



## **EPICTETO E O OS ESTOICOS: UMA ONTOLOGIA DA SUPERFÍCIE**

Aldo Dinucci (Viva Vox – DFL-UFS)

**RESUMO:** Após apresentar sumariamente algumas teorias estoicas, refletiremos sobre reflexões de Deleuze concernentes à noção de acontecimento e o estoicismo, mostrando que nos estoicos e, em particular, em Epicteto, vemos se desenrolar uma ontologia da superfície que valoriza epistemicamente o fluxo do sensível e é, em termos éticos, um convite ao maravilhamento diante do mundo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Deleuze, Epicteto, estoicismo, ontologia.

**ABSTRACT:** After presenting a summary of Stoic doctrines, we will reflect on Deleuze's reflections concerning the notion of happening and Stoicism, showing that, in the Stoics, and, in particular, in Epictetus, there is an ontology of surface, that epistemically valorizes the flow of sensibly things and ethically is an invitation to wonder before the world.

**KEYWORDS:** Deleuze, Epictetus, Stoicism, ontology.

## INTRODUÇÃO

Nosso propósito do presente texto é enfatizar a inversão do platonismo proposta pelos estoicos, em particular por Epicteto, e falar sobre algumas de suas consequências. Tal inversão foi apontada por Deleuze em sua obra *A lógica do sentido* (1998). Assim, a partir de teses do Pórtico, como a tinologia estoica, as categorias estoicas, a teoria estoica da causalidade, a teoria estoica do tónus e considerações deleuzianas presentes no segundo capítulo de *A Lógica do Sentido*, nos voltaremos sobre o teorema ontológico em Epicteto, procurando mostrar que há neste filósofo o que caracterizamos como um “o amor à superfície”, um “amor ao acontecimento”, que é expresso na metáfora epictetiana da vida como um festival e pelo célebre capítulo 8 do *Encheiridion*.

## FUNDAMENTOS

Como dissemos, antes de falarmos sobre a inversão estoica do platonismo, apresentaremos sumariamente quatro teorias que fundamentam a doutrina do Pórtico: a tinologia estoica, a teoria crisipiana da causalidade, a teoria do tónus de Cleantes e a teoria estoica da *phantasia*.

**Tinologia**<sup>1</sup>: para os estoicos, há três categorias fundamentais para as coisas existentes<sup>2</sup>: (1) algo existente ou corpóreo; (2) algo inexistente ou incorpóreo; (3) não-algo. As coisas materiais se encaixam na categoria (1); na categoria (2) temos o tempo, o espaço, o vazio e o dizível; na categoria (3) temos as entidades fictícias e os limites. O incorpóreo, embora não existente, subsiste como propriedade de uma coisa existente, o que significa que é dito “inexistente” por não ser uma coisa existente separada<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> O termo ‘tinologia’ é mais apropriado para o caso dos estoicos, em substituição ao esperado ‘ontologia’ que tem sido adequadamente utilizado para investigação, nos termos de Aristóteles, do ser enquanto ser. Cf. Areas, 2012.

<sup>2</sup> Por exemplo: Sêneca, *Ad Lucilium*, 58.13-15 (= *SVF*, 2.332); *Alex. In Top.* 301, 19-25 (= *SVF*, 2.329).

<sup>3</sup> Como observa Drozdek (2002, p. 95): “Há também conceitos (*ennoêmata*) que correspondem às ideias platônicas, eles são não-entidades, não-algos ou quase-algos, fingimentos da alma” (*Estobeu* 1.12.3 = 1.65, *Alex. In. Top.* 127a26 = 2.329, D.L. 7.60-61). Esses conceitos estão fora da tinologia estoica: embora correspondam aos universais, são entidades individuais. Na

