e o comportamento ético. A obra não se preocupa tanto com a metafísica ou a física estoica, mas foca nas ações cotidianas e no controle do desejo, da ação e do juízo (ou julgamento), que se referem aos três tópicos principais do

¹²⁵ Dinucci; Julien, 2014, p. 20.

¹²⁶ Simplicio, trad. Brittain; Brennan, 2013, p. 37.

estoicismo (os *topoi* já apresentados no capítulo anterior dessa dissertação): o que desejamos, o que fazemos e como julgamos o mundo ao nosso redor. Esses textos oferecem conselhos sobre como agir de acordo com a natureza, como aceitar o destino com tranquilidade e a controlar as paixões e os impulsos desordenados através do uso da razão.

Por exemplo, o primeiro capítulo do *Manual* (que será melhor analisado adiante) destaca uma das principais lições do estoicismo: a distinção entre o que está sob nosso controle e o que não está. Essa distinção é crucial para o desenvolvimento de uma atitude de tranquilidade e autonomia, uma vez que, segundo Epicteto, devemos focar apenas naquilo que podemos controlar, como nossas opiniões, desejos e ações, deixando de lado o que é externo, como riqueza, saúde e reputação.

Outros temas importantes incluem a ideia de não se deixar afetar pelas coisas externas, o papel da virtude como o único bem verdadeiro, e a necessidade de praticar a ascese (exercícios espirituais) para alcançar a excelência moral.

Dessa maneira, o texto do *Manual* teria sido produzido por Arriano como uma ferramenta para se ter sempre à mão, conforme já explicitado. Estão mais próximos de “tópicos”, máximas reduzidas em sua menor forma, para fácil memorização e utilização.

2.1.4 “Manual de Epicteto”- um guia para se ter à mão

Qual a função, portanto, desses textos, dentro de uma filosofia pautada na oralidade e na atividade prática? Hadot afirma que a produção literária do filósofo, além de ser um eco do ensino oral, muitas vezes refere-se à atividade de ensino e reflete os métodos utilizados pelas escolas e pelos filósofos. “O filósofo, ao escrever, prolonga a atividade de diretor espiritual que ele exerce em sua escola”¹²⁷. Além disso, as produções filosóficas são voltadas, em sua maioria, para um público específico que deseja aprender e seguir a doutrina de uma determinada escola e muitas vezes são adaptados de acordo com o nível espiritual dos leitores, assim como a retórica podia ser alterada na prática discursiva.

No primeiro capítulo, discutimos a abordagem teórica dos exercícios espirituais em Epicteto, destacando a importância da filosofia como uma prática de transformação pessoal e de inserção na comunidade. Neste contexto, a *askesis* ocupa um papel central: trata-se de um exercício contínuo que visa transformar a *prohairesis*, a capacidade de escolha racional, em um

¹²⁷ Hadot, 2014, p. 284-9.

instrumento de autossuficiência e liberdade interior. Como discutido por Hijmans, a *askesis* em Epicteto envolveria o controle dos desejos (*orexeis*), a regulação dos impulsos (*hormai*) e o desenvolvimento do assentimento crítico, sendo esses elementos fundamentais para o progresso filosófico.

Pierre Hadot amplia essa compreensão ao definir a filosofia antiga como uma "forma de vida". Para Hadot, a *askesis* seria inseparável da prática filosófica, sendo um meio de alinhar o pensamento e a ação com os princípios racionais da natureza. A filosofia, nesse sentido, não seria apenas uma disciplina teórica, mas um compromisso existencial que transforma a maneira como o indivíduo se relaciona consigo mesmo e com o mundo. O *Manual* de Epicteto, dessa forma, seria um reflexo claro dessa filosofia enquanto modo de vida, oferecendo orientações práticas que visam a constante autotransformação do sujeito.

Complementando essa visão, Valantasis propõe que a *askesis* não seria apenas uma prática interna de autodomínio, mas também uma performance social que redefine identidades e desafia normas culturais estabelecidas. Nesse sentido, o *Manual* de Epicteto pode ser visto não só como uma ferramenta de desenvolvimento pessoal, mas também como um meio de moldar a identidade do praticante dentro de seu contexto social e cultural.

Além disso, Sellars sugere que os três *topoi* apresentados por Epicteto constituem um programa estruturado de treinamento em três estágios. Esses estágios não correspondem diretamente às divisões tradicionais da filosofia estoica (física, ética e lógica), mas seriam práticas progressivas que visam a internalização dos princípios filosóficos. A organização dos *topoi* no Manual reflete essa estrutura pedagógica, onde cada estágio deve ser dominado antes de passar ao próximo, promovendo um desenvolvimento gradual e sistemático do caráter.

Nesse contexto, o Manual de Epicteto funcionaria como um guia prático de performance ética, estruturado para facilitar a compreensão e a aplicação dos ensinamentos estoicos no cotidiano. Sua organização léxico-conceitual seria, de certa forma, rastreável e propositalmente didática, permitindo que cada máxima seja apresentada de forma concisa e direta, facilitando a reflexão do leitor sobre o significado dos preceitos, bem como sua incorporação progressiva na rotina diária. A repetição constante desses preceitos, como defendido por Hijmans, seria essencial para que a filosofia se torne um hábito profundamente enraizado, moldando o caráter do praticante.

Trata-se de um guia prático de performance ética com uma estrutura léxico-conceitual rastreável. Ainda, tal estrutura seria organizada de maneira a facilitar a compreensão e a

aplicação dos ensinamentos estoicos no dia a dia. Cada máxima é apresentada de forma concisa, permitindo que o leitor reflita sobre seu significado e incorpore os princípios éticos em sua rotina. Desta forma, o *Manual* poderia ser entendido como fruto de um método de ensino oral, onde a repetição e a prática constante dos preceitos são fundamentais para o desenvolvimento moral.

Portanto, o *Manual* de Epicteto não seria apenas um conjunto de instruções, mas um instrumento pedagógico e ético que visa a transformação pessoal e a busca pela virtude. Sua estrutura léxico-conceitual é concebida para que os ensinamentos possam ser rastreados e aplicados de maneira eficaz e cotidiana, tornando-se uma ferramenta indispensável para aqueles que desejam viver de acordo com os princípios estoicos. Além disso, o *Manual* funcionaria como um guia de performance ética, auxiliando na incorporação prática desses princípios e na atuação da figura do sábio ideal no contexto social e cultural em que os indivíduos estavam inseridos.

Já na primeira seção deste capítulo, abordamos o *Manual* enquanto um objeto histórico, analisando sua origem, estrutura e função no contexto do ensino estoico. Discutimos como o *Manual* foi concebido por Arriano a partir das *Diatribes* de Epicteto, transformando os discursos orais em um guia prático de uso cotidiano, além de explorarmos a natureza concisa dos seus capítulos, que se distinguem pela simplicidade e clareza, facilitando a memorização e a aplicação dos princípios estoicos. Como vimos, obra não se destinava ao público geral, mas sim àqueles que já possuíam familiaridade com o estoicismo e buscavam aprofundar sua prática filosófica.

A seguir, pretendemos explicitar a estrutura léxico-conceitual do *Manual*, destacando como seus preceitos estão organizados para promover o progresso ético e espiritual do leitor, seguindo a estrutura dos três *topoi* e as práticas de *askesis* discutidas anteriormente.

2.2 Os descritores: definição e justificativa teórica

Conforme apontado no final do capítulo 1, parte do método de análise utilizado nessa pesquisa consiste em analisar uma rede de conceitos considerados importantes para a questão aqui trabalhada. Esses conceitos foram, em suma, retirados do capítulo 3.2.1 das *Diatribes*, também já apresentado no capítulo anterior, pois é a partir desse texto que Pierre Hadot tece sua hipótese e realiza uma divisão temática dos capítulos do *Manual*. O francês divide, dessa

maneira, o Manual em quatro grandes grupos: os relativos ao desejo, os relativos à ação, os relativos ao juízo e, por fim, o que ele chama de “conselhos ao aspirante a filósofo”.

- 1-6.** Discernimiento de lo que depende de nosotros y de lo que no depende de nosotros y su aplicación a las disciplinas del juicio, del deseo y de la acción.
- 2.** Aplicar el discernimiento a la disciplina del deseo y de la acción.
- 3-4.** Papel de la disciplina del juicio en la disciplina del deseo y de la acción.
- 5-6.** Sólo somos responsables de lo que depende de nosotros: el juicio y el uso de las representaciones.
- 7-11.** La disciplina del deseo: relación con los objetos y los acontecimientos.
- 12-13.** Consejos al aspirante a filósofo.
- 14-21.** Preceptos relativos a la disciplina del deseo; la relación con los objetos y los acontecimientos.
- 22-25.** Consejos al aspirante a filósofo.
- 26-29.** La disciplina del deseo (continuación).
- 30-45.** Preceptos relativos a la disciplina de la acción.
- 46-53.** Consejos al aspirante a filósofo.¹²⁸

A partir das sugestões realizadas pelo próprio Hadot, podemos perceber que a ‘separação’ dos capítulos em temáticas é mais complexa do que parece – muitos capítulos tratam de mais de um exercício, concomitantemente, enquanto outros são definidos diretamente como “conselhos”. Hadot organiza o *Manual* em quatro grandes grupos: os relativos ao desejo, os relativos à ação, os relativos ao juízo e, por fim, os “conselhos ao aspirante a filósofo”. Essa divisão se apoia na estrutura dos três *topoi* (desejo, ação e juízo), que Hadot identifica como fundamentais para a prática filosófica estoica. No entanto, apesar da justificativa teórica que ele oferece, a categorização proposta parece não se encaixar de maneira rígida.

A dificuldade em aplicar essa divisão de forma precisa reside no fato de que muitos capítulos do *Manual* transcendem uma única disciplina, misturando elementos dos três *topoi* em uma única seção. Isso reflete a própria natureza da filosofia de Epicteto, que não se limita a compartmentalizar os ensinamentos, mas os apresenta de maneira integrada, considerando a complexidade da vida prática. Além disso, o fato de alguns capítulos serem definidos como “conselhos” destaca uma abordagem mais flexível e adaptativa, voltada para a orientação prática imediata, o que pode não se encaixar perfeitamente em uma categorização rígida.

Essa ambiguidade sugere que a estrutura do *Manual* pode ter uma lógica pedagógica mais fluida do que a sugerida por Hadot. A tentativa de classificar rigidamente cada capítulo em uma única categoria pode não capturar a riqueza e a complexidade da abordagem

¹²⁸ Divisão apresentada por Hadot em seu comentário sobre o Manual ([Hadot data, página](#)).

epictetiana, que visa a formação integral do indivíduo por meio da inter-relação constante entre desejo, ação e juízo. Por isso, nesta dissertação, adotaremos uma abordagem descritiva, mapeando os conceitos selecionados em todas as suas ocorrências no *Manual* para, posteriormente, analisar se há ou não uma lógica subjacente que sustente a pedagogia de Epicteto.

Na análise do *Manual* de Epicteto, o termo "descritores" será utilizado para se referir aos elementos textuais que caracterizam e delimitam os três *topoi* essenciais do estoicismo: desejo (*orexis* e *ekklisis*), ação (*hormê* e *aphormê*) e juízo (*synkatatheseis*). Esses descritores funcionam como marcadores conceituais, destacando ocorrências específicas no texto que tratam desses três eixos fundamentais da filosofia prática epictetiana. Por exemplo, o desejo é frequentemente identificado pelos termos *orexis* (desejo) e *ekklisis* (repulsa), enquanto a ação é delimitada por *hormê* (impulso) e *aphormê* (aversão). O juízo, por sua vez, é marcado por *synkatatheseis* (assentimento). Adicionalmente, outros descritores como *hypolepsis* (compreensão), *logos* (razão) e *dogma* (opinião) serão utilizados para complementar a leitura, oferecendo uma perspectiva mais abrangente sobre as nuances conceituais que permeiam os ensinamentos de Epicteto. Esses termos auxiliam na identificação de variações discursivas e ampliam a análise dos processos de formação do juízo no contexto estoico.

O objetivo de identificar esses descritores é fornecer uma base metodológica clara que permita uma categorização precisa dos trechos que exemplificam os *topoi* e seus desdobramentos na ética e na prática filosófica proposta por Epicteto. O uso de "descritores" nesta dissertação justifica-se por seu papel na identificação de padrões recorrentes no texto, permitindo uma análise sistemática do *Manual* e uma compreensão mais estruturada da maneira como Epicteto articula o desejo, a ação e o juízo em suas lições. Essa abordagem metodológica encontra apoio na hermenêutica textual de Pierre Hadot (1995), que enfatiza a importância dos exercícios espirituais como meio de transformação da alma e da prática filosófica cotidiana.

Além disso, a escolha por descritores facilita a comparação das interpretações modernas do texto com os agrupamentos teóricos propostos por estudiosos como John Sellars (2003) e Jonathan Barnes (1997). Esses autores defendem que os *topoi* podem ser organizados de maneira a evidenciar o progresso ético e cognitivo do estudante de filosofia. Através da sistematização dos descritores, será possível construir uma tabela que evidencia as ocorrências mais importantes de cada *topos* no *Manual* de Epicteto, o que permitirá uma comparação entre as propostas tradicionais e contemporâneas da prática estoica.

Assim, os descritores operam como um recurso fundamental na organização da análise textual e na avaliação da filosofia de Epicteto no contexto do estoicismo romano.

2.2.1 *Diatribe* 3.2.1 – a estrutura base do sistema tríade

Vamos transcrever novamente a *Diatribe* 3.2, utilizada pelos autores na construção da teoria dos três *topoi*, destacando os descritores presentes. Ela, no entanto, não será apresentada na sua íntegra, mas apenas nos excertos relevantes (3.2.1 a 3.2.5).

3.2. Os tópicos (*topoi*) nos quais aqueles que esperam **progredir** precisam se **exercitar** e como negligenciam os mais importantes.

Há três **coisas** nas quais um ser humano que seja sábio e bom (kalon kai agathon) precisa se exercitar. A primeira diz respeito **aos desejos e às aversões**, que não deve de conseguir o que deseja e que não esbarre naquilo que não deseja. A segunda diz respeito aos **impulsos e repulsas** e, em geral, ao fazer o que é preciso para agir ordenadamente e de acordo com a razão e não descuidadamente. A terceira diz respeito a se ver livre de engano e ter cautela ou discrição quanto ao que é persuasivo e, em geral, diz respeito aos **assentimentos**. Desses tópicos, o principal e o mais urgente é o que se relaciona com as paixões (*pathē*), pois uma paixão não é produzida de outra maneira senão por falhar em obter aquilo que se deseja ou por se deparar com aquilo que se deseja evitar. É isso que causa perturbações, distúrbios, má sorte, infortúnios, tristezas, lamentações e inveja; é isso que torna os humanos invejosos e ciumentos; e, por causa disso, somos incapazes de ouvir os preceitos da razão. O segundo tópico diz respeito às ações adequadas, pois não me cabe me libertar das paixões para me tornar uma estátua, mas sim manter as relações naturais e adquiridas, como humano piedoso, como filho, como pai, como cidadão. O terceiro tópico é o que diz respeito imediatamente àqueles que **progrediram**, o que diz respeito à segurança dos outros dois, para que nem em sonhos, nem na embriaguez, nem na melancolia alguma representação não examinada possa nos surpreender. [...]¹²⁹

3.2. β'. Περὶ τίνα ἀσκεῖσθαι δεῖ τὸν προκόψοντα καὶ ὅτι τῶν κυριωτάτων ἀμελοῦμεν.

(1) Τρεῖς εἰσὶ τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν· ὁ περὶ τὰς ὄρεξεis καὶ τὰς ἐκκλίσεis, ἵνα μήτ' ὄρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ μήτ' ἔκκλι(2) νων περιπίπτη· ὁ περὶ τὰς ὄρμὰς καὶ ἀφορμὰς καὶ ἀπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεis. (3) τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπείγων ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη· πάθος γάρ ἄλλως οὐ γίνεται εἰ μὴ ὄρέξεως ἀποτυγχανούσης ἢ

¹²⁹ Dinucci; Rudolph, 2021.

έκκλίσεως περιπιπτούσης, οὗτός ἐστιν ὁ ταραχάς, θορύβους, ἀτυχίας, ὁ δυστυχίας ἐπιφέρων, ὁ πένθη, οἰμωγάς, φθόνους, ὁ φθονερούς, ὁ ζηλοτύπους ποιῶν, δι' ὃν οὐδὲ ἀκοῦσαι λόγου δυνάμεθα. (4) δεύτερός ἐστιν ὁ περὶ τὸ καθῆκον οὐ δεῖ γάρ με εἶναι ἀπαθή ως ἀνδριάντα, ἀλλὰ τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους ως εὐσεβή, ως υἱόν, ως ἀδελφόν, ως πατέρα, ως πολίτην. (5) τρίτος ἐστιν ὁ ἡδη τοῖς **προκόπτουσιν** ἐπιβάλλων, ὁ περὶ τὴν αὐτῶν τούτων ἀκράλειαν, ἵνα μηδὲν ἐν ὑπνοῖς λάθη τις ἀνεξέταστος παρελθούσα φαντασία μηδὲν ἐν οινώσει μηδὲ μελαγχολῶντος. [...]¹³⁰

Na análise do *Manual* de Epicteto, a escolha dos descritores *topoi*, progresso/progredir e exercício, justifica-se pela centralidade desses conceitos na estrutura do pensamento estoico e na proposta pedagógica do texto. Esses descritores permitem mapear o suposto método tríade de ensino de Epicteto, que organiza a formação do filósofo a partir de três domínios fundamentais de desenvolvimento ético e intelectual. Os *topoi* representam essas esferas principais nas quais o indivíduo deve concentrar seus esforços para alcançar a excelência moral e a sabedoria. Epicteto delimita sua filosofia prática em três *topoi*: o primeiro refere-se aos desejos e aversões (*όρέξεις καὶ ἔκκλίσεις*), orientando o indivíduo a buscar o que está em seu controle e a evitar aquilo que não está; o segundo trata dos impulsos e ações adequadas (*όρμας καὶ ἀφορμας*), que envolvem a capacidade de agir de maneira racional e ordenada no mundo; o terceiro aborda os assentimentos (*συγκαταθέσεις*), ou seja, o julgamento correto das representações que afetam nossa percepção da realidade. A recorrência e o desenvolvimento desses *topoi* no *Manual* evidenciam sua função como categorias-chave para a compreensão e aplicação dos ensinamentos estoicos.

O conceito de progresso (*prokoptein*) também é fundamental para rastrear no *Manual*, pois define o objetivo último do praticante da filosofia estoica: o constante aperfeiçoamento em direção à virtude. O progresso não é entendido como um estado final, mas como um processo contínuo de autotransformação, no qual o indivíduo aprimora sua capacidade de viver de acordo com a razão e em harmonia com a natureza. Epicteto frequentemente retorna a esse tema, indicando que o verdadeiro filósofo é aquele que, reconhecendo suas limitações, empenha-se no desenvolvimento constante de suas habilidades éticas e intelectuais.

Por fim, o termo exercício (*askesis*) destaca-se como o meio pelo qual o progresso é alcançado. No contexto estoico, o *askesis* não se restringe a práticas físicas, mas abrange um conjunto de exercícios mentais e espirituais voltados para o autodomínio e a disciplina da

¹³⁰ O texto, no TLG-online, é o Schenkl (*Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*. Leipzig: Teubner, 1916, reimpr. 1965).

mente. O *Manual* de Epicteto é, em si, um compêndio desses exercícios, oferecendo instruções práticas que visam transformar não apenas o comportamento exterior, mas também a disposição interior do indivíduo. A ênfase em práticas como a vigilância sobre os próprios pensamentos, o exame de consciência e a meditação sobre os princípios estoicos reflete a importância do *askesis* como ferramenta essencial para a vida filosófica.

Dessa forma, a escolha desses descritores não apenas facilita a análise textual do *Manual*, mas também evidencia a coerência entre a teoria estoica e sua aplicação prática, permitindo rastrear como Epicteto articula a filosofia como uma forma de vida orientada pelo exercício constante, pelo progresso moral e pela estruturação dos *topoi* como pilares do seu método pedagógico.

2.2.2 *Manual*, I – Uma Introdução aos três exercícios

No primeiro capítulo do *Manual* de Epicteto, a análise da passagem inicial oferece uma introdução significativa aos três principais exercícios do filósofo, que se relacionam diretamente com os *topoi* mencionados na *Diatrībe* 3.2.1. Esses exercícios, em sua essência, estão interligados ao processo de discernimento e autocontrole, e visam orientar o indivíduo na construção de uma vida virtuosa, livre das perturbações causadas por fatores externos e incontroláveis. A relevância dos descritores juízo (*ύπόληψις*), impulso (*όρμη*), desejo (*όρεξις*) e repulsa (*έκκλισις*) nesta parte do texto é clara, pois eles delineiam as áreas nas quais o ser humano precisa exercer vigilância e autocontrole, alinhando-se à proposta de Epicteto de distinguir entre o que é da nossa competência e o que não depende de nossa vontade.