**Teoria do Tônus:** para o Pórtico<sup>4</sup>, dois princípios fundamentais perfazem o cosmos: um ativo, chamado ora de *logos* (a razão universal), ora de fogo inteligente, e identificado com a divindade que estrutura o mundo (cf. D.L. 7.134; Aécio<sup>5</sup>, *De plac.* 1.7.3); outro passivo, a matéria inerte. Dos quatro elementos, dois são ativos (fogo e ar) e dois são passivos (água e terra). Os dois ativos se combinam para produzir *pneuma*, que, ao perpassar todos os corpos, sustém cada um deles através de um movimento simultâneo para dentro (que mantém cada corpo unificado) e para fora (que confere a cada corpo suas qualidades). Esse duplo movimento constitui o tônus de cada coisa. Há quatro níveis de tonicidade: *hexis*, dos corpos inanimados; *physis*, das plantas; *psyche*, dos animais; *hegemonikon*, a capacidade racional e diretriz dos seres humanos (cf. D.L. 7.138-9, *Philo* 2.22.3). As demais funções psíquicas humanas (os cinco sentidos, a função procriativa, a função da fala e a razão) são extensões do *hegemonikon* (cf. D.L. 7.157). As plantas, além de possuírem a *hexis* garantindo sua constituição unida, possuem a *physis* que lhes dá a capacidade de nutrição e crescimento. Os animais, por sua vez, possuem *hexis* garantindo sua constituição, *physis* garantindo sua capacidade de nutrição e crescimento e *psyche*, pela qual lhes são conferidos impulsos, sensações e o uso das *phantasiai*. Nos seres humanos, o *hegemonikon* é a própria capacidade racional e diretriz (cf. D.L. 7.138-9, *Philo* 2.22.3)<sup>6</sup>.

**Teoria da causalidade:** Segundo essa teoria, uma das muitas inovações que Crisipo trouxe ao Pórtico, toda causa é um corpo que age sobre outro corpo, produzindo um efeito incorpóreo. Por exemplo: um bisturi, que é um corpo, se torna a causa, na carne, que é outro corpo, do predicado incorpóreo “ser cortada”<sup>7</sup>. Toda causa é um princípio ativo, e todo movimento (*kinesis*) e qualidade (*schesis*) requer uma causa que, em última instância, se remete ao *pneuma* que pervade todas as coisas e é causa primeira de todas elas. Há, assim, causas qualitativas e causas cinéticas. Ao contrário de qualidades, todo movimento requer uma causa antecedente<sup>8</sup>. Há causas próximas e

---

ontologia estoica ser algo é ser um indivíduo, não há aí espaço para algo que ultrapasse o âmbito dos indivíduos, com a ideia de homem ou o homem em geral, e por isso os universais não estão entre os *ti*.”

<sup>4</sup> A teoria do tônus é atribuída a Cleantes.

<sup>5</sup> Doxógrafo e filósofo que viveu entre os séculos I e II d.C. Nenhuma obra sua nos chegou, a não ser dois extratos: um em Pseudo-Plutarco (*Placita Philosophorum*) e outro em Estobeu (*Eclogae Physicae*).

<sup>6</sup> É importante salientar que os outros níveis de tonicidade estão presentes nos seres humanos.

<sup>7</sup> Cf. Stob. *Ecl.* 1.138.23 – 1.139.4; Cic. *Fat.* 41-5; Plutarco, *Das contradições dos estoicos* c.47.

<sup>8</sup> *Proegoumenon* – cf. Cic. *Fat.* 21, 40, 41, 43.

auxiliares e causas perfeitas e principais<sup>9</sup>. Em alguns casos (como no do perfazimento da *phantasia*), são necessárias duas instâncias causais: o objeto externo ou a causa antecedente e o fator interno ao animal (racional ou não), no qual o efeito ocorre a causa perfeita e principal<sup>10</sup>, a mente.