[1.1] Das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o **juízo**, o **impulso**, o **desejo**, a **repulsa** – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa. [1.2] Por natureza, as coisas que são encargos nossos são livres, desobstruídas, sem entraves. As que não são encargos nossos são débeis, escravas, obstruídas, de outrem. [1.3] Lembra então que, se pensares livres as coisas escravas por natureza e tuas as de outrem, tu te farás entraves, tu te aflijirás, tu te inquietarás, censurarás tanto os deuses como os homens. Mas se pensares teuunicamente o que é teu, e o que é de outrem, como o é, de outrem, ninguém jamais te constrará, ninguém te fará obstáculos, não censurarás ninguém, nem acusarás quem quer que seja, de modo algum agirás constrangido, ninguém te causará dano, não terás inimigos, pois não serás persuadido em relação a nada nocivo. [1.4] Então, almejando coisas de tamanha importância, lembra que é preciso que não te empenhes de modo comedido, mas que

abandones completamente algumas coisas e, por ora, deixes outras para depois. Mas se quiseres aquelas coisas e também ter cargos e ser rico, talvez não obtenhas estas duas últimas, por também buscar as primeiras, e absolutamente não atingirás aquelas coisas por meio das quais unicamente resultam a liberdade e a felicidade.¹³¹

[1.1] Τῶν ὃντων τὰ μὲν ἔστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὄρμη, δρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαι καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. [1.2] καὶ τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἔστι φύσει ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, παραπόδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀσθενή, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια. [1.3] μέμνησο οὖν, ὅτι, ἐὰν τὰ φύσει δοῦλα ἐλεύθερα οἰηθῆσι καὶ τὰ ἀλλότρια ἴδια, ἐμποδισθήσῃ, πενθήσεις, ταραχθήσῃ, μέμψῃ καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους, ἐὰν δὲ τὸ σὸν μόνον οἰηθῆσι σὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀλλότριον, ὥσπερ ἔστιν, ἀλλότριον, οὐδείς σε ἀναγκάσει οὐδέποτε, οὐδείς σε κωλύσει, οὐ μέμψῃ οὐδένα, οὐκ ἐγκαλέσεις τινί, ἅκων πράξεις οὐδὲ ἔν, οὐδείς σε βλάψει, ἐχθρὸν οὐχ ἔξεις, οὐδὲ γάρ βλαβερόν τι πείσῃ. [1.4] τηλικούτων οὖν ἐφίέμενος μέμνησο, ὅτι οὐ δεῖ μετρίως κεκινημένον ἄπτεσθαι αὐτῶν, ἀλλὰ τὰ μὲν ἀφιέναι παντελῶς, τὰ δ' ὑπερτίθεσθαι πρὸς τὸ παρόν. ἐὰν δὲ καὶ ταῦτ ἐθέλῃς καὶ δρχειν καὶ πλουτεῖν, τυχὸν μὲν οὐδ' αὐτὸν τούτον τείχη διὰ τὸ καὶ τῶν προτέρων ἐφίεσθαι, πάντως γε μὴν ἐκείνων ἀποτεύξῃ, δι' ὃν μόνων ἐλευθερία καὶ εὐδαιμονία περιγίνεται.¹³²

O capítulo introduz, de forma explícita, a estrutura tríade dos *topoi* no texto do Manual, com os três âmbitos presentes por meio de descritores que orientam o leitor na prática filosófica. Apesar de o termo *synkatathesis* não aparecer diretamente, o conceito de assentimento está presente na forma do juízo (*ὑπόληψις*), indicando a atenção dada ao controle das impressões. Assim, os três exercícios fundamentais – desejo, ação e juízo – são introduzidos aqui e desenvolvidos ao longo do texto.

A estrutura do primeiro capítulo do *Manual* segue uma lógica que se conecta diretamente aos tópicos de *exercício* e *progresso*. Primeiramente, Epicteto faz uma distinção entre as coisas que estão sob o nosso controle e aquelas que não estão. O primeiro exercício envolve o controle sobre nossas ações internas, especificamente o juízo, o impulso, o desejo e a repulsa. Estes são os *topoi* nos quais, segundo o filósofo, os seres humanos devem se exercitar, com a finalidade de atingir a liberdade interior e a serenidade. O segundo exercício refere-se à maneira como lidamos com os fatores externos, como o corpo, as posses e a reputação. Epicteto destaca que, ao tentarmos controlar o que não está sob nossa autoridade, caímos em aflições e

¹³¹ Trad. Dinucci, 2012, grifos nossos.
¹³²

perturbações. A compreensão dessa diferença entre o que está sob nosso controle e o que não está é essencial para a prática dos *topoi* e, consequentemente, para o progresso moral.

A sequência lógica apresentada em [1.1] a [1.4] fornece uma visão clara do método de Epicteto. Ao introduzir a noção de que as coisas sob nosso controle são naturalmente livres e desobstruídas, o filósofo estabelece um primeiro princípio: a liberdade interior depende da capacidade de distinguir entre o que podemos controlar e o que devemos simplesmente aceitar. O segundo passo implica o abandono de desejos excessivos e a busca do que realmente importa para alcançar a verdadeira liberdade e felicidade, ou seja, viver de acordo com a razão e os princípios naturais.

Neste sentido, a escolha dos descritores de *topoi*, progresso e exercício se justifica, pois eles formam a base sobre a qual o ensino de Epicteto se estrutura. Esses três conceitos revelam a essência de seu método pedagógico, que visa o desenvolvimento do indivíduo por meio da prática constante e disciplinada dos *topoi* em busca do progresso moral. O processo de progresso não é uma busca por riquezas ou poder, mas sim pela liberdade que advém da compreensão e do domínio de nossos próprios desejos, impulsos e juízos. O exercício é a prática contínua que permite ao indivíduo superar as perturbações internas e externas, refletindo diretamente no avanço em direção à virtude e à felicidade.

Por fim, a estrutura que Epicteto apresenta no início de seu *Manual* estabelece uma clareza conceitual fundamental para a compreensão de seu método. Ao rastrear os descritores escolhidos, podemos mapear a tríade de ensino que ele propõe, onde os *topoi* se configuram como áreas essenciais para o progresso, e o exercício contínuo é o meio pelo qual se alcança a transformação interior desejada.

[1.5] Então pratica dizer prontamente a toda **representação** bruta: “És **representação** e de modo algum **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” (trad. Dinucci, 2012, grifos nossos).

[1.5] εὐθὺς οὖν πάσῃ φαντασίᾳ τραχείᾳ μελέτα ἐπιλέγειν ὅτι ‘φαντασία εἰ καὶ οὐ πάντως τὸ φανόμενον’. ἔπειτα ἐξέταζε αὐτήν καὶ δοκίμαζε τοῖς κανόσι τούτοις οἷς ἔχεις, πρώτῳ δὲ τούτῳ καὶ μάλιστα, πότερον περὶ τὰ ἐφ' ήμιν ἔστιν ἢ περὶ τὰ οὐκ ἐφ' ήμιν· καν περὶ τι τῶν οὐκ ἐφ' ήμιν ἢ, πρόχειρον ἔστω τὸ διότι ‘οὐδὲν πρὸς ἐμέ’

Além disso, no trecho final do primeiro capítulo, Epicteto introduz os conceitos de *phantasia* e *phainomenon*, que são de extrema importância tanto para a filosofia estoica quanto para o próprio pensamento de Epicteto. A *phantasia*, que pode ser entendida como a "representação" ou "imagem mental", é abordada de forma crítica no texto. Epicteto sugere que devemos ser vigilantes quanto às representações que surgem em nossa mente, classificando-as como algo que aparece, mas não necessariamente reflete a realidade. Ele instrui o praticante a, primeiramente, identificar uma *phantasia* e, em seguida, examiná-la para verificar se ela se refere a algo sob nosso controle ou não. Se se tratar de algo que não está sob nosso controle, o sábio deve afastar qualquer apego a essa representação, lembrando-se do princípio fundamental estoico: "Nada é para mim".

A distinção entre *phantasia* (representação) e *phainomenon* (o que se manifesta como aparente ou visível) é crucial para o exercício do discernimento, que é central para os métodos de Epicteto. Esse discernimento permite ao indivíduo distinguir entre o que realmente lhe pertence e o que é exterior à sua esfera de controle, evitando a confusão que pode surgir ao reagir emocionalmente a representações errôneas ou distorcidas da realidade.

Embora a filosofia de Epicteto aborde amplamente essas questões relacionadas à *phantasia* e à *phainomenon*, o foco desta dissertação não se aprofundará nessas questões, já que nosso objetivo principal é a análise do uso dos *topoi*, progresso e exercício como ferramentas no método pedagógico de Epicteto, no qual a prática dos primeiros e o desenvolvimento do segundo são centrais. Contudo, a compreensão desses conceitos serve para reforçar a profundidade do sistema de Epicteto, no qual a percepção correta da realidade é fundamental para o progresso moral e a liberdade interior.

3 ANÁLISE DOS DESCRIPTORES

Após termos definido os descritores escolhidos para essa pesquisa, tendo como base a teoria dos três *topoi* de Epicteto, nesse capítulo iremos analisar as ocorrências de cada um deles ao longo do texto do *Manual*. Nossa objetivo, com essa análise, é verificar se esses descritores podem fornecer informações acerca da filosofia de Epicteto e de seu método de ensino. Buscamos, ainda, tentar responder de que maneira o *Manual* poderia direcionar o aprendiz da filosofia estoica na realização de performances que levariam a uma conduta associada ao modo de vida proposto, entendendo a filosofia como uma forma de se viver.

Para tanto, partimos de alguns pressupostos teóricos, já devidamente apresentados, que, junto da análise da *Diatrībe 3.2.1*, nos levou a um conjunto léxico composto por 17 descritores. Como vimos, Pierre Hadot e outros autores associam esse conjunto de conceitos às três partes da filosofia – a física, a ética e a lógica – e, por esse motivo, reuniremos os descritores dentro desses três conjuntos. Outros dois conjuntos léxicos também foram escolhidos para análise da questão proposta, um referente aos exercícios (*askesis*) e outro ao progresso (*prokope*). Adiante, a ocorrência de cada um desses cinco conjuntos de descritores será discutida, mas antes deve-se realizar algumas considerações sobre a forma de apresentação do texto.

Os excertos analisados serão transcritos em português e em grego. Para ambas, utilizamos a tradução bilíngue português-grego do Manual feita pelo professor Aldo Dinucci (2012). Quando necessário, o texto em grego utilizado foi o disponível na base TLG-online, que, salvo indicação em contrário, segue o texto *standard*.

A base de textos gregos TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*) online, mantida pela Universidade da Califórnia (Regents) utiliza, para as *Diatribes*, o texto de Heinrich Schenkl, *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Leipzig: Teubner, 1916 (reimpresso em 1965); no caso do *Manual*, o texto de Gerard Boter, *Epictetus, Encheiridion*. Berlin: De Gruyter, 2007 (sempre dentro da coleção da *Bibliotheca Teubneriana*). O levantamento dos descritores foi feito utilizando-se as ferramentas estatísticas e lexicais disponíveis na plataforma.

3.1 O exercício espiritual do desejo (desejos e aversões) – ὅρεξις e ὄρέγω; ἐκκλισις e εκκλίνω

A primeira série de descritores a serem analisados nos capítulos do *Manual* são referentes aos exercícios que Pierre Hadot denomina como “exercícios do desejo” – os substantivos *orexis* (desejo) e seu oposto *ekklisis* (repulsa); e os verbos referentes a eles, *orego* (alcançar) e *ekklino* (evitar). De acordo com o rastreio realizado, essas quatro palavras (e suas variações) aparecem 23 vezes, todas elas contidas em 7 capítulos ao longo do texto: 1, 2, 14a, 15, 31, 32 e 48b. A seguir, apresentaremos todos eles, tanto em português quanto em grego, buscando explicitar a ocorrência dos descritores e analisá-la quando pertinente.

Termo em Grego	Tradução	Classe	Ocorrências Diss. 3.2.1	Ocorrências Manual	Quantidade e formas de ocorrência dos descritores no Manual (transliterados)
<i>Orexis</i> (ὅρεξις)	Desejo	Subst.	2	7	Cap. 1 (1x) - orexis Cap. 2 (3x) - orexeos; orexei, orexin Cap. 15 (1x) - orexin Cap. 32 (1x) - orexin Cap. 48b (1x) - orexin
<i>Orego</i> (ὄρέγω)	Alcançar, esticar	Verbo	1	5	Cap. 2 (4x) - orege, orege, oregesthai Cap. 14a - oregomenos Cap. 31 - oregesthai
<i>Ekkisis</i> (ἐκκλισις)	Repulsa	Subst.	2	6	Cap. 1 (1x) - ekklisis Cap. 2 (3x) - ekkliseos, ekklísei, ékklisin Cap. 32 (1x) - ekklisin Cap. 48b (1x) - ekklisin
<i>Ekklinos</i> (εκκλίνω)	Evitar, repelir	Verbo	1	5	Cap 2 (4x) - ekklinetai, ekklines, ekklineis, ekklines Cap 31 (1x) - ekklinein

O capítulo 1, primeira ocorrência dos descritores *orexis* e *ekklisis*, já foi extensivamente analisado anteriormente e, portanto, será apenas indicado, quando necessário. Nele, ὅρεξις e ἐκκλισις aparecem uma vez cada um, em suas formas substantivadas.

Em sequência, no capítulo 2 do *Manual*, os descritores *orexis* (ὄρέξεως, ὄρέξει, ὄρεξιν) e *ekklisis* (ἐκκλίσεως, ἐκκλίσει, ἐκκλισιν) aparecem 3 vezes cada um. Em suas formas verbais, *orego* (ὄρέγη, ὄρέγη, ὄρέγεσθαι) aparece 3 vezes e *ekklino* (ἐκκλίνεται, ἐκκλίνης, ἐκκλίνεις,

éκκλίνης) 4 vezes. Assim, nesse capítulo, temos a ocorrência de 13 dos 23 descritores referentes à “disciplina do desejo”, sendo de longe o capítulo em que eles mais aparecem.

[2.1] Lembra que o propósito do **desejo** é obter **o que se deseja**, o propósito da **repulsa** é não se deparar com **o que se evita**. Quem falha no **desejo** é não-afortunado. Quem se depara com o que **evita** é desafortunado. Caso, entre as coisas que são teus encargos, somente **rejeites** as contrárias à natureza, não te depararás com nenhuma coisa que **evitas**. Caso **rejeites** a doença, a morte ou a pobreza, serás desafortunado. [2.2] Então retira a **repulsa** de todas as coisas que não sejam encargos nossos e transfere-a para as coisas que, sendo encargos nossos, são contrárias à natureza. Por ora, suspende por completo o **desejo**, pois se **desejares** alguma das coisas que não sejam encargos nossos, necessariamente não serás afortunado. Das coisas que são encargos nossos, todas quantas seria belo **desejar**, nenhuma está ao teu alcance ainda. Assim, faz uso somente do **impulso** e do **refreamento**, sem excesso, com reserva e sem constrangimento (trad. Dinucci, 2012, grifos nossos).

Comentado [LO1]: substantivo

[2.1] Μέμνησο, ὅτι ὁρέξεως ἐπαγγελία ἐπιτυχία, οὐδὲ ὁρέγη, ἐκκλίσεως ἐπαγγελία τὸ μὴ περιπετεῖν ἔκεινφ, ὁ ἐκκλίνεται, καὶ ὁ μὲν ὁρέξει ἀποτυγχάνων ἀτυχής, ὁ δὲ ἐκκλίσει περιπίττων δυστυχής, ἀν μὲν οὖν μόνα ἐκκλίνης τὰ παρὰ φύσιν τῶν ἔπι σοι, οὐδενί, ὡν ἐκκλίνεις, περιπετεσῆ νόσον δ' ἀν ἐκκλίνης ἡ θάνατον ἥπενιαν, δυστυχήσεις. [2.2] ἄρον οὖν τὴν ἐκκλίσιν ἀπὸ πάντων τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν καὶ μετάθετες ἔπι τὰ παρὰ φύσιν τῶν ἐφ' ἡμῖν. τὴν ὁρέξιν δὲ παντελῶς ἔπι τοῦ παρόντος ἄνελε· ἀν τε γὰρ ὁρέγη τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν τινος, ἀτυχεῖν ἀνάγκη τῶν τε ἐφ' ἡμῖν, ὅσων ὁρέγεσθαι καλὸν ἄν, οὐδὲν οὐδέπω σοι πάρεστι. μόνω δὲ τῷ ὁρμᾶν καὶ ἀφορμᾶν χρῶ, κούφως καὶ μεθ' ὑπεξαιρέσεως καὶ ἀνειμένως.

Comentado [LO2]: Aparece duplicado na busca – está tanto em orexis quanto em orego. É aqui um substantivo ou um verbo?

No capítulo 2, logo após um capítulo de conceitualização geral, nos deparamos com um capítulo que busca explicar a função do desejo (*ὁρέξεως*): “obter o que se deseja”. De maneira paralela, a função da repulsa (*ἐκκλίσεως*) “é não se deparar com o que se evita”. Para desejar bem, ou de acordo com a natureza (*φύσιν*), é necessário aprender aquilo que se deve desejar e o que se deve repelir – e para tanto, é claro, seria preciso praticar.

Interessante notar que aqui há uma noção de desenvolvimento no processo do aprendizado filosófico: num primeiro momento, o aprendiz ainda não sabe exatamente o que se deveria desejar, então, é preciso suspender o desejo: “Por ora, suspende por completo o desejo, pois se desejas alguma das coisas que não sejam encargos nossos, necessariamente não serás afortunado. Das coisas que são encargos nossos, todas quantas seria belo desejar, nenhuma está ao teu alcance ainda”. O desejo equivocado leva ao infortúnio e, em sua condição de aprendiz, não saberia ainda o que é belo (*καλὸν*) desejar – portanto, a ele, cabe o exercício de não desejar. Conforme se desenvolve nos exercícios do desejo, o aprendiz da filosofia apreende o conceito

de desejo, compreendendo então o que se deve desejar. Mas, em princípio, suspenda completamente o desejo.

Outro ponto relevante para análise é a dualidade presente entre desejo (*òρέξεως*) e repulsa (*ἐκκλίσεως*) – no que tange ao exercício do desejo, elas se complementam. Até mesmo em suas definições: enquanto o objetivo do desejo é conquistar o que se deseja, o da repulsa é o de se evitar. Em quase todas as aparições desses descritores, eles se encontram juntos. Podemos pensar, ainda, em como essa dualidade pode ser vista na filosofia estoica, que propõe remédios (*pharmákoi*) contrários aos vícios que se busca eliminar. Assim, no caso do desejo, para eliminar desejos equivocados, pode-se usar desejos contrários. Aprender a desejar é, tanto aprender a desejar corretamente, de acordo com a natureza, como também o que se deve – e é possível – repelir: “Então retira a repulsa de todas as coisas que não sejam encargos nossos e transfere-a para as coisas que, sendo encargos nossos, são contrárias à natureza.”

Nesse capítulo, temos ainda a terceira aparição de *memneso* (*μέμνησο*) – o conceito já foi apresentado anteriormente e, como visto, é considerado um marco relevante para a estrutura do texto, pois orienta diretamente o leitor, além de evocar o exercício da rememoração.

Para Hadot, o capítulo 2 do *Manual* é definido como “appliquer la distinction dans la discipline du désir et de l'action”. Além disso, ele ainda categoriza os capítulos 1 a 6, juntos, como “distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous et application aux disciplines du jugement, du désir et de l'action”. Dessa maneira, para ele, esses primeiros capítulos são cruciais na distinção entre o que depende e do que não depende de nós e de como “exercitar” essa compreensão através dos exercícios do juízo, do desejo e da ação. O segundo capítulo seria, portanto, a aplicação dessa distinção nas disciplinas do desejo e da ação.

Que esse é um capítulo referente ao exercício do desejo, parece não nos deixar dúvida a grande quantidade de descritores presentes e relacionados diretamente à distinção essencial demonstrada no capítulo anterior. Porém, cabe observar, no final, a evocação do “impulso” e do “refreamento” (*οὐδὲν οὐδέπω σοι πάρεστι. μόνῳ δὲ τῷ ὄρμαν καὶ ἀφορμᾶν χρῶ*), conceitos referentes ao exercício da ação. A presença desses descritores justifica, de uma certa forma, a alegação de Hadot.

Como explicitado acima, para nós, o primeiro capítulo apresenta uma certa estrutura presente em todo o *Manual*. Nesse sentido, os primeiros capítulos seriam um aprofundamento dessa estrutura tríplice, explicitando formas de exercitar aquilo que está sob o nosso alcance. Se a ordem dos capítulos for importante, capítulo 2 poderia ser o ‘segundo mais importante’,

vindo logo após a exposição da estrutura. Primeiro, aprenda distinguir entre aquilo que está e aquilo que não está sob o nosso controle; logo em sequência, aprenda a desejar – uma ação que pode ser moldada, pois está sob o nosso controle. Além disso, na *Diatrībe 3.2.1*, Epicteto afirma ser a disciplina do desejo a mais importante: “Desses tópicos, o principal e o mais urgente é o que se relaciona com as paixões (*pathē*), pois uma paixão não é produzida de outra maneira senão por falhar em obter aquilo que se deseja ou por se deparar com aquilo que se deseja evitar.”

Se considerarmos esses elementos, podemos defender a importância central da disciplina do desejo e, consequentemente, do capítulo 2 na composição do *Manual de Epicteto*. Vejamos o que os próximos capítulos contendo os descritores referente a esse exercício têm a nos dizer.

No capítulo 14a, temos o descritor *orego/όρεγω*. Em seu formato verbal, está no particípio médio-passivo, no masculino: **όρεγόμενος**. Poderia ser traduzido para o português como “desejado”, se quiseres ter desejado, mas foi traduzido como Dinucci por “desejo”, um substantivo. Oldfather traduz como “what you desire”¹³³, aquilo que você deseja, e Hard, assim como Dinucci, define como “desire” – desejo¹³⁴.

[14a] Se quiseres que teus filhos, tua mulher e teus amigos vivam para sempre, és tolo, pois queres que as coisas que não são teus encargos sejam encargos teus; como também que as coisas de outrem sejam tuas. Do mesmo modo, se quiseres que o servo não cometa faltas, és insensato, pois queres que o vício não seja o vício, mas outra coisa. Mas se quiseres não falhar em teus **desejos**, isso tu podes. Então exercita o que tu podes.

[14a] Εὰν θέλης τὰ τέκνα σου καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὸν φίλους πάντως ζῆν, ἡλίθιος εἰς τὰ γὰρ μὴ ἐπὶ σοὶ θέλεις ἐπὶ σοὶ εἶναι καὶ τὰ ἀλλότρια σὺ εἶναι. οὕτω καν τὸν παῖδα θέλης μὴ ἀμαρτάνειν, μωρὸς εἰς θέλεις γὰρ τὴν κακίαν μὴ εἶναι κακίαν, ἀλλ' ἀλλο τι. ἀν δὲ θέλης **όρεγόμενος** μὴ ὀποτυγχάνειν, τοῦτο δύνασαι. τοῦτο οὖν ἄσκει, ὁ δύνασαι.

Independente da forma, fica claro que esse capítulo se trata do exercício do desejo – ao final dele, temos uma das únicas aparições do descritor *askeo* em todo o *Manual* (fato que será melhor desenvolvido adiante) - **ἄσκει**, “exercite”. O capítulo busca, assim como em todo o texto, discernir aquilo que está e o que não está sob nosso encargo e afirma estar o desejo dentre as coisas que podemos controlar. Caso desejemos equivocadamente, “que o servo não cometa

¹³³ Livro II, p. 495.

¹³⁴ Hard, 2014, p. 291.

faltas”, por exemplo, seremos infelizes pois não seremos capazes de alcançar o que almejamos. Mas, se não quisermos falhar em nosso desejo, isso podemos – desde que aprendamos a desejar corretamente, apenas dentre as coisas sob nosso encargo. Aqui, com base nos descritores, tendemos a classificar o capítulo 14a como referente ao exercício do desejo.

A seguir, no capítulo 15, temos mais um capítulo descritivo acerca do desejo - **ὄρεξιν**. Nele, o descritor aparece em sua forma substantiva, no modo acusativo (com função de objeto direto). É traduzido por Dinucci por “desejo”, Oldfather e Hard (2014) por “desire”, não nos deixando dúvida sobre seu significado.

[15] Lembra que é preciso que te comportes como em um banquete. Uma iguaria que está sendo servida chega a ti? Estendendo a mão, toma a tua parte disciplinadamente. Passa ao largo? Não a persigas. Ainda não chegou? Não projetes o **desejo**, mas espera até que venha a ti. Do mesmo modo em relação aos teus filhos, à tua mulher, aos cargos, à riqueza, e um dia serás um valoroso conviva dos deuses. Porém, se não tomares as coisas mesmo quando sejam colocadas diante de ti, mas as desdenhares, nesse momento não somente serás um conviva dos deuses, mas governarás com eles. Dessa maneira, Diógenes, Heráclito e seus semelhantes foram, por mérito, divinos, e assim foram chamados.

[15.1] Mέμνησο, ὅτι ὡς ἐν συμποσίῳ σε δεῖ ἀναστρέφεσθαι. περιφερόμενον γέγονέ τι κατὰ σέ· ἔκτείνας τὴν χεῖρα κοσμίως μετάλαβε. παρέρχεται· μὴ κάτεχε. οὕτω ἥκει· μὴ ἐπίβαλλε πόρρω τὴν ὄρεξιν, ἀλλὰ περίμενε, μέχρις ἂν γένηται κατὰ σέ. οὕτω πρὸς τέκνα, οὕτω πρὸς γυναῖκα, οὕτω πρὸς ἄρχας, οὕτω πρὸς πλοῦτον· καὶ ἔστι ποτὲ ἀξιος τῶν θεῶν συμπότης. ἂν δὲ καὶ παρατεθέντων σοι μὴ λάβῃς, ἀλλ’ ὑπεριδῆς, τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔσῃ, ἀλλὰ καὶ συνάρχων. οὕτω γάρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὄμοιοι ἀξιώς θεῖοι τε ἡσαν καὶ ἐλέγοντο (Dinucci, 2012).

No capítulo 15, a vida é comparada a um banquete e, na metáfora proposta, deve-se agir em ambos da mesma maneira: tomar tua parte disciplinadamente, esperando que o objeto de desejo venha até a ti ao invés de persegui-lo. Podemos perceber, aqui, noções de cautela e de aceitação do destino associadas ao desejo – a nossa relação com o mundo físico, com a natureza, é melhor quando aceitamos as coisas como elas são e tomamos nossa parte sem reclamar.

Podemos perceber, ainda, uma noção relevante de progresso presente nesse capítulo. Num primeiro momento, o desejo ainda não estaria nem um pouco educado e se projetaria acima dos acontecimentos do destino, não respeitando aquilo que lhe cabe. Depois, num segundo momento, caberia a nós aceitarmos o que nos é destinado, de maneira comedida e cautelosa. Porém, “se não tomares as coisas mesmo quando sejam colocadas diante de ti, mas as desdenhares, nesse momento não somente serás um conviva dos deuses, mas governarás com

“eles”. Ou seja, num terceiro momento, ao ter evoluído no exercício do desejo, pode-se aprender a abrir mão daquilo que te é destinado; pode-se ser capaz de abdicar do objeto de desejo. Nesse momento, o indivíduo se equipará aos deuses ($\theta\epsilon\delta\sigma\nu$), assim como aos grandes filósofos evocados, Diógenes e Heráclito. Aqui temos uma certa relação de níveis filosóficos a serem apreendidos conforme se pratica o exercício do desejo – primeiro, aceite o que lhe cabe; depois, aprenda a abrir mão daquilo que tiver conquistado. Indiretamente, podemos ainda considerar esse trecho como um exercício da morte; a vida nos é dada e, da mesma forma, pode nos ser tirada, assim como a vida daqueles que amamos e a de todos os seres vivos. Aprendemos, assim, tanto a aproveitá-la quanto a deixá-la alcançar seu fim.

Por fim, é relevante pontuarmos mais uma aparição de $\text{M}\acute{\text{e}}\mu\nu\eta\sigma\tau$, “lembre-se”, no início do capítulo – para exercitar o desejo, é preciso termos em mente alguns princípios que são apontados ao longo do texto.

Hadot define que os capítulos 14a e 15 se enquadrariam na divisão “préceptes concernant la discipline du désir: le rapport aux objects et événements”, relacionando a disciplina do desejo com os objetos e acontecimentos. Ao nosso ver, esses dois capítulos são de fato sobre o exercício desejo, tendo em vista a análise realizada acima, além da presença dos descritores-chave.

Já os capítulos 31 e 32, segundo a divisão feita por Hadot, se enquadrariam como “préceptes concernant la discipline de l'action”, ou seja, seriam referentes à disciplina da ação - e não do desejo. Em ambos, porém, temos a ocorrência da dupla de descritores que marcam o exercício do desejo - *orexis* e *ekklisis*. Vejamos a seguir.

No capítulo 31, temos os descritores $\grave{\text{o}}\rho\acute{\text{e}}\gamma\text{e}\sigma\theta\tau\text{ai}$ e $\grave{\text{e}}\kappa\kappa\lambda\text{i}\nu\text{e}\tau\text{iv}$ – ambos em seus formatos verbais, no infinitivo. Ainda que os conceitos analisados nessa seção estejam apenas no final do excerto, optamos por transcrevê-lo na íntegra, uma vez que toda a sua estrutura argumentativa é relevante para a conclusão de que “Quem cuida do **desejo** e da **repulsa** como se deve cuida também, do mesmo modo, da piedade”. Nele, também temos a ocorrência de $\grave{\text{u}}\text{\text{p}}\text{\text{o}}\text{\text{l}}\text{\text{h}}\text{\text{y}}\text{\text{p}}\text{\text{e}}\text{\text{i}}\text{\text{c}}$ (juízo), descritor que será melhor analisado nas seções adiante. Vejamos o texto:

[31.1] Quanto à piedade em relação aos deuses, sabe que o mais importante é o seguinte: que possuas juízos corretos sobre eles (que eles existem e governam todas as coisas de modo belo e justo) e que te disponhas a obedecê-los e a aceitar todos os acontecimentos, seguindo-os voluntariamente como realizações da mais elevada inteligência. Assim, não censurarás jamais os deuses, nem os acusarás de terem te esquecido. [31.2] Mas isso só é possível se tirares o bem e o mal das coisas que não são encargos nossos e os colocares

nas únicas coisas que são encargos nossos. Pois se supuseres boas ou más algumas das coisas que não são encargos nossos, é absolutamente necessário – quando não atingires as que queres, ou te deparares com as que não queres – que censures e odeies os responsáveis. [31.3] Pois é natural a todo vivente evitar e afastar-se das coisas que se afiguram nocivas e de suas causas, como também buscar e admirar as coisas benéficas e suas causas. Então é inconcebível que alguém, pensando sofrer algum dano, alegre-se com o que lhe parece danoso. Do mesmo modo, também, é impossível que se alegre com o próprio dano. [31.4] Daí também isto: um pai é ofendido pelo filho quando não partilha com este as coisas que a este parecem boas. Polinices e Eteocles também agiram assim, por acreditarem que a tirania fosse um bem. Em razão disso, o camponês insulta os deuses, bem como o marinheiro, o comerciante, os que perdem as mulheres e os filhos. Pois aí onde está o interesse, aí também está a piedade. Quem cuida do **desejo** e da **repulsa** como se deve cuida também, do mesmo modo, da piedade. [31.5] Convém fazer libações, sacrifícios e oferecer primícias, segundo os costumes ancestrais de cada um, mas de modo puro, não de modo indolente, nem descuidado, nem mesquinho, nem acima da própria capacidade.

[31.1] Τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἔσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἔστιν, ὥρθας ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν ὡς ὄντων καὶ διοικούντων τὰ ὅλα καλῶς καὶ δικαίως καὶ σαντὸν εἰς τοῦτο κατατετάχεναι, τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ εἴκειν πᾶσι τοῖς γινομένοις καὶ ἀκολουθεῖν ἐκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις. οὐτω γάρ οὐ μέμψῃ ποτὲ τοὺς θεοὺς οὐτε ἐγκαλέσεις ὡς ἀμελούμενος. [31.2] ἄλλως δὲ οὐχ οὕντε τε τοῦτο γίνεσθαι, εὖν μὴ ἄρης ἀπὸ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐν τοῖς ἐφ' ἡμῖν μόνοις θῆς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν. ὡς, ἢν γέ τι ἐκείνων ὑπολάβης ἀγαθὸν ἢ κακόν, πᾶσα ἀνάγκη, ὅταν ἀποτυγχάνῃς ὃν θέλεις καὶ περιπίπτης οἵς μὴ θέλεις, μέμψασθαι σε καὶ μισεῖν τοὺς αἰτίους. [31.3] πέφυκε γάρ πρὸς τοῦτο πᾶν ζῆν τὰ μὲν βλαβερά φαινόμενα καὶ τὰ αἴτια αὐτῶν φεύγειν καὶ ἐκτρέπεσθαι, τὰ δὲ ὠφέλιμα καὶ τὰ αἴτια αὐτῶν μετιέναι τε καὶ τεθαυμακέναι. ἀμήχανον οὖν βλάπτεσθαι τίνα οιόμενον χαίρειν τῷ δοκοῦντι βλάπτειν, ὥσπερ καὶ τὸ αὐτῇ τῇ βλάβῃ χαίρειν ἀδόνατον. [31.4] ἐνθεν καὶ πατήρ ὑπὸ νιὸν λοιδορεῖται, ὅταν τῶν δοκούντων ἀγαθῶν εἴναι τῷ παιδὶ μὴ μεταδιδῷ· καὶ Ἐτεοκλέα καὶ Πολυνείκην τοῦτ' ἐποίησε, τὸ ἀγαθὸν οἰεσθαι τὴν τυραννίδα. διὰ τοῦτο καὶ ὁ γεωργὸς λοιδορεῖ τοὺς θεοὺς, διὰ τοῦτο ὁ ναύτης, διὰ τοῦτο ὁ ἔμπορος, διὰ τοῦτο οἱ τάς γυναικας καὶ τὰ τέκνα ἀπολλύντες. ὅπου γάρ τὸ συμφέρον, ἐπεῖ καὶ τὸ εὐσεβές, ὥστε ὅστις ἐπιμελεῖται τοῦ ὄργεσθαι ὡς δεῖ καὶ ἐκκλίνειν, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ εὐσεβείας ἐπιμελεῖται. [31.5] σπένδειν δὲ καὶ θύειν καὶ ἀπάρχεσθαι κατὰ τὰ πάτρια ἐκάστοις προσήκει καθαρῶς καὶ μὴ ἐπισεσυρμένως μηδὲ ἀμελῶς μηδέ γε γλίσχως μηδὲ ὑπὲρ δύναμιν.

No início desse extenso capítulo, é feita uma relação entre a piedade (*εὐσεβείας*) e o juízo (*ὑπολήψεις*); aqui, ambos os conceitos são associados diretamente aos deuses (*θεοὺς*) – para que se tenha piedade em relação aos deuses, é preciso ter o pensamento, ou seja, o juízo, correto (*ὅρθας*). O que seria, portanto, ter pensamentos corretos em relação aos deuses? Segundo o texto, “obedecê-los e a aceitar todos os acontecimentos, seguindo-os voluntariamente como realizações da mais elevada inteligência”.

Sabemos que, na física estoica, os deuses eram associados à natureza - a totalidade cósmica teria sido criada pelos deuses e por eles seria governada. Nesse sentido, ter juízos corretos sobre deuses nada mais seria que aceitar o curso das coisas como elas acontecem. Os deuses estão associados, portanto, ao destino e aquele que pratica a filosofia deve viver de acordo com a natureza. Ao associarmos a natureza (*phýsis*) ao destino, temos também uma relação implícita entre a natureza e o desejo – devemos desejar apenas aquilo que nos cabe, que está sob o nosso alcance, ou seja, aquilo que nos foi destinado. Para os estoicos, e para Epicteto não seria diferente, o problema teológico é visto como um problema da ordem física. Assim, ter juízos corretos sobre os deuses pode se tratar, de alguma maneira, de um exercício sobre a física estoica, o que corroboraria a tese de que esse capítulo, por conter os descriptores **ὅρεσθαι** e **ἐκκλίνειν**, seria relativo ao desejo.

Continuando, segundo o texto: “Mas isso [ter juízos corretos sobre os deuses] só é possível se tirares o bem e o mal das coisas que não são encargos nossos e os colocares nas únicas coisas que são encargos nossos.” Aqui, nos deparamos com mais uma das máximas estoicas – a ausência de “bem” e “mal”, que também pode ser definida com a afirmação de que o único bem é o bem moral. Além disso, nos deparamos com uma das definições primordiais de Epicteto, presente no primeiro capítulo do *Manual*, a diferença entre aquilo que está e aquilo que não está sob nosso encargo ($\tauῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐν τοῖς ἐφ' ἡμῖν$). Portanto, se o bem e o mal são definições morais, eles só podem existir no campo do que está sob nosso alcance. Deste modo, aquele que censura os deuses e os acusa de terem esquecido equivoca-se, pois define como “ruim” algo que não está campo das coisas que dependem de nós e que podemos alterar.

Ainda sobre as noções de dano e benefício, Arriano afirma que “é natural a todo vivente evitar e afastar-se das coisas que se afiguram nocivas e de suas causas, como também buscar e admirar as coisas benéficas e suas causas”. Aqui, ele apela a uma definição naturalista dos desejos humanos – estamos sempre buscando nos beneficiar daquilo que fazemos, mesmo quando equivocados. Portanto, aquele que busca bem e mal nas coisas que não está sob seu alcance, assim como aquele que questiona os deuses, na verdade o faz por ter juízos equivocados e, para que este aprenda a tomar decisões de acordo com a sua natureza, é preciso exercitar o pensamento, o juízo.

Por fim, após elencar duas situações em que ideias sobre o “bem” foram dadas de forma equivocada, a noção de piedade (*εὐσεβές*) é retomada, agora associada ao interesse (*συμφέρον*). “Pois aí onde está o interesse, aí também está a piedade.” A piedade, aqui, pode

ser interpretada como uma forma de respeito aos deuses e ao destino. Logo adiante, ela é associada aos descritores aqui analisados: “Quem cuida do **desejo** e da **repulsa** como se deve cuida também, do mesmo modo, da piedade.”

Conforme já vimos anteriormente, segundo a filosofia de Epicteto, para alcançar o estado de tranquilidade e felicidade, é preciso aprender a desejar “corretamente” – e, para tanto, é necessário ter pensamentos corretos. Percebemos, através desse capítulo, uma relação direta entre a razão e o desejo, entre aquilo que pensamos e aquilo que almejamos. Além disso, assim como em outros capítulos do *Manual* e das *Diatribes*, *orexis* e *ekklisis* aparecem juntos, como uma dupla de descritores que parece orientar a mesma ação: desejar corretamente é também repelir corretamente. Deve-se desejar o que está sob o nosso alcance e repelir o que não está – esse é o exercício que nos aproxima a uma vida de acordo com a natureza e com o destino.

Como classificarmos, portanto, um capítulo que orienta o uso do juízo para se ter bons pensamentos acerca dos deuses, que estão diretamente associados ao destino e à noção de desejo? Pierre Hadot classifica-o como “exercício relativo à ação”, embora reconheça que “Los capítulos 31 y 32 se ocupan de los deberes para con los dioses”, descreve-os como “cómo conviene actuar en nuestra relación con los dioses”. Para o filósofo, portanto, ainda que sejam utilizados conceitos relativos ao desejo e ao juízo, esse capítulo referir-se-ia à disciplina da ação – um guia de conduta moral.

Da mesma forma que o capítulo 31, o capítulo 32 também possui a dupla de descritores *orexis* e *ekklisis*, mas é caracterizada por Hadot como relativa ao exercício da ação. Se no capítulo anterior, o desejo e a repulsa estavam associados aos deuses e ao que pensamos sobre eles, nesse capítulo estão associados à divinação, ao oráculo e, indiretamente, ao destino. Ele orienta, ainda, uma postura indiferente (*ἀδιάφορον*) diante ao destino – pois, uma vez se tratar de algo que não está sob nosso encargo, não deve ser avaliado nem como “bom” nem como “mal”.

[32.1] Quando recorres à divinação, lembra que não sabes o que está por vir, mas vais ao adivinho para seres informado sobre isso. Vais sabendo, já que és filósofo, qual é a qualidade do que está por vir: se for algo que não seja encargo nosso, é absolutamente necessário que não seja nem um bem, nem um mal.
 [32.2] Então não leveis ao adivinho **desejo** ou **repulsa**, senão te apresentarás tremendo diante dele. Mas, discernindo que tudo o que vier é indiferente, e nada (seja o que for) se refere a ti, pois poderás fazer bom uso (e isso ninguém te impedirá), vai, confiante, aos deuses, como conselheiros. Além disso, quando algo te for aconselhado, lembra quais conselheiros tu acolhes e quais, desobedecendo, recusarás ouvir [...] (trad. Dinucci, 2012, grifo nosso).