**Teoria da *phantasia*:** Diógenes Laércio apresenta sucintamente uma descrição estoica do processo da produção da *phantasia* na mente humana. Após observar que “é pela *phantasia* que a verdade das coisas é conhecida” (D.L. 7.49.1), acrescenta que “a *phantasia* precede, depois o pensamento, sendo capaz de exprimir, exibe por meio da palavra o que experiencia pela *phantasia*” (D.L. 7.49.7-50.1)<sup>11</sup>. Podemos aí constatar os dois momentos através dos quais a *phantasia* se perfaz: o primeiro é aquele no qual a *phantasia* ocorre. Deve-se compreender aqui *phantasia* no sentido genérico do termo. Em D.L. 7.51, Diógenes Laércio menciona a distinção entre a *phantasia* racional (*logike*) e a irracional (*alogos*), sendo a primeira humana e a segunda própria dos demais animais. Assim, na passagem supracitada, a *phantasia* aparece nesta última acepção, se remetendo ao processo de produção da *phantasia* no ser humano considerado genericamente, como animal. Trata-se de distinção conceitual usada para descrever o processo de produção da *phantasia*, já que é evidente que não pode haver, propriamente falando, *phantasia* irracional na mente humana, pois o ser humano é especificamente racional. Entretanto, a descrição do processo fala de dois estágios logicamente distintos: o primeiro, no qual o objeto exterior efetua uma modificação no *hegemonikon*; o segundo, no qual o *hegemonikon* exibe linguisticamente o que o afetou. A mente humana, como já notamos, é constituída de *pneuma* em certo grau de tonicidade, no estado de *hegemonikon*. Nesse estado, o *pneuma* se torna capaz de identificar o que o afetou, razão pela qual “o pensamento, sendo capaz de exprimir (*dianoia eklaleitike*), exibe por meio da palavra (*logoi*) o que experiencia (*paschei*) pela *phantasia*”. Assim, a diferença entre a *phantasia* animal e a racional é que esta é literalmente inscrita na razão: o movimento é produzido pelo objeto externo no *hegemonikon*, atingindo-o através de suas extensões sensoriais, e, ao perceber o

<sup>9</sup>Cic. *Fat.* 41.

<sup>10</sup>Cic. *Fat.* 43. Esta é a interpretação ortodoxa acerca da causalidade estoica. Cf. Botros, 1985; Dobbin, 1991; A. Long, 1968; Sedley, 1993.

<sup>11</sup> προηγείται γὰρ ἡ φαντασία, εἴθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ.

movimento, o *hegemonikon*, causa perfeita e principal da *phantasia*, evidencia racionalmente a afecção.

## REFLEXÕES SOBRE REFLEXÕES DELEZIANAS

Deleuze reflete sobre a noção de incorpóreo no estoicismo. Como vimos, para os estoicos, temos ou algo existente ou algo não-existente. Este último é o incorpóreo, que não existe, mas subsiste segunda uma representação racional. Há vários incorpóreos, mas Deleuze se concentra sobre o dizível (o *lekton*), que é um atributo de uma representação racional, aquele pelo qual ela é linguisticamente articulada:

*O lekton é o que subsiste segundo uma phantasia logike; e esta, aquela pela qual o que é representado é apresentado [à mente] por meio de palavras (A.M.8.70 (= SVF 2.187))<sup>12</sup>.*

Deleuze observa acertadamente que, segundo a teoria estoica da causalidade, apenas corpos interagem causalmente, e esta interação se dá no âmbito do incorpóreo. Quando um corpo age sobre o outro, esta ação jamais é capaz de alterar ou acrescentar propriedades a outro corpo, mas tão somente confere um efeito (um novo atributo) de ordem incorpórea ao objeto que recebe ação causal:

*Quando o escalpelo corta a carne, não impõe à carne uma propriedade nova, mas um atributo novo: o de ser cortada. Esse atributo não é um ser, mas um modo de ser. Esse modo de ser se encontra de alguma forma no limite, na superfície do ser e não pode mudar sua natureza. (DELEUZE, 1998, p. 6)*

Por exemplo, se tomo nas mãos uma garrafa de plástico e a amasso, minhas mãos (que agem como causa) conferem à garrafa um novo atributo incorpóreo: o de ser amassada. Esse atributo é incorpóreo, pois não se trata de um novo corpo adicionado à garrafa, nem de uma nova propriedade da garrafa (que mantém suas características físicas), mas de um novo formato (que é tão somente um atributo) que é conferido à

---

<sup>12</sup>λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰλογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον, λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστήσαι.