[32.1] Ὄταν μαντικῇ προσίης, μέμνησο, δτι, τί μὲν ἀποβῆσεται, οὐκ οἶδας, ἀλλὰ ἡκεις ὡς παρὰ τοῦ μάντεως αὐτὸ πευσόμενος, ὅποιον δέ τι ἐστίν, εἰδὼς ἐλήγουθας, εἴπερ εἴ φιλόσοφος. εἰ γάρ ἐστί τι τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν, πᾶσα ἀνάγκη μήτε ἀγαθὸν αὐτὸ εῖναι μήτε κακόν. [32.2] μὴ φέρε οὖν πρὸς τὸν μάντιν **ὅρεξιν** ή **ἔκκλισιν** (εἰ δὲ μὴ τρέμων αὐτῷ πρόσει), ἀλλὰ διεγνωκώς, δτι πᾶν τὸ ἀποβῆσόμενον ὁδιάφορον καὶ οὐδὲν πρὸς σέ, ὅποιον δὸν ἥ (ἐσται γάρ αὐτῷ χρήσασθα καλῶς καὶ τοῦτο οὐθεὶς κωλύσει)– θαρρῶν οὖν ὡς ἐπὶ συμβούλους ἔρχου τοὺς θεοὺς· καὶ λοιπόν, ὅταν τί σοι συμβουλευθῇ, μέμνησο τίνας συμβούλους παρέλαβες καὶ τίνων παρακούσεις ἀπειθήσας [...].¹³⁵

Mais uma vez, noções sobre a física estoica aparecem relacionadas ao exercício do desejo – de nada adianta irmos aos adivinhos com intenções, pois nos frustraremos caso elas não sejam realizadas. Mas, sabendo que “poderás fazer bom uso” daquilo que o destino lhe reserva, independente do que for, o aprendiz de filosofia pode utilizar o oráculo como um guia: “vai, confiante, aos deuses, como conselheiros”.

A segunda metade do capítulo 32 será retomada adiante, pois possui outros descritores que merecem atenção. Entretanto, aqui nos interessa a temática oracular que se segue às orientações relativas ao desejo.

[32.3] Consulta o oráculo do mesmo modo que Sócrates julgava ter valor: para os casos nos quais o exame como um todo se refere às consequências, e os pontos de partida para conhecer o assunto não são dados nem pela razão, nem por alguma outra arte. Assim, quando precisares compartilhar um perigo com o amigo ou com a pátria, não consultes o oráculo se deves compartilhar o perigo. Pois se o adivinho anunciar maus presságios, é evidente que isso significa ou a morte, ou a perda de alguma parte do corpo, ou o exílio. Mas a razão te impele, mesmo nessas situações, a ficar ao lado do amigo ou da pátria e expor-te ao perigo. Portanto, dá atenção ao maior dos adivinhos, Ápolo Pítico, que expulsou do templo o homem que não socorreu o amigo que estava sendo assassinado.

[32.3] ἔρχου δὲ ἐπὶ τὸ μαντεύεσθαι, καθάπερ ἡξίου Σωκράτης, ἐφ' ὃν ἡ πᾶσα σκέψις τὴν ἀναφορὰν εἰς τὴν ἔκβασιν ἔχει καὶ οὔτε ἐκ λόγου οὔτε ἐκ τέχνης τινὸς ἄλλης ἀφορμαὶ δίδονται πρὸς τὸ συνιδεῖν τὸ προκείμενον· ὅτε, ὅταν δεῖσῃ συγκινδυνεύσαι φίλῳ ή πατρίδι, μὴ μαντεύεσθαι, εἰ συγκινδυνεύτεον. καὶ γὰρ ἂν προείπῃ σοι ὁ μάντις φαῦλα γεγονέναι τὰ ιερά, δῆλον δτι θάνατος σημαίνεται ή πήρωσις μέρους τινὸς τοῦ σώματος ή φυγή· ἀλλ' αἱρεῖ ὁ λόγος καὶ σὺν τούτοις παρίστασθαι τῷ φίλῳ καὶ τῇ πατρίδι συγκινδυνεύειν. τοιγαροῦν τῷ μείζονι μάντει πρόσεχε, τῷ Πυθίῳ, ὃς ἐξέβαλε τοῦ ναοῦ τὸν οὐ βοηθήσαντα ἀναιρουμένῳ τῷ φίλῳ.

Nesse trecho, o texto Manual elenca algumas situações possíveis que levariam alguém a consultar um oráculo, indicando inclusive situações em que seria melhor evita-lo. Porém,

novamente, relaciona a razão (aqui como λόγος, no capítulo 31 como ύπολήψεις) ao exercício do desejo – se o oráculo lhe indicar o insucesso, por exemplo, em uma guerra, deve enfrenta-la mesmo diante da derrota eminentemente. É o pensamento adequado, a razão, que nos auxilia a aceitar o destino e os acontecimentos.

O último capítulo a ser analisado contendo a dupla de descritores relativos ao desejo será o 48b; Pierre Hadot o classifica em uma tipologia que abarca treze capítulos em momentos diferentes do texto, os conselhos aos que progridem (“conseils au progressant”).

[48.b1] Sinais de quem progride: não recrimina ninguém, não elogia ninguém, não acusa ninguém, não reclama de ninguém. Nada diz sobre si mesmo – como quem é ou o que sabe. Quando, em relação a algo, é entravado ou impedido, recrimina a si mesmo. Se alguém o elogia, se ri de quem o elogia. Se alguém o recrimina, não se defende. Vive como os convalescentes, precavendo-se de mover algum membro que esteja se restabelecendo, antes que se recupere. [48.b2] Retira de si todo o desejo e transfere a repulsa unicamente para as coisas que, entre as que são encargos nossos, são contrárias à natureza. Para tudo, faz uso do impulso amenizado. Se parecer insensato ou ignorante, não se importa. Em suma: guarda-se atentamente como um inimigo traiçoeiro (trad. Dinucci, 2012, grifo nosso).

[48.b1] Σημεῖα προκόπτοντος: οὐδένα φέγει, οὐδένα ἐπαινεῖ, οὐδένα μέμφεται, οὐδένι ἐγκαλεῖ, οὐδὲν περὶ ἔαυτοῦ λέγει ώς ὅντος τι ἡ εἰδότος τι. ὅταν ἐμποδισθῇ τι ἡ κωλυθῇ, ἔαυτῷ ἐγκαλεῖ. καν τις αὐτὸν ἐπαινῇ, καταγελᾷ τοῦ ἔταινοῦντος αὐτὸς παρ' ἔαυτῷ· καν ψέγη, οὐκ ἀπολογεῖται. περίεισι δὲ καθάπερ οἱ ἄρρωστοι, εὐλαβόντες τι κινήσαι τῶν καθισταμένων, πρὶν πῆξιν λαβεῖν. [48.b2] ὄρεξιν ἀπασαν ὥρκεν εξ ἔαυτοῦ· τὴν δὲ ἔκκλισιν εἰς μόνα τὰ παρὰ φύσιν τῶν ἐφ' ἡμῖν μετατέθεικεν. ὄρμῃ πρὸς ἄπαντα ἀνειμένη χρῆται. ἀν ἡλιθιος ἡ ἀμαθῆς δοκῇ, οὐ πεφρόντικεν. ἐνί τε λόγῳ, ώς ἐχθρὸν ἔαυτὸν παραφυλάσσει καὶ ἐπίβουλον.

A primeira parte contém o descritor προκόπτοντος (referente ao progresso), considerado o mais forte do capítulo e que será posteriormente analisado (seção 3.5). Aqui, concentraremos nossa análise na segunda metade (48b.2), onde os descritores ὄρεξιν e ἔκκλισιν aparecem, ambos em seu aspecto substantivado. Porém, vale apontar que a noção de progresso entre aqueles que praticam a filosofia está associada a uma certa conduta de vida, ou seja, o aprendizado da filosofia poderia, de alguma maneira, ser mensurado a partir da forma que o aprendiz vive. Nesse sentido, a descrição de quem progride é a descrição do modo de como ele deve viver sua vida.

Tendo o progresso como norte, a segunda metade do capítulo trata de como deveríamos nos portar de acordo com o desejo e a repulsa: retirando o primeiro de tudo que contrário a natureza e transferindo o segundo para aquilo contrário a natureza. Como uma

pessoa convalescente, deve-se suspender o desejo daquilo que não é possível realizar naquele momento. Porém, essa é uma situação passageira e inicial, uma vez que, quando o enfermo melhorar de sua convalescência, poderá realizar e, consequentemente, desejar realizar coisas que antes não eram possíveis.

Além desses seis capítulos, Hadot ainda define outros como referentes ao exercício do desejo: os capítulos 7, 8, 9, 10 e 11 (“la discipline du désir: rapport aux objets et aux événements”), os capítulos 16 a 21 (“préceptes concernant la discipline du désir: le rapport aux objects et événements”) e os capítulos 26, 27 e 28 (“la discipline du désir”). Nesses capítulos, porém, nenhum dos descritores analisados (que têm origem na definição dos três *topoi* presentes na *Dissertação 3.2.1*) estão presentes e a noção de desejo aparece associada a outros conceitos.

3.2 O exercício espiritual da ação (impulsos e repulsas) – ὄρμη e ὄρμάω; ἀφορμή e ἀφορμάω

Seguindo a divisão apresentada por Pierre Hadot e tendo como base os três *topoi* da *Diatrype 3.2.1*, a segunda série de descritores que iremos analisar refere-se aos “exercícios da ação”: o substantivo *hormé* (impulso) e seu correlato verbal, *hormáo* (agir); e os opostos *aphormé* (refreamento) e *aphormáo* (refrear), que contém o prefixo “*apo*”. Segundo Dinucci (2012, p. 68), “*Hormé* deve ser entendido, no contexto do pensamento epictetiano, como o ímpeto para a ação, a tendência para agir desta ou daquela maneira diante de determinada coisa”.

Segundo o rastreio realizado, esses quatro conceitos, juntos, aparecem 7 vezes no *Manual*, em 6 capítulos ao longo do texto: 1, 2, 32, 42, 47 e 48b – quantidade consideravelmente menor do que a de descritores referentes à disciplina do desejo (23 ocorrências), ainda que em uma quantidade semelhante de capítulos.

Termo em Grego	Tradução	Classe	Ocorrências Diss. 3.2.1	Ocorrências Manual	Quantidade e formas de ocorrência dos descritores no Manual (transliterados)
<i>Hormé</i> (όρμη)	Impulso	Subst.	1	2	Cap. 1 (1x) - hormé Cap. 48b (1x) - hormé
<i>Hormao</i> (όρμάω)	Agir	Verbo	0	2	Cap. 2 (1x) - horman Cap. 42 (1x) - hormómenos
<i>Aphormé</i> (ἀφορμή)	Refreamento	Subst.	2	2	Cap. 32 (1x) - aphormai* Cap. 47 (1x) - aphormés*
<i>Aphormao</i> (ἀφορμάω)	Refrear	Verbo	0	1	Cap. 2 (1x) - aphorman

Começaremos a análise com as duas ocorrências de *hormé* (όρμή), que aparece nos capítulos 1 e 48b, ambos já citados integralmente. Nas duas situações, o substantivo possui o sentido de “impulso”.

[1.1] Das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o juízo, o **impulso**, o desejo, a repulsa – em suma: tudo quanto seja ação nossa (...).

[1.1] Τῶν δὲ τὰ μέν ἔστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, **όρμή**, ὅρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα (...).

No capítulo 1, conforme já visto, temos a composição da “tríade” aqui trabalhada, sendo o “impulso” (όρμή) referente ao elemento da ação, enquanto “juízo” representaria a razão e o “desejo e a repulsa” representariam o desejo. Nesse primeiro momento, há uma preocupação maior em elencar o que está e o que não está sob o nosso encargo – ou seja, a nossa ação, a nossa razão e o nosso desejo. Assim, nesse capítulo, o impulso não é minuciosamente descrito, mas apenas apontado como parte das coisas que estão sob o nosso encargo.

[48.b2] Retira de si todo o desejo e transfere a repulsa unicamente para as coisas que, entre as que são encargos nossos, são contrárias à natureza. Para tudo, faz uso do **impulso** amenizado. (...)

[48.b2] όρεξιν ἀπασαν ἥρκεν ἐξ ἑαυτοῦ· τὴν δὲ ἔκκλισιν εἰς μόνα τὰ παρὰ φύσιν τῶν ἐφ' ἡμῖν μετατέθεικεν. **όρμη** πρὸς ἀπαντα ἀνειμένῃ χρῆται. (...)

Já o capítulo 48b, visto na seção anterior e definido por Hadot como “conseils au progressant”, fala do progresso e do avanço dos praticantes da filosofia. Deste modo, num primeiro momento, enquanto o desejo deve ser completamente retirado e a repulsa direcionada

às coisas contrárias a natureza, o impulso (*όρμη*) pode ser utilizado de forma amenizada. Trata-se, portanto, de recomendações para não agir de modo precipitado, atuando dentro dos limites impostos pela fase inicial do progresso. Veremos melhor as relações desse capítulo com o progresso na seção 3.5.

Dando sequência à análise, o verbo *hormáo* ocorre nos capítulos 2 (*όρμαν*) e 42 (*όρμώμενος*). No capítulo 2 (já transcrito na íntegra na seção acima), *όρμαν* aparece em oposição a *ἀφορμάν*, ambos em seus formatos verbais¹³⁶, funcionando como antagonistas, de acordo com a tradição estoica.

[2.2] (...) Das coisas que são encargos nossos, todas quantas seria belo desejar, nenhuma está ao teu alcance ainda. Assim, faz uso somente do **impulso** e do **refreamento**, sem excesso, com reserva e sem constrangimento.

“(...) ὅν τε γὰρ ὅρέγη τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν τινος, ἀτυχεῖν ἀνάγκη τῶν τε ἐφ' ἡμῖν, ὅστων ὁρέγεθαι καλὸν ἄν, οὐδὲν οὐδέπω σοι πάρεστι. μόνῳ δὲ τῷ **όρμαν** καὶ **ἀφορμάν** χρῶ, κούφως καὶ μεθ' ὑπεξαιρέσεως καὶ ἀνειμένως.”

Aqui, conforme já analisado, nos deparamos com a noção de progresso na prática da filosofia ensinada por Epicteto. De modo muito semelhante ao capítulo 48b, no capítulo 2, o exercício da ação (fazer uso do impulso e do refreamento) aparece após a orientação de suspender o desejo. Ambos os trechos indicam, portanto, que num primeiro momento, aquele que deseja progredir na filosofia estoica deve focar em agir no que está sob o seu encargo, buscando se afastar dos desejos, uma vez que ainda não saberia distinguir entre o “bom” e o “mau” desejo.

Assim, nesse momento inicial, o exercício do desejo estaria voltado para a repulsa (*orexis*) do que não está de acordo com a natureza, do impulso (*hormē*) àquilo que está de acordo com a nossa natureza e do refreamento (*aphormē*) diante de situações com as quais ainda não se sabe lidar. Concentrando sua atenção nesses exercícios, o praticante da filosofia conseguirá “espaço mental” para refletir (sob os ditames da razão) sobre os tópicos que ainda não domina.

Em sua segunda ocorrência, no capítulo 42, o verbo *όρμώμενος* aparece com o significado de “ação”.¹³⁷ Pela primeira vez exposto nesse trabalho, ele é classificado por Pierre Hadot como “préceptes concernant la discipline de l'action”.

¹³⁶ A tradução para o português de Dinucci acaba transformando os verbos (em grego) em substantivos.

¹³⁷ Dinucci: “agindo”.

[42] Quando alguém te tratar mal ou falar mal de ti, lembra que ele o faz ou fala pensando que isso lhe é conveniente. Não lhe é possível, então, seguir o que se te afigura, mas o que se lhe afigura, de modo que, se equivocadamente se lhe afigura, aquele que sofre o dano é quem está enganado. Com efeito, se alguém supuser falsa uma proposição conjuntiva verdadeira, não é a proposição conjuntiva que sofre o dano, mas quem se engana. **Agindo** de acordo com isso, serás gentil com quem te insulta. Diz, pois, em cada uma dessas ocasiões: "Assim lhe parece".

[42.1] Ὄταν σέ τις κακῶς ποιῇ ἡ κακῶς λέγη, μέμνησο, δτι καθήκειν αὐτῷ οιόμενος ποιεῖ ἡ λέγει οὐχ οἷόν τε οὖν ἀκολουθεῖν αὐτὸν τῷ σοὶ φαινομένῳ, ἀλλὰ τῷ ἔαντῷ, ὥστε, εἰ κακῶς φαίνεται, ἐκεῖνος βέβλαπτεται, ὅσπερ καὶ ἔξηπάτηται, καὶ γάρ τὸ ἀληθὲς συμπεπλεγμένον ἀν τις ὑπολάβῃ ψεῦδος, οὐ τὸ συμπεπλεγμένον βέβλαπται, ἀλλ' ὁ ἔξαπατηθείς, ἀπὸ τούτων οὐν ὄρμώμενος πρᾶως ἔξεις πρὸς τὸν λοιδοροῦντα. ἐπιφθέγγου γάρ ἐφ' ἐκάστῳ δτι 'ἔδοξεν αὐτῷ'

Nesse capítulo, temos a aparição da noção de representação ou fenômeno (*φαινομένῳ*) que, junto do conceito de *phantasia*, está no cerne da teoria estoica, definindo o conceito de verdade e a busca pelas coisas como elas verdadeiramente são. Assim, Epicteto ressalta que a ação correta (aquele de acordo com a nossa própria natureza) provém do uso adequado da razão, e isso implica, necessariamente, o manejo adequado das fantasias. As *phantasiai* são as impressões que recebemos do mundo externo e cabe ao uso correto da razão discernir se essas impressões correspondem à realidade (*phantasiai kataleptike*)

Além disso, o juízo equivocado sobre as proposições não afetaria a proposição em si, mas prejudicaria o próprio indivíduo que emite o juízo. Esse equívoco parte de uma visão distorcida da realidade: as proposições verdadeiras permanecem imutáveis, independentemente da compreensão ou aceitação do observador. Tal perspectiva é estendida por Epicteto para todas as situações da vida, em que os erros de julgamento acabam impactando apenas aquele que os comete.

Com base nessa compreensão, podemos dizer que o capítulo 42 orienta o discípulo a lidar com os insultos. O juízo correto nos conduz agir de maneira mais gentil, pois nos permite compreender que o insulto reflete a percepção equivocada de quem o emite e não uma verdade sobre nós mesmos. É prudente lembrar que o outro age "como lhe parece" e não necessariamente de acordo com a realidade objetiva. Essa atitude, fundamentada na disciplina do juízo, promove o progresso moral e a tranquilidade interior, alinhando-se ao ideal estoico de viver em harmonia com a natureza e com a razão.

O descritor *aphormé*, substantivado, ocorre nos capítulos 32 (ἀφορμαὶ) e 47 (ἀφορμῆς). Segundo nota de Dínucci (2012, p. 72), “designa o ‘ponto de partida’, adquirindo os sentidos de ‘origem de algo’, ‘pretexto para fazer algo’, significando também ‘base para operações militares’”. Porém, o autor continua: “Entre os estoicos, o termo é empregado para designar o princípio contrário de *hormé*”. Para nós, portanto, quando se trata do termo oposto a *hormé* (impulso), traduzimos o conceito estoico como “repulsa”.

Porém, ambas as aparições desse descritor no *Manual* possuem sentidos que não nos servem nessa pesquisa. No primeiro caso, no capítulo 32, já discutido na seção anterior, ἀφορμαὶ possui o sentido de “ponto de partida”¹³⁸. No segundo caso, no capítulo 47, de maneira semelhante, ἀφορμῆς tem o sentido de “ocasião”¹³⁹. Esse capítulo será apresentado na íntegra e melhor discutido na seção 3.4, sobre *áskesis/exercício*.

Por fim, o descritor *aphormáo*, em sua forma verbal, aparece uma única vez no *Manual*, no capítulo 2, em oposição à *hormáo*, conforme já demonstrado acima.