garrafa. Deleuze conclui que esse atributo é de ordem “superficial”, já que não é da ordem “na profundidade”, isto é, das propriedades do corpo que sofre a ação causal:

O que querem dizer os estoicos quando opõem à espessura dos corpos estes acontecimentos incorpóreos que se dariam apenas na superfície? [...] O que há nos corpos, na profundidade dos corpos, são misturas. Mas o que queremos dizer por “crescer”, “diminuir”, “avermelhar”, “verdejar” [...] é de outra natureza: não mais estados de coisas ou misturas no fundo dos corpos, mas acontecimentos incorpóreos. (DELEUZE, 1998, p. 6-7)

As consequências disso no que se refere à possibilidade de conhecimento e ao tipo de conhecimento que pode ser obtido são grandes. Se uma representação é resultado de duas correntes causais, uma que opera a partir do objeto externo, que efetua, através dos sentidos, uma alteração do *hegemonikon*, e outra, o próprio *hegemonikon*, que efetua a leitura e a interpretação do que o afetou, conferindo ao dado perceptivo o atributo de ser linguisticamente articulável, então o conhecimento é sempre de ordem superficial. Conhecemos atributos das coisas, e não suas essências ou suas propriedades intrínsecas últimas. Exatamente aí ocorre a inversão que Deleuze menciona<sup>13</sup>. Enquanto em Platão o conceito (a Forma) tem papel de destaque, sendo a realidade no sentido estrito (eterno, imutável), cabendo ao mundo sensível o lugar da cópia e do simulacro<sup>14</sup>, nos estoicos temos o ser devolvido ao mundo sensível e ao conceito o lugar de um “quase nada”. Como observa Drozdek (2002, p. 95), os conceitos (*ennoemata*):

[...] correspondem às ideias platônicas, eles são não-entidades, não-algos ou quase-algos, fingimentos da alma<sup>15</sup>. Esses conceitos estão fora da terminologia estoica: embora correspondam aos universais, são entidades individuais. Na ontologia estoica ser algo é ser um indivíduo, não há aí espaço para algo que ultrapasse o âmbito dos indivíduos, com a ideia de humano ou o humano em geral, e por isso os universais não estão entre os *ti*.

<sup>13</sup> Diz-nos Deleuze: “Os estoicos procedem à primeira grande reviravolta do platonismo, à reviravolta radical. Pois se os corpos, com seus estados, qualidades e quantidades, assumem todos os caracteres da substância e da causa, inversamente os caracteres da Ideia caem do outro lado, na superfície das coisas: o ideal, o incorpóreo não pode ser mais que um efeito”. (1998, p. 8).

<sup>14</sup> Diz-nos Deleuze: “Eis que agora tudo sobre à superfície. É o resultado da operação estoica [...] não se trata mais de simulacros [...] mas de efeitos que se manifestam”. (1998, p. 8).

<sup>15</sup> Cf. Estobeu 1.12.3 = SVF 1.65, Alex, *In Top* 127a26 = SVF 2.329, D.L. 7.60-61.

Compreende-se por aí a ênfase deleuziana na noção de acontecimento. Se as redes causais operam por assim dizer na superfície dos corpos, não tocando em suas propriedades “profundas”, mas tão somente produzindo atributos “superficiais”, e se a mente humana também conhece o mundo em sua “superfície”, derivando desta conceitos, então, para os humanos, os acontecimentos são o mundo. Não temos acesso direto (“profundo”) à realidade. A mente conhece apenas as superfícies dos corpos ou, tecnicamente falando, o mundo para os humanos é representação (*phantasia*), que, por sua vez é tão somente o modo pelo qual vemos o mundo, já que representações são modificações do *hegemonikon* produzidas, por um lado, por uma coisa externa que promove uma modificação na mente e a própria mente, que confere à modificação um caráter linguisticamente articulável, transformando-a em dado epistêmico.

O quadro que se desenha é paralelo à fenomenologia de que Heidegger trata em *Ser e Tempo*: por trás do fenômeno, temos outro fenômeno, e por trás deste, outro ainda, e assim *ad infinitum*. O mundo no estoicismo se nos apresenta na superfície fenomênica. O conhecimento não se dá por penetração em uma profundidade, mas no desvelamento, no detalhado exame das representações. O conhecimento, então, não é profundo jamais, nem da ordem da essência no sentido platônico do termo, mas articulado, pormenorizado, detalhado, consistindo no mapeamento, na organização e na articulação linguística e lógica de representações. Exatamente esse mapeamento, no sentido mais geral da palavra, que vemos Epicteto propor no capítulo 1 do *Encheiridion*.

### EPICTETO, O AMOR FATI E O JARDIM

Ora, se o mundo para o humano é representação, então o mundo se nos apresenta como fluxo representado, ou devir, pelo que “o acontecimento é coextensivo ao devir, e o devir é coextensivo ao acontecimento” (Deleuze, 1998, p. 9). E esse fluxo pode ser compreendido em dois níveis fundamentais se dermos atenção ao que Epicteto nos diz no capítulo 1 do *Encheiridion*:

(1) Das coisas existentes, algumas são encargos nossos (*eph' hemin*); outras não (*ouk eph' hemin*). 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. (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.

Epicteto separa o mundo em dois âmbitos fundamentais de existências ou realidades: o das coisas que são encargos nossos (nossa operações mentais) e o das coisas que não são encargos nossos (todas as demais). O discurso é claramente ontológico (como diz Epicteto na primeira linha: τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν, isto é, se quiséssemos traduzir em linguagem estritamente ontológica, “dos entes, há, por um lado...”), mas é a mais completa inversão do que comumente compreendemos como ontologia no sentido platônico-aristotélico. Enquanto esta pretende dar conta do âmago e da profundidade do real, atribuindo à mente humana a incrível propriedade de ver a realidade em seu suposto âmago (o Ser), aquela trata como ser tão somente o que vêm à superfície acontecendo para nós.

A classificação é claramente relativa, visto que o que é meu encargo não coincide com o que é seu encargo, e três níveis de realidade se revelam: o subjetivo (das minhas operações mentais), o intersubjetivo (das coisas externas enquanto operações mentais de todos os humanos) e o objetivo (das demais coisas externas). Esses níveis (ou devires) tão somente se tocam: o mundo externo apenas “arranha” a mente humana, produzindo nela alterações; a mente humana somente “arranha” a superfície do mundo, produzindo interpretações das modificações; as mentes humanas interagem entre si através da persuasão; a ação humana atua sobre as coisas externas apenas no nível dos acontecimentos, visto que nada pode senão “tocar a superfície do mundo”, produzindo nele acontecimentos de ordem superficial, incapazes de alterar o mundo no que tange às suas leis. Trata-se então de uma ontologia da superfície, pela qual mapeamos as coisas existentes segundo critérios que nos são relativos, dando conta de atributos das coisas (estar sob nosso encargo ou não) e não de propriedades (essenciais) das coisas.

Em Epicteto, que volta sua atenção para a filosofia enquanto arte de viver, esses devires acabam por se harmonizar, visto que, para velho de Hierápolis, com o olhar voltado para as superfícies e para os acontecimentos, nesses devires do mundo vislumbramos a mão de Deus:

E certamente, por Zeus e pelos Deuses, uma só das coisas produzidas pela Natureza leva o ser humano digno e grato a perceber a Providência<sup>16</sup>. E não me fale agora sobre as grandes coisas. Mesmo o surgimento do leite a partir do pasto; e, a partir do leite, o queijo; e, a partir da pele, a lã – quem fez ou concebeu essas coisas?  
– Ninguém – diz <alguém>.

---

<sup>16</sup> *Pronoia*.