3.3 O exercício espiritual do juízo

Termo em Grego	Tradução	Classe	Ocorrências Diss. 3.2.1	Ocorrências Manual	Quantidade e formas de ocorrência dos descritores no Manual
<i>Synkatathesis</i> (<i>συγκατάθεσις</i>)	Assentimento	Subst.	1	0	
<i>Synkatathemí</i> (<i>συγκαταίθημι</i>)	Assentir/ Assentimento	Verbo	0	1	Cap. 45 (1x) - synkatatithesthai
<i>Logos</i> (<i>λόγος</i>)	Em suma, palavra, argumento, discussão, razão	Subst.	3	13	Cap 1 (2x) - sentido de "em suma" Cap 16 (1x) - sentido de "palavra" Cap 32 (2x) - lógou, lógos Cap 33 (2x) - sentido de "palavra" Cap 44 (1x) - sentido de "argumento" Cap 46 (1x) - sentido de "discussão" Cap 48b (1x) - sentido de "palavra"

¹³⁸ “[32.3] Consulta o oráculo do mesmo modo que Sócrates julgava ter valor: para os casos nos quais o exame como um todo se refere às consequências, e os **pontos de partida** para conhecer o assunto não são dados nem pela razão, nem por alguma outra arte.” // “[32.3] ἔρχου δὲ ἐπὶ τὸ μαντεόσθαι, καθόπερ ηὗιον Σωκράτης, ἐφ' ὃν ἡ πᾶσα σκέψις τὴν ἀναφορὰν εἰς τὴν ἐκβασιν ἔχει καὶ οὕτε ἐκ λόγου οὔτε ἐκ τέχνης τινὸς ἄλλης ἀφορμαὶ δίδονται πρὸς τὸ συνιδεῖν τὸ προκείμενον.”

¹³⁹ “[47.1] Quanto ao corpo, quando tiveres te adaptado à frugalidade, não te gabes disso. Nem digas, em toda **ocasião**, se beberes água, que bebes água.” // “[47.1] Ὄταν εὐτελῶς ἡρμοσμένος ἦς κατὰ τὸ σῶμα, μὴ καλλωπίζου ἐπὶ τούτῳ μήδ' ἀν ὑδωρ πίνῃς, εἰς πάσης ἀφορμῆς λέγε ὅτι υδωρ πίνεις.”

						Cap 49 (1x) - sentido de "em suma" Cap 51 (2x) - lógon, logo
<i>Dogma (δόγμα)</i>	Opinião, juízo	Subst.	2	7		Cap 5a (3x) - dogmata, dogma, dogmata Cap 16 (1x) - dogma Cap 20 (1x) - dogma Cap 45 (1x) - dogma Cap 52 (1x) - dogmáton
<i>Hypolepsis (ὑπόληψις)</i>	Juízo, razão	Subst.	0	3		Cap 1 (1x) - hypolepsis Cap 20 (1x) - hypolepsis Cap 31 (1x) - hypolepseis

3.3.1 Assentimento - συγκατάθεσις

Na Diatribe 3.2.1, Epicteto define o terceiro *topos* como *synkatatheses* (τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαίοτητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις). Aqui, esse descriptor possui o sentido de “assentimento”, de aceitação das coisas que acontecem através do uso da razão. Esse conceito não aparece em nenhum dos capítulos do *Manual* em seu formato substantivado, estando presente apenas no texto das *Diatribes* (onde ocorre 8 vezes). Em sua forma verbal, porém, *synkatasthemē* (συγκατατίθημι) aparece uma única vez no corpo do *Manual* (e 21 vezes no texto das *Diatribes*), no capítulo 45. Aqui, o conceito também possui o sentido de “assentimento”.

[45.1] Alguém se banha de modo apressado: não digas que ele <se banha> de modo ruim, mas de modo apressado. Alguém bebe muito vinho: não digas que ele <bebe> de modo ruim, mas que <bebe> muito. Pois, antes de discernir a opinião dele, como sabes que ele <bebe> de modo ruim? Assim, não ocorrerá que apreendas as representações compreensivas de umas coisas e dês **assentimento** a outras.

[45.1] Λούεται τις ταχέως· μή εἴπῃς ὅτι ‘κακῶς’, ἀλλ’ ὅτι ‘ταχέως’. πίνει τις πολὺν οἶνον· μή εἴπῃς ὅτι ‘κακῶς’, ἀλλ’ ὅτι ‘πολύν’. πρὶν ἢ γὰρ διαγνῶναι τὸ δόγμα, πόθεν οὖσθα εἰ κακῶς; οὐτως οὐ συμβήσεται σοι ἄλλων μὲν φαντασίας καταληπτικὰς λαμβάνειν, ἄλλοις δὲ **συγκατατίθεσθαι**.

O capítulo 45 do *Manual* orienta o discípulo a suspender os julgamentos morais sobre as coisas, evitando qualificá-las como boas ou ruins, mas sim descrevê-las simplesmente como são. Essa postura está diretamente relacionada ao conceito de *assentimento* (*synkatathesis*), entendido aqui como a aceitação racional de uma representação tal como ela se apresenta,

segundo a sua verdadeira natureza. Para os estoicos, essa aceitação deve ser criteriosa, restrita às chamadas representações compreensivas (*phantasiai kataleptikai*), ou seja, aquelas que estão fundamentadas pela física e sob o domínio da razão.

O exercício espiritual do juízo, portanto, consistiria em distinguir entre as representações que merecem assentimento e aquelas que não merecem. Epicteto alerta que, ao não suspender o julgamento e assentar-se a uma representação falsa, corre-se o risco de agir a partir de opiniões incorretas (*dogmata*) sobre a realidade. O exercício exige que o filósofo avalie cuidadosamente as impressões, verificando se elas correspondem à realidade ou se são distorcidas por preconceitos ou paixões.

No capítulo 45, temos ainda outros dois conceitos relevantes de serem comentados. O primeiro é dogma (*δόγμα*), no sentido de opinião – esse descritor será analisado adiante como forma de complementar a busca entre os “exercícios do juízo”. Aqui, o texto enfatiza que as opiniões (*dogmata*) sobre as coisas diferem entre as pessoas, mas que as coisas “em si” não carregam valores intrínsecos de bom ou ruim – todo julgamento de valor seria, nesse sentido, um julgamento moral. Não seria o ato de “beber muito vinho” que é bom ou ruim, mas a opinião emitida sobre ele, com base em juízos individuais. Ao reconhecer que as coisas em si mesmas são neutras, o filósofo adquire liberdade interior e pode agir de maneira alinhada à razão, sem se deixar influenciar por juízos morais precipitados. Esse exercício de aceitação da realidade como ela é, suspendendo os julgamentos, constitui um dos pilares do trabalho estoico sobre o juízo e que pode ser percebido aqui.

O segundo conceito, embora não analisado profundamente nessa dissertação, é de extrema importância para a filosofia estoica como um todo: as representações catalépticas (*φαντασίαι καταληπτικαι*). Conforme vimos brevemente, as representações catalépticas são um dos fins propostos para os meios estoicos – a realização de exercícios voltados para a melhora de si mesmo teria, como objetivo, observar a realidade em sua forma mais verdadeira. Essa representação mais fidedigna possível seria, portanto, a *phantasia kataleptike*.

Desta forma, a relação entre o assentimento e as representações catalépticas é central para o progresso moral estoico. As *phantasiai kataléptikai* são representações verdadeiras, baseadas na razão, enquanto outras representações, originadas de opiniões precipitadas ou emoções desordenadas, não merecem confiança. Assim, o assentimento implica em um ato racional para exercitar o domínio sobre as paixões, impedindo que o aprendiz seja arrastado por impressões enganosas.

Tendo como base os descritores δόγμα e συγκατατίθεσθαι, poderíamos dizer que esse se trataria de um capítulo referente ao “exercício do juízo” tendo como foco principal o uso das opiniões na percepção da realidade tal qual ela é. Fazer as escolhas corretas seria, assim, assentir aos acontecimentos do destino, aceitando aquilo que ocorre e concentrando a atenção apenas naquilo que está sob o nosso alcance. Pierre Hadot, porém, categoriza o capítulo 45 como “préceptes concernant la discipline de l'action”.

Como vimos, Hadot define o terceiro *topos* como “exercício do juízo” e, para conseguir realizar algum mapeamento sobre o uso da razão e do juízo no *Manual*, buscamos conceitos correlatos ou que possuam sentido semelhante. Essa escolha nos levou a *logos*, *dogma* e *hypolepsis*. Vejamos a seguir.

3.3.2 Razão - λόγος

Logos é um conceito que aparece 167 vezes no corpus epictetiano, sendo 13 delas no *Manual*. Por ser uma palavra recorrente em textos gregos e possuir uma série de significados distintos entre si, percebemos que ela aparece em maior quantidade que os outros descritores analisados – em várias delas, porém, possui significados que não nos interessam nessa pesquisa e, apesar de serem pontuadas, não farão parte da análise.

Suas primeiras ocorrências e dão no Capítulo 1 (duas vezes), já transcrito na íntegra acima. Em ambas, porém, *logos* aparece com o sentido de “em suma”, “em resumo” e não nos interessa nessa busca¹⁴⁰.

Sua terceira ocorrência (no capítulo 16) também não possui o significado de “razão”- nesse caso, traduz o sentido de “palavra”. Esse capítulo possui forte relação ao tema do juízo, mas seu descritor mais forte é *dogma*. O trecho será transcrito adiante.

A quarta e a quinta ocorrências de *logos* aparecem no capítulo 32, e possuem o sentido de “razão”, desempenhando um papel central no julgamento ético e no discernimento das ações apropriadas (*kathekonta*). O capítulo já foi trabalhado e transcrito integralmente na seção 3.1, que se refere ao exercício do desejo. Porém, cabe pontuarmos algumas questões acerca desses descritores.

¹⁴⁰ [...] ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὄρμη, ὅρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκέτι ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ὄρχαι καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχί ἡμέτερα ἔργα.” // “[...] São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa – **em suma**: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – **em suma**: tudo quanto não seja ação nossa.” Dinucci, ed. bilingue.

(...) [32.3] Consulta o oráculo do mesmo modo que Sócrates julgava ter valor: para os casos nos quais o exame como um todo se refere às consequências, e os pontos de partida para conhecer o assunto não são dados nem pela razão, nem por alguma outra arte. Assim, quando precisares compartilhar um perigo com o amigo ou com a pátria, não consultes o oráculo se deves compartilhar o perigo. Pois se o adivinho anunciar maus presságios, é evidente que isso significa ou a morte, ou a perda de alguma parte do corpo, ou o exílio. Mas a razão te impele, mesmo nessas situações, a ficar ao lado do amigo ou da pátria e expor-te ao perigo. Portanto, dá atenção ao maior dos adivinhos, Apolo Pítico, que expulsou do templo o homem que não socorreu o amigo que estava sendo assassinado.

(...) [32.3] ἔρχου δὲ ἐπὶ τὸ μαντεύεσθαι, καθάπερ ἡξίου Σωκράτης, ἐφ' ὃν ἡ πᾶσα σκέψις τὴν ἀναφορὰν εἰς τὴν ἔκβασιν ἔχει καὶ οὗτε ἐκ λόγου οὔτε ἐκ τέχνης τινὸς ἄλλης ἀφορμαὶ διδονται πρὸς τὸ συνιδεῖν τὸ προκείμενον· ὅστε, ὅταν δεήσῃ συγκινδυνεύσαι φίλῳ ἢ πατρὶ, μὴ μαντεύεσθαι, εἰ συγκινδυνεύετον. καὶ γὰρ ἀν προείπη σοι ὁ μάντις φαῦλα γεγονέναι τὰ ιερά, δῆλον ὅτι θάνατος σημαίνεται ἢ πήρωσις μέρους τινὸς τοῦ σώματος ἢ φυγή· ἀλλ' οἴρει ὁ λόγος καὶ σὺν τούτοις παρίστασθαι τῷ φίλῳ καὶ τῇ πατρὶ συγκινδυνεύειν. τοιγαροῦν τῷ μειζονὶ μάντει πρόσεχε, τῷ Πυθίῳ, ὃς ἐξέβαλε τοῦ ναοῦ τὸν οὐ βοηθήσαντα ἀναιρουμένῳ τῷ φίλῳ.

Epicteto expõe a ideia de que a razão deve orientar as decisões práticas, especialmente em situações de dilema moral, como ao proteger um amigo ou defender a pátria, mesmo diante de consequências adversas como a morte ou o exílio. Esse julgamento estaria associado ao conceito de *kathekon*, ou seja, aquilo que deve ser feito em conformidade com a função do indivíduo no cosmos.

A escolha de agir, nesse caso, não deve ser influenciada por interesses pessoais ou pelo impulso de autopreservação. Pelo contrário, é pela razão que se reconhece a importância de priorizar o que é justo e necessário, alinhando-se à ordem natural e aos princípios éticos estoicos. A razão, como guia superior, orienta a ação independentemente dos resultados ou da aparente ameaça à própria segurança.

Em um primeiro momento, pode parecer que utilizar a razão e consultar oráculos para tomar decisões são ações contraditórias. O texto, porém, afirma que a razão seria o “oráculo maior” a ser seguido, superando qualquer tentativa de buscar orientação fora de si para questões em que a resposta já estaria presente na consciência ética do indivíduo. A analogia com Apolo Pítico reforça essa visão: assim como o deus expulsa do templo aquele que negligencia o amigo em perigo, a razão julga severamente quem não age de acordo com o *kathekon*.

Essa passagem, classificada por Pierre Hadot como pertencente aos “*préceptes concernant la discipline de l'action*”, destaca que as ações corretas derivam de um julgamento

racional fundamentado na virtude, e não na busca de conforto ou proteção pessoal. A razão, nesse sentido, é o árbitro supremo, responsável por conduzir o indivíduo a viver conforme a natureza e em harmonia com seu papel no cosmos.

Já as sexta e sétima ocorrências de *logos* se dão no longo capítulo 33, definido por Hadot como referente à disciplina na ação. Em ambas, porém, *logos* aparece com o sentido de “conversa” e de “palavra”, respectivamente¹⁴¹.

As próximas ocorrências de *logos* se dão nos capítulos 44 e 46. No capítulo 44, possui o sentido de “argumento”, já no capítulo 46, tem o sentido de “discussão”. O capítulo 44 é definido por Hadot como “préceptes concernant la discipline de l’action” – ou seja, na divisão proposta pelo filósofo, fariam parte da designação dos exercícios referentes à ação.

[44.1] Estes **argumentos** são inconsistentes: “Eu sou mais rico do que tu, logo sou superior a ti”; “Eu sou mais eloquente do que tu, logo sou superior a ti”. [...]

[44.1] Οὗτοι οἱ λόγοι ἀσύνακτοι ἐγώ σου πλουσιώτερός εἰμι, ἐγώ σου ἄρα κρείττων· ‘ἐγώ σου λογιώτερος, ἐγώ σου ἄρα κρείττων’, [...]

Já o capítulo 46 é definido por Hadot como um dos que fornecem “conseils au progressant”. Nele, λόγος foi traduzido por discussão.

[46] (...) Com efeito, caso, em meio a homens comuns, uma **discussão** sobre algum princípio filosófico sobrevenha, silencia ao máximo, pois o perigo de vomitar imediatamente o que não digeriste é grande. (...)

[46] (...) καν περὶ θεωρήματός τινος ἐν ιδιώταις ἐμπίπτῃ λόγος, σιώπα τὸ πολὺν· μέγας γάρ ὁ κίνδυνος εὐθὺς ἔξεμέσαι, ἢ οὐκ ἔπεψας.

A décima ocorrência do descritor aparece no capítulo 48b, em trecho já citado nessa dissertação, na seção 3.1. Mais uma vez, *logos* aparece com o significado de “em suma” e não nos interessa nessa pesquisa¹⁴².

¹⁴¹ 6ª ocorrência: “[33.3] ἂν μὲν οὖν οἵος τε ἡς, μετάγαγε τοῦς σοῦς λόγους καὶ τοὺς τῶν συνόντων ἐπὶ τῷ προσῆκον.” // “[33.3] Então, se fores capaz, conduz a tua **conversa** e a dos que estão contigo para o que é conveniente.”

7ª ocorrência: “[33.16] (...) ὅταν οὖν τι συμβῇ τοιοῦτον, ἂν μὲν εὔκαιρον ἦ, καὶ ἐπίτηληζον τῷ προελθόντι εἰ δὲ μή, τῷ γε ἀποσιωπῆσαι καὶ ἐρυθριᾶσαι καὶ σκυθρωπάσαι δῆλος γίνου δυσχεραίνων τῷ λόγῳ.” // “[33.16] (...) Quando isso ocorrer, se a ocasião for propícia, repreende quem se comporta assim; se não, mostra, por meio do silêncio, do rubor e de um ar sombrio, que estás descontente com a **conversa**.”

¹⁴² Capítulo 48b: “[...] ἐνί τε λόγῳ, ὃς ἐχθρὸν ἔσυτὸν παραφυλάσσει καὶ ἐπίβουλον.” // “**Em suma:** guarda-se atentamente como um inimigo traiçoeiro.”

De maneira semelhante ao capítulo 33, no capítulo 49 o descritor *logos* aparece novamente com o significado de “palavra”: “sobretudo enrubescei quando não for capaz de exibir ações semelhantes às **palavras** e condizentes.”¹⁴³

Por fim, as duas últimas ocorrências desse descritor no *Manual* de Epicteto acontecem no capítulo 51, ambas significando “razão”. Neste momento, foram selecionados apenas o início e o final do capítulo 51, buscando o enfoque no descritor *logos*. Adiante, esse capítulo será novamente apresentado, em sua integralidade, por ser relevante para a análise do descritor “progresso” (*prokope*).

[51.1] Por quanto tempo ainda esperarás para que te julgues merecedor das melhores coisas e para que em nada transgridas os ditames da **razão**? (...)

[51.1] Εἰς ποῖον ἔτι χρόνον ἀναβάλλῃ τὸ τῶν βελτίστων ἀξιοῦ σεαυτὸν καὶ ἐν μηδενὶ παραβαίνειν τὸν αἴρουντα λόγον (...)

[51.3] Deste modo Sócrates realizou se: de todas as coisas com que se deparou, não cuidou de nenhuma outra, exceto a **razão**. E tu, mesmo que não sejas Sócrates, deves viver desejando ser como Sócrates.

[51.3] Σωκράτης οὕτως ἀπετελέσθη, ἐπὶ πάντων προάγων ἐαυτὸν μηδενὶ ἄλλῳ προσέχων ἢ τῷ λόγῳ. σὺ δὲ εἰ καὶ μήπω εἴ Σωκράτης, ως Σωκράτης γε εἶναι βουλόμενος ὁφείλεις βιοῦν.

Nesse capítulo, podemos perceber um destaque à centralidade da razão no progresso moral do filósofo estoico. No início, é feito um chamado à reflexão sobre o próprio julgamento: “Por quanto tempo ainda esperarás para que te julgues merecedor das melhores coisas e para que em nada transgridas os ditames da razão?” Esse questionamento sublinha a importância do autoconhecimento e do alinhamento das ações com os ditames da razão, mas também sugere que os julgamentos que fazemos sobre nós mesmos podem não ser os mais precisos ou corretos.

Para Epicteto, as “melhores coisas” que alguém pode merecer não são relativas ao prazer ou à fortuna externa, mas sim as que estão em conformidade com a racionalidade da natureza. Ser digno das “melhores coisas” significa viver de acordo com a virtude, ou seja, segundo a razão, que é a essência distintiva da natureza humana. Assim, o merecimento citado não é uma questão de reconhecimento externo, mas de alinhamento interno com os princípios racionais que regem a vida humana em harmonia com o cosmos, formando um sistema único e integrado.

¹⁴³ Capítulo 49: “(...)έρυθριῶ, ὅταν μὴ δύνωμαι δμοια τὰ ἔργα καὶ σύμφωνα ἐπιδεικνύειν τοῖς λόγοις.”

Julgar corretamente, portanto, é julgar de acordo com a razão. Esse julgamento correto não é arbitrário, mas está fundamentado no reconhecimento daquilo que está sob o nosso controle e no cumprimento dos encargos que nos são atribuídos pela nossa natureza. A razão, nesse contexto, é o guia que orienta o filósofo a agir de acordo com o que é próprio e adequado à sua posição no universo. Transgredir os ditames da razão seria desviar-se daquilo que é natural, enquanto segui-los seria expressar a verdadeira liberdade e progresso moral.

Ao utilizar a figura de Sócrates como um ideal a ser seguido, o trecho reforça que o progresso (*prokopé*) está intrinsecamente ligado à capacidade de julgar e agir de acordo com a razão – por mais que nunca atinja o nível do grande filósofo, é necessário exercitá-lo com esse objetivo. Isso se dá pois ele teria exercitado a principal ferramenta para uma vida (e morte) virtuosa, refletindo o compromisso contínuo com a excelência moral e o alinhamento com a natureza racional. Assim, o capítulo 51 não apenas enfatiza o papel do *logos* e dos exercícios da razão, mas também apresenta a noção de progresso espiritual como resultado do exercício filosófico.

Como podemos observar, nem todas as ocorrências de *logos* são relevantes para nossa busca, uma vez que esse conceito tenha múltiplos significados e possa ser traduzido de diferentes maneiras. Para essa análise, apenas quatro das ocorrências, dadas nos capítulos 32 e 51, são relevantes, pois correspondem ao significado de “razão”.

Desta forma, como complemento da busca pela noção de “assentimento” e de “juízo” (ou seja, escolhas feitas sob os ditames da razão), iremos mapear também os descritores *dogma* e *hypolepsis*.

3.3.3 Opinião - δόγμα

Traduzido por Dinucci como “opinião”, o conceito de dogma foi escolhido por aparecer em capítulos importantes do *Encheirídon*, nos auxiliando a pensar o uso da razão e a maneira que ela pode ser exercitada através da filosofia de Epicteto.

No *Manual*, o descritor tem 7 ocorrências, estando as três primeiras (δόγματα, δόγμα e δόγματα) no capítulo 5a, transscrito abaixo:

[5a] As coisas não inquietam os homens, mas as **opiniões** sobre as coisas. Por exemplo: a morte nada tem de terrível, ou também a Sócrates teria se afigurado assim, mas é a **opinião** a respeito da morte – de que ela é terrível – que é terrível! Então, quando se nos apresentarem entraves, ou nos inquietarmos, ou

nos afligirmos, jamais consideremos outra coisa a causa, senão nós mesmos – isto é: as nossas próprias **opiniões**.

[5.a] Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων **δόγματα**: οἷον θάνατος οὐδὲν δεινόν (έπει καὶ Σωκράτει ἀνέφαίνετο), ἀλλὰ τὸ **δόγμα** τὸ περὶ τοῦ θανάτου, διότι δεινόν, ἐκεῖνο τὸ δεινόν ἔστιν. ὅταν οὖν ἐμποδίζωμεθα ἢ ταρασσόμεθα ἢ λυπόμεθα, μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλ' ἑαυτούς, τοῦτ' ἔστι τὰ ἑαυτῶν **δόγματα**.

Vemos que no capítulo 5a do *Manual de Epicteto*, o descritor *dogma* surge para enfatizar a relação entre os juízos que fazemos das representações e as emoções ou perturbações que sentimos. Ele afirma categoricamente que “as coisas não inquietam os homens, mas as opiniões sobre as coisas”. Aqui, fica claro que o mal não reside na representação em si, mas sim no uso que fazemos dela, isto é, na valoração que atribuímos e nas reações emocionais que decorrem desse processo.

O exemplo da morte, apresentado no texto, é paradigmático: a morte, em si mesma, não é terrível. Caso contrário, teria sido igualmente terrível para Sócrates (novamente evocado enquanto exemplo a ser alcançado), a qual, porém, enfrentou com serenidade. O que causa temor é a opinião (*dogma*) de que a morte é terrível. Esse raciocínio pode ser transposto para todas as coisas que consideramos boas ou ruins: elas não possuem esses valores intrínsecos, mas são neutras por natureza. O bom e o ruim são avaliações posteriores feitas a partir dos nossos juízos, fruto da forma como interpretamos as representações que recebemos.

O capítulo aconselha ainda que, quando estivermos aflitos, em vez de concentrarmos nossa atenção na representação em si, devamos examinar a nossa opinião sobre ela. É na opinião, no *dogma*, que reside a fonte das emoções desordenadas, como a aflição e o temor. A verdadeira causa de nossas perturbações está em nós mesmos, pois somos responsáveis pelas opiniões que adotamos.

Definido por Pierre Hadot como “nous ne sommes responsables que de ce qui dépend de nous: jugement et usage des représentations”, esse capítulo, para ele, se refere ao uso das representações e os julgamentos que fazemos sobre elas. Aqui, talvez possamos afirmar que a designação dada por Hadot tenha sentido, uma vez que o descritor *dogma* vai ao encontro da temática do juízo. Pierre Hadot sintetiza essa ideia ao dizer não seríamos responsáveis por nada além daquilo que depende de nós: o julgamento e o uso das representações. Esse uso adequado exige que nos conscientizemos de que as coisas externas não têm poder sobre nosso estado interior; o que determina nosso bem-estar ou perturbação é o valor que atribuímos a elas. Ao

tomar essa postura, exercitamos o domínio racional sobre as nossas impressões, promovendo uma vida mais tranquila e em conformidade com os princípios estoicos.

Portanto, o capítulo 5a, com suas três ocorrências do descritor *dogma*, fundamenta-se no exercício espiritual do juízo, essencial para o progresso filosófico do praticante do estoicismo. Ele reforça a ideia de que somos os únicos responsáveis por nossas aflições e que, ao modificarmos a maneira como julgamos as representações, podemos transformar também nossa experiência emocional e prática diante das adversidades da vida.

A quarta ocorrência de *dogma* se dá no capítulo 16 – nele, novamente vemos o sentido de “opinião”, conforme no capítulo 5^a, associado ao uso das representações. Nesse capítulo, o conceito de *logos* também aparece, mas com o sentido de palavra, conforme já demonstrado acima. Para Hadot, é um capítulo que se enquadraria como “préceptes concernant la discipline du désir: le rapport aux objects et événements”, ou seja, referente ao exercício do desejo e a sua relação com as coisas e com o mundo. Aqui, poderíamos dizer que encontramos uma contradição na análise de Hadot, se utilizarmos a estrutura léxica apresentada anteriormente como parâmetro. Se fossemos seguir a estrutura dos descritores, por se tratar da “opinião”, o capítulo poderia ser encaixado como um exercício do juízo e não do desejo, como é feito por em Hadot.

[16] Quando vires alguém aflito, chorando pela ausência do filho ou pela perda de suas coisas, toma cuidado para que a representação de que ele esteja envolto em males externos não te arrebate, mas tem prontamente à mão que não é o acontecimento que o opõe (pois este não opõe outro), mas sim a **opinião** sobre. No entanto, não hesites em solidarizar-te com ele com tuas palavras e, caso caiba, em lamentar-te junto. Mas toma cuidado para também não gemeres por dentro.

[16.1] Όταν κλαίοντα ἤδης τινὰ ἐν πένθει ἢ ἀποδημοῦντος τέκνου ἢ ἀπολωλεκότα τὰ ἑαυτοῦ, πρόσεχε μή σε ἡ φαντασία συναρπάσῃ ώς ἐν κακοῖς ὅντος αὐτοῦ τοῖς ἐκτός, ἀλλ’ εὐθὺς ἔστω πρόχειρον ὅτι ‘τούτον θλίβει οὐ τὸ συμβεβηκός (ἄλλον γάρ οὐ θλίβει), ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τούτῶν’. μέχρι μέντοι λόγου μὴ ὄκνει συμπεριφέρεσθαι αὐτῷ, καὶ οὕτω τύχῃ, καὶ συνεπιστενάξαι πρόσεχε μέντοι μή καὶ ἔσωθεν στενάξῃς.

No capítulo 16, o descritor *dogma* tem reafirmado seu sentido de “opinião”, mais uma vez vinculado ao uso das representações. Aqui, porém, o foco desloca-se da relação do indivíduo consigo mesmo, como visto no capítulo 5a, para sua interação com os outros. Aconselha que, ao presenciar alguém aflito – seja pela perda de um ente querido ou por algum revés material –, o que deseja agir como filósofo deve tomar cuidado para que a representação

de que o outro está sofrendo por males externos não o domine. Mais uma vez, o mal não reside no acontecimento em si, mas na opinião de que esse acontecimento é um mal.

Nesse contexto, é apresentada uma recomendação prática e socialmente relevante: embora seja necessário manter a compreensão de que o sofrimento do outro decorre de suas opiniões, o filósofo não deve negligenciar o papel de solidarizar-se com ele. Esse ato de solidariedade, no entanto, não deve ser um reflexo de perturbação interior, mas uma ação deliberada e racional. A compaixão, nesse caso, deve ser exercida como um papel social, parte do “teatro do mundo” em que o estoico desempenha suas funções. O lamento externo é, de certo modo, teatralizado: demonstra-se empatia com palavras e gestos, mas sem permitir que o sofrimento do outro perturbe a serenidade interior.

Essa postura diferencia os estoicos de outras escolas filosóficas, como os cínicos, que rejeitavam as convenções sociais e os papéis atribuídos pela ordem cósmica. Para os estoicos, contudo, tais papéis são parte do exercício da razão, que orienta a vida em harmonia com a natureza. A interação social é uma expressão do cumprimento do *kathekon*, ou seja, do que é apropriado e necessário de acordo com o papel que cada indivíduo ocupa no cosmos. Mesmo as ações realizadas no “teatro” da vida são governadas pela racionalidade, que preserva a liberdade interior e impede que o filósofo seja afetado por aquilo que está fora de seu controle.

Desta forma, o capítulo 16 exemplifica como o exercício do juízo pode ser aplicado na relação com os outros, mantendo o equilíbrio entre o cumprimento das obrigações sociais e a imperturbabilidade interior. Embora Pierre Hadot classifique este capítulo como pertencente à disciplina do desejo, a predominância do descritor *dogma* e o foco na gestão das representações parecem aproximar-lo mais da disciplina do juízo. Essa possível tensão na classificação de Hadot ressalta a complexidade dos textos de Epicteto, em que os elementos das três disciplinas – desejo, ação e juízo – frequentemente se entrelaçam.

A quinta e sexta ocorrências de *dogma* aparecem nos capítulos 20 e 45, ambas possuindo o sentido de “opinião”.

No capítulo 20, outro descritor importante para a análise dos exercícios do juízo aparece: *hypolepsis*. Nele, temos ainda a presença do conceito de representação (*phantasia*). Dessa forma, observamos a importância da opinião (*δόγμα*) e do juízo (*ύπόληψις*) na percepção da realidade – afinal, como observado, o que importa é o uso da representação (*φαντασίας*).

[20.1] Lembra que não é insolente quem ofende ou agride, mas sim a **opinião** segundo a qual ele é insolente. Então, quando alguém te provocar, sabe que é o teu juízo que te provocou. Portanto, em primeiro lugar, tenta não ser

arrebatado pela representação: uma vez que ganhares tempo e prazo, mais facilmente serás senhor de ti mesmo.

[20.1] Μέμνησο, ὅτι οὐχ ὁ λοιδορῶν ἢ ὁ τύπτων ὑβρίζει, ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τούτων ὡς ὑβριζόντων. ὅταν οὖν ἐρεθίσῃ σέ τις, ἵσθι, ὅτι ἡ σή σε ὑπόληψις ἡρέθικε. τοιγαροῦν ἐν πρώτοις πειρᾶ ὑπὸ τῆς φαντασίας μὴ συναρπασθῆναι· ἀν γὰρ ἀπαξ χρόνου καὶ διατριβῆς τύχῃς, ῥάον κρατήσεις σεαυτοῦ.

Através dos descritores analisados, poderíamos definir o capítulo 20 como um exercício referente aos julgamentos. Pierre Hadot, o define, assim como o capítulo 16 apresentado acima, como "préceptes concernant la discipline du désir: le rapport aux objets et aux événements". Também importante para análise, é a sua introdução com a palavra Mémnoso no imperativo – "lembra". É, portanto, um capítulo que relembra a importância de se utilizar a opinião de forma a não se deixar afetar pelas coisas que nos arrebatam, afinal, o que nos ofende ou agride seria justamente o nosso juízo equivocado.

O capítulo 45, classificado por Hadot como "conselho aos que progridem", já foi analisado anteriormente na seção 3.3.1, pois nele, além de *dogma*, há também a ocorrência de "assentimento".¹⁴⁴

Por fim, no capítulo 52, temos a sétima e última ocorrência de *dogma* - traduzida por Dinucci como "princípios". Esse capítulo nos é excepcionalmente valoroso, uma vez que apresenta também a única ocorrência de *topos* (tópico) em todo o Manual. Ele indica, assim como a *Diatribé 3.2.1*, três tópicos "da filosofia" a serem seguidos. Porém, como vimos no capítulo 1 dessa dissertação, eles são apresentados de outra forma – e com outro léxico.

[52.1] O primeiro e mais necessário *tópico* da filosofia é o da aplicação dos **princípios**, por exemplo: "Não sustentar falsidades". O segundo é o das demonstrações, por exemplo: "Por que é preciso não sustentar falsidades?" O terceiro é o que é próprio para confirmar e articular os anteriores, por exemplo: "Por que isso é uma demonstração? O que é uma demonstração? O que é uma consequência? O que é uma contradição? O que é o verdadeiro? O que é o falso?" [52.2] 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.

¹⁴⁴ "[45] Alguém se banha de modo apressado: não digas que ele de modo ruim, mas de modo apressado. Alguém bebe muito vinho: não digas que ele de modo ruim, mas que muito. Pois, antes de discernir a **opinião** (τὸ δόγμα) dele, como sabes que ele de modo ruim? Assim, não ocorrerá que apreendas as representações comprehensivas de umas coisas e dês assentimento a outras."

[52.1] Ό πρῶτος καὶ ἀναγκαιότατος τόπος ἐστὶν ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ τῆς χρήσεως τῶν δογμάτων, οἷον τὸ μὴ ψεύδεσθαι· ὁ δεύτερος ὁ τῶν ἀποδείξεων, οἷον πόθεν ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι· τρίτος ὁ αὐτῶν τούτων βεβαιωτικὸς καὶ διαρθρωτικός, οἷον πόθεν ὅτι τοῦτο ἀπόδειξις; τί γάρ ἐστιν ἀπόδειξις, τί ἀκολουθία, τί μάχη, τί ἀληθέσ, τί ψεῦδος; [52.2] οὐκοῦν ὁ μὲν τρίτος τόπος ἀναγκαιότατος διὰ τὸν δεύτερον, ὁ δὲ ἀναπάνεσθαι δεῖ, ὁ πρῶτος. ἡμεῖς δὲ ἔμπαλιν ποιοῦμεν ἐν γάρ τῷ τρίτῳ τόπῳ διατριβομέν καὶ περὶ ἐκεῖνόν ἐστιν ἡμῖν ἡ πᾶσα σπουδὴ· τοῦ δὲ πρώτου παντελῶς ἀμελοῦμεν. τοιγαροῦν ψευδόμεθα μέν, πῶς δὲ ἀποδείκνυται ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι, πρόγειρον ἔχομεν.

Apesar de diferirem na descrição dos *topoi*, o capítulo 52 do Manual e a Diatribe 3.2.1 possui uma estrutura semelhante no que diz respeito à organização hierárquica e à interdependência entre os tópicos. Em ambos os textos, destaca-se a relação de subordinação entre os *topoi*: o primeiro tópico é prioritário e fornece a base prática para a filosofia; o segundo aprofunda o entendimento das razões que fundamentam as ações prescritas no primeiro; e o terceiro articula e confirma os dois primeiros por meio da análise lógica e filosófica.

No entanto, enquanto na *Diatribe 3.2* os *topoi* são apontados como relativos aos três campos da filosofia estoica (desejo, ação e juízo), no *Manual* a apresentação é mais genérica, com foco na aplicação dos princípios, nas demonstrações e na análise lógica. Essa diferença de abordagem pode refletir a intenção de cada obra: as *Diatribai*, com seu caráter mais extenso e discursivo, oferecem um aprofundamento teórico, enquanto o *Manual*, como guia prático, visa diretamente a aplicação na vida cotidiana.

Ainda assim, Epicteto mantém a coerência com a premissa central do estoicismo: a filosofia deve ser exercitada. Ao criticar aqueles que se dedicam excessivamente ao terceiro tópico (e isso ocorre tanto na *Diatribe* quanto no *Manual*), negligenciando o primeiro, ele enfatiza que a verdadeira sabedoria não está no domínio técnico ou teórico da filosofia, mas na transformação ética do indivíduo, alcançada pela prática contínua dos princípios. Tal ponto é reforçado pela advertência contra o risco de nos tornarmos hábeis em argumentar e demonstrar os princípios filosóficos, mas incapazes de aplicá-los na vida diária.

Por fim, o capítulo 52 também a noção estoica de progresso (*prokopé*), destacando a diferença entre sustentar a demonstração de uma opinião e viver de acordo com essa opinião. Critica, ainda, aqueles que gastam tempo excessivo no estudo técnico das demonstrações e da lógica, negligenciando o que é mais importante: a aplicação prática dos princípios. O progresso filosófico, nessa perspectiva, não consistiria apenas em entender e justificar racionalmente os

fundamentos das ações, mas em colocá-los em prática de maneira consistente com a razão e a natureza.

Ainda que a demonstração dos princípios seja um tópico relevante e deva ser trabalhado em determinada etapa do progresso filosófico, ela deve ser subordinada à prática e à ética, ponto central do primeiro tópico do *Manual*, 52. Esse desequilíbrio, muitas vezes observado entre os estudantes de filosofia, é repreendido por Epicteto, uma vez que viver de acordo com os princípios seria o objetivo último da filosofia estoica. Assim, o capítulo reforça que o verdadeiro progresso não se mede pela habilidade em argumentar, mas pela transformação interna do próprio indivíduo, alcançada pela incorporação dos princípios filosóficos na vida cotidiana.

Descrito por Pierre Hadot como “conselho aos que progridem”, o penúltimo capítulo do *Manual* reafirma a visão de que a filosofia seria, acima de tudo, uma arte de viver. É na aplicação concreta dos princípios que se encontra o maior valor da filosofia – um esforço contínuo e direcionado àquilo que é essencial: viver com virtude, em harmonia com a razão e a ordem natural.

3.3.4 Juízo - ὑπόληψις

O último descritor referente aos exercícios do juízo a ser analisado é *hypolepsis* (ὑπόληψις). Talvez, para os fins de nossa pesquisa, esse seja o conceito mais relevante para avaliarmos a noção de juízo e os exercícios relativos à razão. Ele ocorre 3 vezes, em 3 capítulos diferentes do *Manual*. Vejamos a seguir.

Logo no capítulo 1, em que a filosofia exposta ao longo do *Manual* é ordenada de forma sintética, temos a primeira aparição desse descritor (ὑπόληψις). Assim como, na *Diatribé 3.2.1*, o conceito de “assentimento” é utilizado para compor o elemento do juízo na tríade de *topoi*, no *Manual*, o conceito utilizado é *hypolepsis*.

[1.1] Das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o **juízo** (ὑπόληψις), o impulso , o desejo , a repulsa – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa. (...)¹⁴⁵

Conforme já vimos, os três *topoi* são descritos como livres, sem entraves e desimpedidos, uma vez que dizem respeito à nossa própria ação e ao que está sob nosso

¹⁴⁵ O texto em grego do Manual, I encontra-se na seção 2.2.2 dessa dissertação.

controle. Em contrapartida, todo o resto é considerado “escravo” e sujeito a entraves, por pertencer ao domínio do que está fora do nosso encargo. Essa distinção é central no pensamento estoico e estabelece a liberdade como algo intrinsecamente relacionado àquilo que é verdadeiramente nosso.

A confusão entre o que está e o que não está sob o nosso controle seria um problema relativo ao juízo e deveria ser corrigido para que se pudesse aplicar corretamente essa distinção. Aqui, *hypolepsis* é apresentada como esse processo mental de discernimento racional. Desta forma, o juízo bem aplicado permitiria que se evitasse a atribuição de valor ou controle sobre aquilo que não nos pertence, preservando a tranquilidade interior e a “liberdade”.

Usando a palavra “pensar” (no imperativo, *οἰηθῆς*) para explorar essa dinâmica, o texto reforça que a *hypolepsis* seria o exercício necessário para discernirmos as coisas que pertencem à nossa esfera de ação das que estão fora dela. Tal exercício não se limitaria, entretanto, a um processo intelectual abstrato, mas em uma prática constante e vigilante, direcionada à aplicação da razão no dia a dia. A partir dessa distinção, o aprendiz poderia atingir a liberdade estoica – uma liberdade fundada na capacidade de viver conforme a natureza racional e em harmonia com o que, por definição, estaria sob o nosso controle.

[1.3] Lembra então que, se *pensares* (*οἰηθῆς*) livres as coisas escravas por natureza e tuas as de outrem, tu te farás entraves, tu te afligirás, tu te inquietarás, censurarás tanto os deuses como os homens. Mas se *pensares* (*οἰηθῆς*) teu unicamente o que é teu, e o que é de outrem, como o é, de outrem, ninguém jamais te constrangerá (...).

A segunda ocorrência de *hypolepsis* (*ὑπόληψις*) se dá no capítulo 20, transcrito na integra anteriormente, uma vez que possui também o descritor *dogma*. Como também já vimos, esse capítulo é descrito por Hadot como referente à disciplina do desejo.

[20] Lembra que não é insolente quem ofende ou agride, mas sim a opinião segundo a qual ele é insolente. Então, quando alguém te provocar, sabe que é o teu **juízo** que te provocou. (...)