– Ó <humano> de grande insensibilidade e impudência!  
(Epicteto, *Diatribes*, 1.16.7-8)

Essa passagem é particularmente esclarecedora: Epicteto vê Deus nas menores coisas. E ver Deus nas menores coisas é, para ele, uma questão de sensibilidade, de despertar a capacidade de ver o que há de maravilhoso nos acontecimentos do mundo, para além do que para muitos é o meramente banal. Epicteto, como vemos, não está interessado em uma prova rigorosa ou metafísica da existência de Deus. Sua filosofia é prática, e ele está interessado em uma prova igualmente prática que atinja o humano não somente em sua dimensão racional, mas em sua integralidade (daí a referência à sensibilidade), despertando-o ou libertando-o para o maravilhamento diante do devir. Consequência disso é o *amor fati* que Epicteto expressa em toda a sua obra e que encontra expressão cristalina no capítulo 8 do *Encheiridion*:

Não queiras que os acontecimentos aconteçam como queres, mas  
quere que os acontecimentos aconteçam como acontecem, e terás vida  
plena<sup>17</sup>.

Para Epicteto, se queremos que as coisas aconteçam como acontecem, unimos nosso querer ao querer de Deus. Deus, nos estoicismo, jamais é transcendente, mas imanente, realizando-se no fluxo e nos perpassando. Nosso *hegemonikon*, como vimos anteriormente, é *pneuma* em certo grau de tonicidade, e *pneuma* para o estoicismo é Deus. Como nos disse magnificamente Musônio Rufo a alguém que se sentia cansado e derrotado: “Por que estás parado? Pelo que esperas? Que o próprio Deus, estando ao teu lado, dirija-te a palavra? Corta a parte morta da tua alma, e conhecerás Deus”<sup>18</sup>.

A consequência do despertar que Epicteto prescreve é, como dissemos, um maravilhamento diante do espetáculo do mundo. E esse maravilhamento de estar no mundo sob qualquer circunstância é, para o velho de Hierápolis, o que caracteriza o verdadeiro estoico:

Ser estoico, afinal, o que é? Do mesmo modo que chamamos “fidíaca” a estátua modelada segundo a arte de Fídias, mostrei-me igualmente um ser humano enfermo e feliz, em perigo e feliz, desprestigiado e feliz. Mostrei-me. Pelos deuses! Desejo ver um estoico. (Epict. *Diss.* 2.19.23-27).

<sup>17</sup> Μὴ ζήτηι τὰ γινόμενα γίνεσθαι ὡς θέλεις, ἀλλὰ θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται καὶ εὐροήσεις.

<sup>18</sup> Musônio Rufo, *fragmento* 53.

Além disso, o mero fato de estarmos no mundo é visto como um convite para um festival. E quem é incapaz de perceber isso vive desgraçadamente:

(18) E então? É possível escapar dos humanos? E como isso seria possível? Podemos, estando com eles, alterá-los? E quem nos deu <esse poder>? (19) Então o que nos resta ou que meio se descobre para lidar com eles? Um meio tal pelo qual eles façam o que lhes pareça <bom> e nos mantenhamos igualmente segundo a natureza. (20) Porém, tu és impaciente e difícil de agradar: (21) se estás só, chamas isso de solidão; se <estás> com outros humanos, chama-os de insidiosos e ladrões; e censuras também teus próprios pais, teus filhos, teus irmãos e teus vizinhos. É preciso, ao estar só, chamar isso de repouso e liberdade e pensar-se como semelhante aos Deuses; mas, ao estar com os muitos, é preciso chamar isso não de tumulto, nem confusão, nem algo nauseante, mas festa e festival e, assim, receber tudo com satisfação. E qual é o castigo para os que não aceitam favoravelmente <tudo o que ocorre>? (22) Ser como são. Alguém está descontente por estar só? Esteja na solidão. Alguém está descontente com os pais? Seja mau filho e lamente. Está descontente com os filhos? Seja mau pai. (23) “Lança-o na prisão”. Qual prisão? Aquela na qual ele está agora. Pois está <aí> contrariado. (24) Onde alguém está contrariado, aí para ele é a prisão. (Epict. *Diss.* 1.12.18-24).