[20.1] Μέμνησο, ὅτι οὐχ ὁ λοιδορῶν ἡ ὁ τύπτων ύβρίζει, ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τούτων ὡς ύβριζόντων. ὅταν οὖν ἐρεθίσῃ σέ τις, ἵσθι, ὅτι ἡ σή σε **ὑπόληψις** ἡρέθικε.

Neste capítulo, nos é oferecida uma perspectiva prática sobre como a disciplina do juízo poderia ser aplicada diretamente no controle de nossas reações (aqui, diante de uma provocação,

ou seja, uma opinião alheia, um *dóγμα*). Ao reconhecer que a verdadeira causa da perturbação não é o comportamento do outro, mas a interpretação que se faz dele, o filósofo reforça a necessidade de trabalhar internamente, ajustando nossas percepções para evitar ser arrastados por emoções descontroladas. Podemos dizer que essa compreensão está alinhada com a proposta de performance associada a Epicteto, que enfatiza a separação entre o que está sob o nosso controle do que não está. Enquanto os atos dos outros permanecem fora do nosso alcance, o poder sobre nossos pensamentos e juízos é absoluto e essencial para uma vida virtuosa.

Por fim, a terceira ocorrência de *hypolepsis* se dá no capítulo 31, também já transcrito integralmente e analisado na seção 3.1.

[31.1] Quanto à piedade em relação aos deuses, sabe que o mais importante é o seguinte: que possuas **juízos** corretos sobre eles (que eles existem e governam todas as coisas de modo belo e justo) e que te disponhas a obedecê-los e a aceitar todos os acontecimentos, seguindo-os voluntariamente como realizações da mais elevada inteligência (...)

[31.1] Τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἵσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἔστιν, ὅρθας ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν ὡς ὄντων καὶ διοικούντων τὰ ὅλα καλῶς καὶ δικαίως καὶ σαντὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι, τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ εἴκεν πᾶσι τοῖς γινομένοις καὶ ἀκολουθεῖν ἐκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις. (...)

Vimos como os três *topoi* estão intrinsecamente relacionados, e o capítulo 31 exemplifica essa conexão. Segundo a análise dos descritores, este capítulo pode ser interpretado tanto como pertencente à disciplina do desejo quanto à do juízo. No entanto, Pierre Hadot o descreve como referente à disciplina na ação, destacando a necessidade de disposição prática e ativa frente às direções divinas.

O juízo correto sobre os deuses, conforme apresentado no texto, envolveria aceitar o destino como algo designado por eles. Ao se relacionar com os deuses, seria imperativo compreender que o que nos é orientado por sua sabedoria não deve ser questionado, mas acolhido com submissão racional e filosófica.

Além disso, o capítulo aborda a confusão entre aquilo que é e o que não é encargo nosso, mas agora o dilema é transposto para um plano teológico. Os deuses, ao atribuírem o destino, operam fora de nosso domínio – eles dispõem aquilo que não está sob nosso controle. Assim, caberia a nós distinguir corretamente os encargos, reconhecendo que o destino, sendo governado pelos deuses, não pertence à esfera de nossa ação, mas sim à do cosmos, e deve ser aceito como tal.

Além disso, o capítulo aborda a confusão entre aquilo que é e o que não é encargo nosso, mas agora o dilema é transposto para um plano teológico. Os deuses, ao atribuírem o destino, operam fora de nosso domínio – eles dispõem aquilo que não está sob nosso controle. Assim, caberia a nós distinguir corretamente os encargos, reconhecendo que o destino, sendo governado pelos deuses, não pertence à esfera de nossa ação, mas sim à do cosmos, e deve ser aceito como tal.

3.4 Exercício - ἀσκησις e ἀσκέω

Além dos 13 descritores já analisados e diretamente associados aos três *topoi*, para complementar essa pesquisa, vamos analisar outros dois conceitos extremamente importantes: o de exercício (*askesis*) e o de progresso (*prokopé*).

Interessante pontuar que o descritor *askesis*, em sua forma substantivada, ou seja, como “exercício”, não aparece nenhuma vez no texto do *Manual*, assim como na *Diatrype 3.2*. Esse descritor aparece apenas no seu formato verbal, *askeo*.

Termo em Grego	Tradução	Classe	Ocorrências Diss. 3.2.1	Ocorrências Manual	Quantidade e formas de ocorrência dos descritores no Manual (transliterados)
<i>Askesis</i> (ἀσκησις)	Exercício	Subst.	0	0	
<i>Askeo</i> (ἀσκέω)	Exercitar	Verbo	2	2	Cap. 14a (1x) - askei Cap. 47 (1x) - askesai

Em sua primeira aparição (ἀσκει), no capítulo 14a (já analisado na seção 3.1 referente aos exercícios do desejo), temos a orientação de exercitar apenas o que é possível, o que está sob o nosso encargo.

[14a] Se quiseres que teus filhos, tua mulher e teus amigos vivam para sempre, és tolo, pois queres que as coisas que não são teus encargos sejam encargos teus; como também que as coisas de outrem sejam tuas. Do mesmo modo, se quiseres que o servo não cometa faltas, és insensato, pois queres que o vício não seja o vício, mas outra coisa. Mas se quiseres não falhar em teus desejos, isso tu podes. Então **exercita** o que tu podes.

[14.a] Εἳν θέλης τὰ τέκνα σου καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τοὺς φίλους πάντως ζῆν, ήλθιος εἶ τὰ γάρ μὴ ἐπὶ σοὶ θέλεις ἐπὶ σοὶ εἶναι καὶ τὰ ἄλλότρια σὰ εἶναι. οὕτω καν τὸν παῖδα θέλης μὴ ἀμαρτάνειν, μωρὸς εἶ θέλεις γάρ τὴν κακίαν μὴ εἶναι κακίαν, ἀλλ' ἄλλο τι. ἀν δὲ θέλης ὁρεγόμενος μὴ ἀποτυγχάνειν, τοῦτο δύνασαι. τοῦτο οὖν **ἀσκει**, ο δύνασαι.

Neste trecho, o texto exemplifica duas situações que não estão sob a nossa responsabilidade: a morte de pessoas próximas e as ações de terceiros. No entanto, apresenta também um aspecto que está sob nosso encargo: o desejo. Diante disso, surge a questão: o que deve ser exercitado? Faz parte do nosso papel no teatro do mundo (*katheton*) buscar a preservação daqueles que nos são próximos e a correção moral daqueles que nos servem. No entanto, é fundamental reconhecer que tais eventos não dependem exclusivamente de nossas ações. Dessa forma, a conduta recomendada consiste em agir conforme a virtude, sem nutrir expectativas de que os resultados estejam sob nosso controle ou dependam inteiramente de nossos esforços.

No capítulo 47, temos a segunda ocorrência do descritor (*ἀσκῆσαι*), orientando agora a postura do aprendiz diante do exercício para uma tarefa árdua.

[47] Quanto ao corpo, quando tiveres te adaptado à frugalidade, não te gaves disso. Nem digas, em toda ocasião, se beberes água, que bebes água. E se quiseres, em algum momento, **exercitar-te** para uma tarefa árdua, faz isso para ti mesmo e não para os outros. Não abraçes estátuas, mas se tiveres forte sede, bebe água gelada e cospe – e não digas a ninguém.

[47.1] Ὄταν εὐτελῶς ἡρμοσμένος ἦς κατὰ τὸ σῶμα, μὴ καλλωπίζου ἐπὶ τούτῳ μῆδ' ἀν ὕδωρ πίνης, ἐκ πάσης ἀφορμῆς λέγε ὅτι ὕδωρ πίνεις. καν ἀσκῆσαι ποτε πρὸς πόνον θέλης. σαντῷ καὶ μὴ τοῖς ἔξω· μὴ τοὺς ἀνδριάντας περιλάμβανε: ἄλλα διψῶν ποτε σφρόδρως ἐπίσπασαι ψυχροῦ ὕδατος καὶ ἐκπτυσσον καὶ μηδενὶ εἴπῃς.

Conforme já vimos, Pierre Hadot classifica o capítulo 14a como “préceptes concernant la discipline du désir: le rapport aux objets et aux événement” e o capítulo 47 como "conseils au progressant"¹⁴⁶.

Aqui, somos apresentados a um exercício contra a vaidade e contra a necessidade de que os atos virtuosos sejam reconhecidos pelos outros. O aprendiz é orientado a praticar o exercício para si mesmo, sem exibição ou ostentação, reforçando a ideia de que a virtude deve ser cultivada internamente. Assim, a relação do aprendiz com seu próprio progresso deve ser discreta, priorizando a transformação interior ao invés da aprovação externa.

Podemos interpretar, conforme Pierre Hadot, esses capítulos como parte dos “conselhos ao progressante”, uma vez que fornecem diretrizes para aqueles que estão em processo de

¹⁴⁶ “E, quando orardes, não sereis como os hipócritas; porque gostam de orar em pé nas sinagogas e nos cantos das praças, para serem vistos dos homens. Em verdade vos digo que eles já receberam a recompensa” (Mateus 6:5). Sobre a hipocrisia dos fariseus, que oravam em locais públicos para ganhar a atenção em relação a seus atos piedosos/virtuosos.

aperfeiçoamento. O conselho de não anunciar os próprios exercícios é uma indicação de que a prática filosófica não deve se transformar em um espetáculo para os outros, mas sim em um meio de fortalecimento da alma.

O exemplo de “abraçar estátuas” remete a um treinamento para suportar o frio, um exercício forçado com o objetivo de preparar o aprendiz para enfrentar dificuldades futuras. Essa prática ilustra a importância da resistência e do autocontrole na filosofia estoica, reforçando a ideia de que a disciplina sobre o próprio corpo e desejos deve ser conduzida com prudência e sem vanglória.

O exemplo de “abraçar estátuas” remete a um treinamento para suportar o frio, um exercício forçado com o objetivo de preparar o aprendiz para enfrentar dificuldades futuras. Essa prática ilustra a importância da resistência e do autocontrole na filosofia estoica, reforçando a ideia de que a disciplina sobre o próprio corpo e desejos deve ser conduzida com prudência e sem vanglória.

3.5 Progresso - πρόκοπή e προκόπτω

Por fim, a última série de descritores a serem analisados refere-se à noção de progresso. Em nota, Dinucci (2012) afirma que *prokóptō* significa literalmente “estirar ou alongar uma placa de metal a golpes de martelo”, adquirindo o sentido figurativo de “progredir”, “avançar em direção a algo”.

Termo em Grego	Tradução	Classe	Ocorrências Diss. 3.2.1	Ocorrências Manual	Quantidade e formas de ocorrência dos descritores no Manual (transliterados)
<i>Prokope</i> (πρόκοπή)	Progresso	Subst.	0	1	Cap. 51 (1x) - prokope
<i>Prokopto</i> (προκόπτω)	Progredir	Verbo	2	5	Cap. 12 (1x) - prokopsai Cap. 13 (1x) - prokopsai Cap. 48b (1x) - prokoptontos Cap. 51 (2x) - prokopsas, prokoptonta

Como vimos ao analisar diversos capítulos, a noção de progresso parece ser de extrema importância em Epicteto. Temos, assim, 6 ocorrências do descritor ao longo de 4 capítulos do *Manual* – 5 delas no seu formato verbal, e 1 substantivada. A seguir, iremos analisa-las.

A primeira aparição do conceito relativo ao progresso (*προκόψαι*) abre o capítulo 12:

[12.1] Se queres **progredir**, abandona pensamentos como estes: “Se eu descuidar dos meus negócios, não terei o que comer”, “Se eu não punir o servo, ele se tornará inútil”. Pois é melhor morrer de fome, sem aflição e sem medo, que viver inquieto na opulência. É melhor ser mau o servo que tu infeliz. [12.2] Começa a partir das menores coisas. Derrama-se um pouco de azeite? É roubado um pouco de vinho? Diz: “Por esse preço é vendida a ausência de sofrimento”; “Esse é o preço da tranquilidade”. Nada vem de graça. Quando chamares o servo, pondera que é possível que ele não venha, ou, se vier, que ele não faça o que queres. Mas a posição dele não é tão boa para que dele dependa a tua tranquilidade.

[12.1] Ei **προκόψαι** θέλεις, ἄφες τοὺς τοιούτους ἐπίλογισμούς. ‘ἀν ἀμελήσω τὰν ἡμῶν, οὐχ ἔξω διατροφάς’; ‘ἀν μὴ κολάσω τὸν παῖδα, πονηρὸς ἔσται.’ κρείσσον γάρ ἔστι λιμῷ ἀποθανεῖν ἀλυπον καὶ ἀφοβον γενόμενον ἢ ζῆν ἐν ἀφθόνοις ταρασσόμενον. κρείσσον δὲ τὸν παῖδα κακὸν εἶναι ἢ σὲ κακοδαίμονα. [12.2] ἄρξαι τοιγαροῦν ἀπὸ τῶν σμικρῶν. ἐκχεῖται τὸ ἔλαδιον, κλέπτεται τὸ οινάριον ἐπὶλεγε ὅτι ‘τοσούτου πωλεῖται ἀπάθεια, τοσούτου ἀταραξία’ προίκα δὲ οὐδὲν περιγίνεται. ὅταν δὲ καλῆς τὸν παῖδα, ἐνθυμοῦ, ὅτι δύναται μὴ ὑπακούσαι, ἢ ὑπακούσας μηδὲν ποιῆσαι ὃν θέλεις· ἀλλ' οὐχ οὕτως ἔστιν αὐτῷ καλῶς, ἵνα ἐπ' ἐκείνῳ ἢ τὸ σὲ μὴ ταραχθῆναι.

No capítulo 12 do *Manual* temos a primeira ocorrência do termo *prokope* (**προκόψαι**), evidenciando o progresso como um processo de transformação da perspectiva do aprendiz em relação ao mundo e aos outros. O texto orienta o estudante a mudar o ponto de vista de suas preocupações: não se trataria de modificar completamente as circunstâncias externas ou controlar o comportamento alheio, mas de trabalhar a própria razão e os próprios pensamentos para atingir a tranquilidade interior.

A exemplificação se dá por meio de situações cotidianas, como os negócios e o trato com os escravos, que servem para ilustrar a inadequação de certos juízos, e a preocupação com a subsistência e a disciplina dos servos é apresentada como um entrave ao progresso, pois mantém o indivíduo em um estado de inquietação e dependência de fatores externos. O filósofo, no entanto, afirma que é preferível enfrentar a privação material sem angústia do que viver na abundância com perturbação.

O conceito de progresso em Epicteto está intimamente ligado ao trabalho sobre os pensamentos e ao alcance da *apatheia* (**ἀπάθεια**) e da *ataraxia* (**ἀταραξία**), ou seja, da ausência de sofrimento e da imperturbabilidade. Entretanto, essa conquista exige um custo: há um preço a se pagar no mundo exterior para que se alcance a liberdade interior. A perda de bens materiais ou a resistência dos outros em agir conforme o desejado são apresentadas como oportunidades de aprendizado, não como razões para inquietação.

Diferentemente de outras concepções filosóficas que estruturam o progresso em etapas ou níveis, Epicteto não estabelece uma progressão necessariamente linear. O avanço no caminho estoico não ocorre de maneira rígida ou escalonada, mas se manifestaria na reconfiguração do pensamento e na mudança de postura diante das situações da vida. No próprio capítulo 12, o filósofo ilustra essa ideia ao sugerir que o aprendiz comece "a partir das menores coisas" (*ἀρέσαι τοιγαροῦν ἀπὸ τῶν σμικρῶν*), como aceitar sem perturbação a perda de um pouco de azeite ou de vinho. Essas pequenas adversidades funcionariam como exercícios para fortalecer a razão e preparar o indivíduo para desafios maiores. O progresso, portanto, não se mediria por marcos externos ou por um conjunto fixo de etapas, mas pela capacidade crescente de manter a serenidade e agir com discernimento diante das circunstâncias da vida.

A segunda ocorrência de progresso no *Manual* se dá logo no capítulo seguinte. Nele, a mesma forma de apresentação é replicada: *Eἰ προκόψαι θέλεις*, “se queres progredir”. Ambos são descritos por Hadot como “conseils au progressant”.

[13] Se queres **progredir**, conforma-te em parecer insensato e tolo quanto às coisas exteriores. Não pretendas parecer saber coisa alguma. E caso pareceres ser alguém para alguns, desconfia de ti mesmo, pois sabe que não é fácil guardar a tua escolha, mantendo-a segundo a natureza, e,<ao mesmo tempo>, as coisas exteriores, mas necessariamente quem cuida de uma descuida da outra.

[13.1] *Eἰ προκόψαι θέλεις*, ύπόμεινον ἔνεκα τῶν ἐκτὸς ἀνόητος δόξας καὶ ἡλίθιος, μηδὲν βούλου δοκεῖν ἐπίστασθαι· καν δόξῃς τις εἶναί τισιν, ἀπίστει σεαυτῷ. Ισθι γὰρ ὅτι οὐ ρήδιον τὴν προάρεστιν τὴν σεαυτοῦ κατὰ φύσιν ἔχουσαν φυλάξαι καὶ τὰ ἐκτός, ἀλλὰ ἀνάγκη τοῦ ἐτέρου ἐπιμελούμενον τοῦ ἐτέρου ἀμελῆσαι.

No capítulo 13, nos deparamos com mais uma divisão entre as coisas exteriores e interiores. Enquanto as pessoas comuns julgariam e criticariam aquele que não se preocupasse com o externo, o aprendiz não deveria se importar com elas, mas sim das coisas interiores, isto é, dos pensamentos, uma vez que a nossa atenção seria limitada. Se alguém se aplicasse ao interior, não conseguiria investir a mesma quantidade de tempo e ação no exterior, uma vez que ambos seriam opostos: “necessariamente quem cuidaria de uma descuidaria da outra.”

O progresso, nesse sentido, exigiria uma inversão de prioridades: aquele que busca avançar no caminho filosófico deveria se voltar ao seu interior. A figura do sábio se aproximaria

da do bobo, do *clown*, daquele que não se importa em ser julgado pelos outros, pois compreenderia que a verdadeira transformação se daria no âmbito interno.

Essa passagem oferece, assim, uma dica para se alcançar a paz de espírito: o cuidado com o mundo exterior não deve afetar a serenidade interior. O verdadeiro progresso consistiria em cultivar a atenção sobre si mesmo, sem que a instabilidade dos eventos externos compromettesse o equilíbrio da alma.

No capítulo 48b, já comentado em algumas seções acima, temos a terceira ocorrência do descritor (*προκόπτοντος*).

[48.b1] Sinais de quem **progride**: não recrimina ninguém, não elogia ninguém, não acusa ninguém, não reclama de ninguém. Nada diz sobre si mesmo – como quem é ou o que sabe. Quando, em relação a algo, é entravado ou impedido, recrimina a si mesmo. Se alguém o elogia, se ri de quem o elogia. Se alguém o recrimina, não se defende. Vive como os convalescentes, precavendo-se de mover algum membro que esteja se restabelecendo, antes que se recupere. [48.b2] Retira de si todo o desejo e transfere a repulsa unicamente para as coisas que, entre as que são encargos nossos, são contrárias à natureza. Para tudo, faz uso do impulso amenizado. Se parecer insensato ou ignorante, não se importa. Em suma: guarda-se atentamente como um inimigo traiçoeiro

[48.b1] Σημεῖα προκόπτοντος: οὐδένα ψέγει, οὐδένα ἐπαινεῖ, οὐδένα μέμφεται, οὐδενὶ ἐγκαλεῖ, οὐδὲν περὶ ἔαυτοῦ λέγει ώς ὃντος τι ἢ εἰδότος τι. ὅταν ἐμποδισθῇ τι ἢ κωλυθῇ, ἔαυτῷ ἐγκαλεῖ. καν τις αὐτὸν ἐπαινῇ, καταγελᾷ τοῦ ἐπαινοῦντος αὐτὸς παρ' ἔαυτῷ· καν ψέγῃ, οὐδὲ ἀπολογεῖται. περίεστι δὲ καθάπερ οἱ ἄρρωστοι, εὐλαβούμενοις τι κινήσαι τῶν καθισταμένων, πρὶν πῆξιν λαβεῖν. [48.b2] δρεξὶν ἄπασαν ἥρκεν ἐξ ἔαυτοῦ· τὴν δὲ ἔκκλισιν εἰς μόνα τὰ παρὰ φύσιν τῶν ἐφ' ἡμῖν μετατέθεικεν. ὄρμῇ πρὸς ἄπαντα ἀνεμένῃ χρῆται. ἂν ἡλιθιος ἢ ἀμαθῆς δοκῇ, οὐ πεφρόντικεν. ἐνί τε λόγῳ, ώς ἐχθρὸν ἔαυτὸν παραφυλάσσει καὶ ἐπίβουλον.

O trecho reitera a ideia de que o progresso implica inevitavelmente em não se importar com a opinião alheia. O estudante que avança no caminho estoico deve estar preparado para parecer insensato, pois seu foco está voltado para o aprimoramento interior, em detrimento das preocupações externas. O texto também introduz a noção do convalescente (*ἄρρωστοι*), sugerindo que o progresso seria um estado intermediário: aquele que avança ainda se encontra em um estágio de fragilidade, necessitando de cautela para não comprometer seu desenvolvimento.

Diferentemente de outros momentos do *Manual*, em que a progressão não é apresentada de forma linear, aqui se percebe uma hierarquia mais clara, sugerindo degraus ou níveis. As

orientações dadas ao aprendiz nesse estágio são mais práticas e comportamentais do que teóricas ou lógicas. Em vez de se concentrar na construção de pensamentos assertivos e racionais, o foco está na supressão do desejo e na moderação do impulso. Essa ênfase na disciplina do comportamento parece indicar que, para quem ainda está nos primeiros passos, o trabalho sobre as emoções e ações precede o refinamento do pensamento.

Além disso, o texto mais uma vez reforça a necessidade de desapego em relação às opiniões alheias. Se alguém elogia o aprendiz, ele deve rir da lisonja; se é criticado, não deve se defender. Essa postura evidencia um distanciamento em relação ao julgamento externo, alinhando-se ao ideal estoico de autossuficiência e autonomia emocional. A vigilância constante sobre si mesmo, comparada à precaução de um convalescente, destaca a fragilidade do progresso e a necessidade de atenção redobrada para não regredir no caminho filosófico.

Por fim, as três últimas ocorrências do descritor se dão no capítulo 51 – duas em sua forma verbal (*προκόψας*, *προκόπτοντα*) e uma substantivada (*προκοπή*).

[51.1] Por quanto tempo ainda esperarás para que te julgues merecedor das melhores coisas e para que em nada transgridas os ditames da razão? Recebeste os princípios filosóficos, com os quais foi preciso concordar, e concordaste. Por qual mestre ainda esperas para que confies a ele a correção de ti mesmo? Não és mais um adolescente, já és um homem feito. Se agora fores descuidado e preguiçoso, e sempre fizeres adiamentos após adiamentos, fixando um dia após o outro o dia depois do qual cuidarás de ti mesmo, não perceberás que não **progrides**. E permanecerás, tanto vivendo quanto morrendo, um homem comum. [51.2] Então, a partir de agora, como um homem feito e que **progride**, considera a tua vida merecedora de valor. E que seja lei inviolável para ti tudo o que se afigurar como o melhor. Então, se uma tarefa árdua, ou prazerosa, ou grandiosa, ou obscura te for apresentada, lembra que essa é a hora da luta, que essa é a hora dos Jogos Olímpicos, e que não há mais nada pelo que esperar, e que, por um revés ou um deslize, perde-se o **progresso**, ou o conserva. [51.3] Deste modo Sócrates realizou se: de todas as coisas com que se deparou, não cuidou de nenhuma outra, exceto a razão. E tu, mesmo que não sejas Sócrates, deves viver desejando ser como Sócrates.

[51.1] Εἰς ποιὸν ἔτι χρόνον ἀναβάλλῃ τὸ τῶν βελτίστων ἀξιοῦν σεαυτὸν καὶ ἐν μηδενὶ παραβαίνειν τὸν αἴροντα λόγον; παρεῖληφας τὰ θεωρήματα, οἵς ἔδει σε συμβάλλειν, καὶ συμβέβληκας. ποιὸν ἔτι διδάσκαλον προσδοκᾶς, ἵνα εἰς ἑκείνον ὑπερβῇ τὴν ἐπανόρθωσιν ποιῆσαι τὴν σεαυτοῦ; οὐκέτι εἰ μειράκιον, ἀλλὰ ἀνήρ ἡδη τέλειος. ἀν νῦν ἀμελήσῃς καὶ ῥᾳθυμήσῃς καὶ ἀεὶ ὑπερθέσεις ἐξ ὑπερθέσεις ποιῇ καὶ ἡμέρας ἄλλας ἐτ' ἄλλαις ὥριζης, μεθ' ἀς προσέξεις σεαυτῷ, λήσεις σεαυτὸν οὐ **προκόψας**, ἀλλ' ιδιώτης διατελέσεις καὶ ζῶν καὶ ἀποθνήσκων. [51.2] ἡδη οὖν ἀξίωσον σεαυτὸν βιοῦν ὡς τέλειον καὶ **προκόπτοντα** καὶ πᾶν τὸ βελτίστον φαινόμενον ἔστω σοι νόμος ἀπαράβατος, κανὸν ἐπίπονόν τι ἡ ἡδὺν ἡ ἐνδοξὸν ἡ ἄδοξὸν προσάγηται μέμνησο ὅτι νῦν ὁ ἀγὼν, καὶ ὅτι ἡδη πάρεστι τὰ Όλύμπια καὶ οὐκ ἔστιν ἀναβάλεσθαι οὐκέτι, καὶ ὅτι παρὰ μίαν ἤταν καὶ ἐνδοσιν καὶ ἀπόλλυται **προκοπή** καὶ

σώζεται. [51.3] Σωκράτης οὗτος ἀπετελέσθη, ἐπὶ πάντων προάγων ἔαυτὸν μηδενὶ ἄλλῳ προσέχων ἢ τῷ λόγῳ. σὺ δὲ εἰ καὶ μήπω εἴ Σωκράτης, ὡς Σωκράτης γε εἶναι βουλόμενος ὀφεῖλεις βιοῦν.

O capítulo 51 pode ser lido como uma crítica à procrastinação e ao eterno ensaio para começar. A passagem destaca a diferença entre o indivíduo que progride e aquele que permanece estagnado: o progresso é representado pela figura do homem maduro, enquanto a hesitação constante é associada à adolescência. Essa oposição ilustra a necessidade de ação imediata, rejeitando a ideia de que a vida seja um mero treino ou teste. Além disso, a ênfase na prontidão para enfrentar qualquer situação – seja ela árdua, prazerosa, grandiosa ou obscura – reforça a ideia de que o progresso exige atenção constante e equânime. Não deve haver espaço para postergações: a vida real já está em curso, e cada escolha define o caminho do progresso ou da estagnação.

Sócrates surge aqui como o modelo ideal de conduta, um paradigma inalcançável, mas que deve ser continuamente perseguido. O progresso é apresentado como um espectro entre o "idiota", aquele que nada faz para mudar sua condição, e o "sábio" que dedica sua vida ao aprimoramento racional. Nesse sentido, o capítulo sugere que a busca pela excelência deve ser ininterrupta, ainda que o objetivo final nunca seja plenamente atingido.

Por fim, a passagem enfatiza que a capacidade de escolher o que é melhor para si mesmo seria um princípio fundamental. Viver de acordo com a natureza é apresentado como uma lei inviolável, e a adesão a essa regra distingue aqueles que realmente progridem daqueles que se perdem em adiamentos e desculpas.

3.6 Um balanço da análise

Esse capítulo da dissertação buscou analisar os exercícios espirituais conforme apresentados no *Manual de Epicteto*, focando nos três *topoi*: desejo, ação e juízo

A análise inicial concentra-se nos descritores *orexis* (desejo) e *ekklisis* (repulsa), com suas ocorrências mapeadas em 23 instâncias ao longo de 7 capítulos do Manual. A tabela apresentada no capítulo mostra a distribuição desses termos, destacando a prevalência do desejo e sua relação com a aversão. A análise dos excertos revela que Epicteto enfatiza a necessidade de controlar os desejos e aversões, orientando o aprendiz a agir de acordo com a natureza e a razão. A prática do desejo é apresentada como um exercício essencial para evitar perturbações

emocionais, reforçando a ideia de que a verdadeira felicidade reside no controle interno e na aceitação do que não podemos mudar.

Na segunda parte, o capítulo analisa os descritores relacionados à ação: *hormé* (impulso) e *aphormé* (refreamento). Esses termos aparecem em 7 instâncias ao longo de 6 capítulos. A tabela correspondente demonstra que, embora a quantidade de ocorrências seja menor do que a dos descritores do desejo, a análise revela uma interdependência entre os exercícios de desejo e ação. Epicteto argumenta que a disciplina da ação deve ser orientada pela razão, e que o autocontrole é crucial para evitar ações impulsivas e prejudiciais. A relação entre desejo e ação é evidenciada, destacando que o domínio sobre o impulso é fundamental para a prática estoica.

O exercício do juízo é explorado por meio dos descritores *synkatathesis* (assentimento) e *hypolepsis* (juízo). A análise revela que o assentimento deve ser criterioso, fundamentado na razão, e que a prática do juízo correto é essencial para evitar perturbações emocionais. A tabela mostra que esses descritores aparecem em 10 instâncias, evidenciando a centralidade do juízo na filosofia estoica. A comparação entre os capítulos sugere que o juízo correto não apenas influencia as emoções, mas também molda as ações do indivíduo, alinhando-se aos princípios estoicos de viver em harmonia com a natureza.

A discussão sobre os três topoi culmina na análise do conceito de progresso (*prokopé*), que se manifesta como um objetivo central na prática estoica. A tabela de ocorrências de *prokopto* mostra que o progresso é uma constante nos ensinamentos de Epicteto, presente em 6 capítulos. A análise dos excertos indica que o progresso é entendido como um processo contínuo de autotransformação, onde o aprendiz deve se concentrar em suas ações e juízos, abandonando desejos que não estão sob seu controle. Essa abordagem é reforçada pela repetição do verbo *askeo* (exercitar), que, embora não apareça em sua forma substantivada, é essencial para a compreensão da prática estoica.

4. CONCLUSÃO

Essa pesquisa abordou a filosofia estoica de Epicteto, enfatizando a prática dos exercícios espirituais como um caminho para a transformação pessoal e moral. Desde o início, foi estabelecido que a filosofia, conforme interpretada por Pierre Hadot, não deve ser vista apenas como um conjunto de teorias, mas como uma forma de vida que requer dedicação e prática diária. Hadot argumenta que os exercícios espirituais são essenciais para a assimilação dos princípios filosóficos, permitindo que os indivíduos vivam de acordo com a razão e a natureza. Essa perspectiva foi corroborada por outros autores, como John Sellars, que destaca a importância da aplicação prática dos ensinamentos estoicos, e Benjamin Hijmans, que analisa a estrutura educacional de Epicteto, enfatizando a askesis como um método central no desenvolvimento do caráter ético.

O *Manual de Epicteto*, redigido por Arriano, foi apresentado como uma ferramenta prática que sintetiza os ensinamentos estoicos em um formato acessível. A obra serve não apenas como um guia de memorização, mas também como um compêndio que orienta o aprendiz na aplicação dos princípios filosóficos em sua vida cotidiana. Através das máximas e dos conselhos contidos no *Manual*, Arriano transforma as lições orais de Epicteto em um recurso valioso para aqueles que buscam integrar a filosofia em suas ações diárias. Valantasis, ao discutir o ascetismo como uma prática social e performativa, complementa essa visão, argumentando que o Manual não apenas ensina a autotransformação, mas também molda a identidade do praticante dentro de um contexto social mais amplo. Para Valantasis, o ascetismo seria uma performance que redefine identidades e desafia as normas culturais, permitindo que o indivíduo não apenas se transforme internamente, mas também se insira de maneira mais consciente e crítica em sua sociedade.

A estrutura dos três *topoi* — desejo, ação e juízo — delineados por Epicteto, foi analisada como um método pedagógico que orienta o aprendiz em sua jornada filosófica. O primeiro *topoi*, referente ao desejo, enfatiza a necessidade de discernir o que está sob nosso controle e o que não está, evitando assim a frustração e a desilusão. O segundo *topoi*, que trata da ação, destaca a importância de agir de acordo com a razão, moderando os impulsos e buscando a virtude. Por fim, o terceiro *topoi*, que aborda o juízo, revela a necessidade de avaliar criticamente as representações e opiniões, permitindo ao indivíduo viver em paz e harmonia com a natureza.

O aparato teórico apresentado no capítulo 1, que inclui as contribuições de Pierre Hadot, Benjamin Hijmans e John Sellars, fundamenta a análise dos exercícios espirituais como uma prática essencial para a formação do caráter ético. Hadot destaca a filosofia como um modo de vida, enquanto Hijmans enfatiza a askesis como central no sistema educacional de Epicteto. Sellars, por sua vez, propõe que os três *topoi* formam um programa estruturado de treinamento em três estágios, refletindo uma abordagem pedagógica consciente e sistemática.

A análise da *askesis*, embora não explicitamente mencionada em sua forma substantivada no Manual, permeia toda a obra, evidenciando a prática constante como essencial para o progresso moral. O conceito de progresso, por sua vez, foi central na dissertação, mostrando que o caminho estoico não é linear, mas um processo contínuo de autotransformação. A verdadeira liberdade e felicidade, segundo Epicteto, são alcançadas por meio do domínio dos desejos, impulsos e juízos, permitindo que o aprendiz viva em conformidade com a razão.

Por fim, a dissertação demonstrou que o Manual de Epicteto é mais do que um simples compêndio de instruções; ele é uma obra que articula a interseção entre ética individual e contexto social. Através das práticas propostas, o Manual não apenas orienta o aprendiz na busca pela virtude, mas também oferece uma estrutura que promove a reflexão sobre a vida filosófica como um exercício contínuo. Assim, a filosofia estoica se revela como uma arte de viver, onde a prática e a teoria se entrelaçam, formando um caminho sólido para a transformação pessoal.

A análise da obra de Epicteto revela a presença de uma pedagogia estruturada, que se manifesta através de seu sistema tríade — composto pelos três *topoi*: desejo, ação e juízo. Este sistema não é apenas uma divisão temática, mas uma abordagem pedagógica que orienta o aprendiz na prática da filosofia estoica. A pedagogia em Epicteto se destaca pela ênfase na prática constante e na aplicação dos princípios filosóficos no cotidiano, refletindo uma visão de aprendizado que vai além da mera teoria.

O primeiro *topoi*, relacionado ao desejo, ensina o aprendiz a discernir entre o que está sob seu controle e o que não está. Essa distinção é fundamental para evitar a frustração e a desilusão, promovendo uma forma de educação emocional que capacita o indivíduo a moldar seus desejos de maneira racional. A pedagogia epictetiana, portanto, inicia-se com a autoconhecimento e a reflexão crítica sobre as próprias motivações.

O segundo *topoi*, que aborda a ação, enfatiza a importância de agir de acordo com a razão e os princípios éticos. A prática da ação virtuosa é um componente central da pedagogia de Epicteto, pois ele acredita que a verdadeira filosofia deve ser vivida e não apenas discutida. Através da disciplina e da moderação, o aprendiz é incentivado a cultivar hábitos que refletem a virtude estoica, promovendo um comportamento ético que se alinha com a natureza.

O terceiro *topoi*, que trata do juízo, é essencial para a formação do caráter filosófico. A capacidade de avaliar criticamente as representações e opiniões é um aspecto central da pedagogia de Epicteto. Ele ensina que o assentimento deve ser guiado pela razão, permitindo ao aprendiz discernir entre o que é verdadeiro e o que é ilusório. Essa habilidade de juízo crítico é fundamental para a autonomia intelectual e emocional do indivíduo.

As principais inferências feitas a partir do capítulo 3 reforçam a ideia de que a pedagogia em Epicteto é um processo dinâmico e contínuo. Através da prática dos exercícios espirituais, o aprendiz não apenas assimila os ensinamentos filosóficos, mas também experimenta uma transformação pessoal. O conceito de *askesis*, mesmo quando não explicitamente nomeado, permeia o aprendizado, indicando que a prática constante é indispensável para o progresso moral e espiritual.

Além disso, a análise das interações entre os três *topoi* revela que eles não operam isoladamente; ao contrário, eles se inter-relacionam, formando um sistema coeso que orienta o aprendiz em sua jornada filosófica. Essa interconexão sugere que a pedagogia de Epicteto é intencionalmente projetada para ser holística, integrando aspectos emocionais, éticos e intelectuais em um único caminho de desenvolvimento.

Portanto, pode-se afirmar que existe, de fato, uma pedagogia em Epicteto? Bem, sua abordagem é caracterizada pela prática dos exercícios espirituais, pela aplicação dos princípios estoicos no cotidiano e pela ênfase na transformação pessoal. O sistema tríade não apenas estrutura o ensino filosófico, mas também serve como um guia para o aprendiz na busca pela virtude e pela vida em conformidade com a razão. De uma certa maneira, delineia-se alguns padrões ao redor do léxico analisado que poderia ser entendido como tal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARNES, J. *Logic and the imperial Stoa*. Leiden: Philosophia antiqua, vol. 75, 1997.
- BONHÖFFER, A. *The Ethics of the Stoic Epictetus: An English Translation*. New York: Peter Lang, 1996
- BOTER, G. Epictetus. *The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations*. Leiden: Brill Academic Publishers, 1999.
- BUSTOS, N. *La conversión estoica como movimiento del alma y la paideía filosófica como forma de conversión*. Ágora. Estudos Clássicos em Debate 19 (2017)
- CHAUÍ, M. *Introdução à História da Filosofia*. Volume 2 As Escolas Helenísticas. São Paulo, Cia das Letras, 2002.
- DINUCCI, A. Encheirídion de Epicteto: transmissão e recepção da antiguidade aos nossos dias. *Revista de História e Estudos Culturais*, jan./jun., 2023 v.10, n.1.
- DINUCCI, A; RUDOLPH, K. *O bem humano em Epicteto*. Revista Portuguesa de Filosofia 77, no. 1 (2021): 21–46.
- DUHOT, J. *Epicteto e a sabedoria estoica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- DINUCCI, A. *Epicteto: Testemunhos e Fragmentos*. São Cristóvão: Viva Vox, 2008.
- EPICTETO. *As Diatribes de Epicteto, Livro I*. Trad. DINUCCI, Aldo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.
- EPICTETO. Discourses, Fragments, Handbook. Trad. HARD, Robin; GILL, Christopher. Oxford University Press, 2014.
- EPICTETO. OLDFATHER, W. A. (ed.). *Discourses*, Volume I, Books 1-2. Loeb Classical Library, 1925.
- EPICTETO. OLDFATHER, W. A. (ed.). *Discourses*, Volume II, Books 3-4. The Encheiridion. Loeb Classical Library, n.218, 1928.
- EPICTETO. *Discourses of Epictetus*. Trad. George Long. New York: D. Appleton and Company, 1904.
- EPICTETO. *O Encheirídion de Epicteto*. Edição Bilíngue. 1 ed. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão (SE): Viva Vox (Universidade Federal de Sergipe), 2012.
- EPICTETO. *Manual de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Paulo: Annablume Editora, 2014.

GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da Stoia*. São Paulo: Loyola, 1999.

GOURINAT; J.-B.; BARNES, J. (orgs.) *Ler os estoicos*. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, P. *Manual para la vida feliz*. Trad. Claudio Arroyo e Javier P. Tauste. Madri: Errata naturae editores, 2015.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2011.

HADOT, P. *The inner citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*. Trad. Michael Chase. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

HIJMANS, B. L. *Askēsis: notes on Epictetus' educational system*. Assen: Van Gorcum, 1959.

LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UNB, 1997.

LONG, A. A. *Epictetus: a Stoic and Socratic guide to life*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

LONG, A. A. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. Los Angeles: University of California Press, 1986.

LONG, A. A. *Stoic studies*. Los Angeles: University of California Press, 2001.

MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Trad. BINI, Edson. Editora Edipro, 2019.

QUICENO, M. *La filosofía como herramienta pedagógica y formadora de sujetos éticos: el caso del estoicismo*. La Notolla di Minerva- Journal of Philosophy and Culture, vol. XIV, 2016, pp. 61-71.

SELLARS, J. *Stoicism*. Los Angeles: University of California Press, 2006.

SELLARS, J. *The art of living: the Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. 2^a ed. Londres: Bristol Classical Press, 2009.

SELLARS, J. Revisiting the three *topoi* in *Dissertationes 3.2. Revista Aitia*, dez. 2022. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aitia/10498>. Acesso em 14/01/2023.

SCALTSAS, Theodore; MASON, Andrew. *The Philosophy of Epictetus*, Oxford: University Press, 2007.

SIMPLICIUS. *On Epictetus, Handbook*. 2 Vols. Trad. Tad Brennan e Charles Brittain. Cornell: Cornell University Press, 2002.

STADTER, Philip. Arrian of Nicomedia. Durham: University of North Carolina Press, 1980.

XENAKIS, Jason. *Epictetus: Philosopher-Therapist*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.