Há um maravilhoso texto de Fernando Pessoa intitulado “O jardim de Epicteto” que sintetiza o que dissemos. Trata-se de uma pequena parábola não datada que Pessoa não publicou em vida, na qual temos Epicteto falando aos seus alunos sob a sombra de uma frondosa árvore. Com essas palavras de Pessoa personificando Epicteto terminamos esse trabalho:

O aprazível de ver estes frutos, e a frescura que sai d'estas árvores frondosas, são — disse o Mestre, — outras tantas solicitações da natureza para que nos entreguemos às melhores delícias de um pensamento sereno. [...] São muitas as questões em que nos ocupamos, e grande é o tempo que perdemos em descobrir que nada podemos nelas. [...] Sossegai comigo à sombra das árvores verdes, em que não pesa mais pensamento que o secarem-lhes as folhas quando vem o outono, ou esticarem múltiplos dedos hirtos para o céu frio do inverno passageiro. [...] Mais vale, filhos, a sombra de uma árvore do que o conhecimento da verdade, porque a sombra da árvore é verdadeira enquanto dura, e o conhecimento da verdade é falso no próprio conhecimento. Mais vale, para um justo entendimento, o verdor das folhas que um grande pensamento, pois o verdor das folhas, podeis mostrá-lo aos outros, e nunca podereis mostrar aos outros um grande pensamento.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Pessoa Inédito. Fernando Pessoa. (Orientação, coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes). Lisboa: Livros Horizonte, 1993.

## REFERÊNCIAS

- BOTROS, S. (1985). Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy. *Phronesis* 30 (3), p.274- 304. <https://doi.org/10.1163/156852885X00101>
- CÍCERO. *On the orator. On fate. Stoic Paradoxes. Divisions of oratory*. Trad. H. Rackham. Harvard: Loeb, 1942.
- DELEUZE, J. *A lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.
- DINUCCI, A.; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 2014.
- DINUCCI. O conceito estoico de phantasia: de Zenão a Crisipo. IN: *Archai*, 21, 2017, p. 15- 38.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers, vol. I, II*. R. D. Hicks (trad.). Harvard: Loeb Classical Library, 1925.
- EPICTETO. *Epictetus Discourses book I*. Trad. Dobbin. Oxford: Clarendon, 2008.
- DROZDEK, A. *Lekton: Stoic logic and ontology in Acta Ant. Hung*, no. 42, 2002, p. 93-104.
- LONG, A. A. The Stoic Concept of Evil. *Philosophical Quarterly* 18 (73), 1968, p. 329-343.
- LONG & SEDLEY. *Hellenistic Philosophers, vol I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987a.
- LONG & SEDLEY. *Hellenistic Philosophers, vol II*. Cambridge: Cambridge University Press. 1987b.
- DINUCCI, A. Musônio Rufo. Fragmentos Menores. IN: *Trans/form/ação*, vol. 35, n. 3, 2012.
- PESSOA, F. *Pessoa Inédito*. Orientação, coordenação e prefácio de Teresa Rita Lopes. Lisboa: Livros Horizonte, 1993.
- Philo* 2.22.3
- PLUTARCO. *Moralia, Volume XIII: Part 2: Stoic Essays*. Trad. Cherniss, Harold. Harvard: Loeb, 1976.

PLUTARCO. *Moralia, Volume XIV: That Epicurus Actually Makes a Pleasant Life Impossible. Reply to Colotes in Defence of the Other Philosophers. Is "Live Unknown" a Wise Precept? On Music.* Trad. Benedict; De Lacy. Harvard: Loeb, 1967.

Sedley, 1993.

SÊNECA. *Epistles 1-66.* Trad. R. M. Gummere. Harvard: Loeb, 2001.

SÊNECA. *Epistles 66-92.* Trad. R. M. Gummere. Harvard: Loeb, 2001.

SEXTO EMPÍRICO. *Against the Logicians.* Trad. R. G. Bury. Harvard: Loeb, 1935.

SEXTO EMPÍRICO. *Against the Professors.* Trad. R. G. Bury. Harvard: Loeb, 1949.

Stob. *Ecl.* 1.138.23 – 1.139.4;

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

VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta Volume 2: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica.* Berlim: De Gruyter, 2005.