

EPICTETO, *DIATRIBES* 2.1 A 2.6:

Aldo Dinucci (VIVA VOX - DFL- UFS)
Fernanda Oliveira (Doutoranda em Filosofia - UFRJ)
Carlos Enéas Moraes Lins da Silva¹ (Graduado em Filosofia - UFS)

Introdução (por Fernanda Oliveira)

Epicteto, filósofo estoico do século I d.C., foi escravo de Epafrodito, que era secretário imperial de Nero e Domiciano. Apesar de sua condição, pôde frequentar as aulas de Musônio Rufo. Mais tarde, após ser liberto, fundou uma escola em Roma, que não perdurou por muito tempo, pois Domiciano expulsou os filósofos da cidade em 89 d.C. Epicteto foi, então, para Nicópolis, em Éfira, onde fundou outra escola estoica, contando com muitos alunos, entre eles importantes figuras do Império Romano.

Tal como Sócrates, Epicteto nada escreveu. Sua filosofia chegou até nós por intermédio das anotações de seu discípulo Lúcio Flávio Arriano Xenofonte, que registrou os ensinamentos de Epicteto em oito livros, quatro dos quais foram perdidos, que compunham as *Diatribes* e o *Manual (Encheirídion)*.

Apresentaremos aqui nossa tradução de quatro diatribes do livro 2 das *Diatribes de Epicteto*: 2.1, 2.2, 2.3 e 2.4.

Na *Diatribes* 2.1, o tema central é a atitude apropriada diante da morte e do medo da morte. O título, “Que a intrepidez não conflita com cautela”, provavelmente inventado pelo redator do texto, Arriano, é sobre a possibilidade de se agir simultaneamente com uma atitude confiante e corajosa (*tharrein*) e de cautela e cuidado (*eulabeisthai*). Inicialmente, tal combinação parece paradoxal, pois confiança e cautela são aparentemente contrárias uma a outra. Nesse ponto, Epicteto responde à questão

¹ Carlos revisou comigo as presentes traduções, contribuindo muito para o resultado final, pelo que recebe aqui a coautoria.

lembrando o ensinamento dos filósofos de que “a essência (*ousia*) do bem (tou agathou) e a essência do mal (*tou kakou*) está no uso das representações (*chresei phantasion*)” (Epict., *Diss.* 2.4). Epicteto relembra, assim, o princípio estoico de que o mal não existe enquanto ente independente e exterior ao ser humano, antes ele é resultado de escolhas equivocadas que o ser humano faz. Então, àquilo que não depende da nossa escolha, ou seja, às coisas externas a nós – os indiferentes – devemos aplicar a confiança, enquanto aplicamos a cautela em relação àquilo que está no âmbito das nossas escolhas: o assentimento às representações, que geram os juízos, os impulsos, os desejos e as repulsas.

Contudo, as pessoas frequentemente agem com cautela nas coisas que independem da escolha e que não estão sob seu encargo (como a morte, o exílio, a dor ou a infâmia), tentando de algum modo evitá-las, e não se preocupam em agir vergonhosamente, com precipitação ou ainda movidas pelo desejo irrefletido em relação às coisas que dependem da sua escolha. Elas confundem ainda confiança com audácia, temeridade e desespero; cautela com covardia e mesquinharia. Por isso, Epicteto enfatiza a necessidade de distinguir as coisas que estão no âmbito das coisas da nossa escolha e, por isso, estão sob nosso encargo das que não estão. Seguindo tal princípio, reconheceremos que a morte pertence às coisas que devem ser enfrentadas com confiança, enquanto o medo da morte é evitável e precisa ser encarado com cautela, pois o medo nesse caso é um juízo errado sobre determinada representação, e o juízo está no âmbito das coisas que estão sob o nosso encargo e dependem do nosso assentimento. Epicteto orienta seus discípulos a cuidarem de seu estado interno e terem intrepidez frente aos fatos externos. Eles deveriam aprender a encarar com confiança coisas como a morte, a prisão e o exílio e com cautela as opiniões que temos sobre essas realidades inelutáveis.

A morte como máscara

Ainda no contexto das coisas que devem ser tratadas com confiança ou com cautela, na *Diatribes* II.1, Epicteto compara a morte a uma máscara. Aqui Epicteto usa uma figura bastante conhecida por seus interlocutores: a máscara (*mormolykeion*). Segundo o dicionário etimológico (xx, p. 196-7), *mormo* é um espantalho feminino, utilizado como ameaça para assustar as crianças (cf. Aristoph. Eq. 693). *Mormolykeion*, por outro lado, seria uma lâmia ou outro monstro feminino que morde as crianças. Tal

palavra une *mormo* (espantalho feminino) e *lyke* (loba). O LSJ traduz o equivalente *mormolykeion* por “máscara cômica”. Bally define o mesmo termo por “máscara para amedrontar crianças”. Epicteto faz uma analogia aludindo ao costume da época em que os adultos contavam histórias e usavam a máscara de Mormo como instrumentos para amedrontar as crianças e fazê-las obedecer. Elas se assustavam, pois não sabiam que se tratava de uma ficção. Por sua inexperiência, elas ignoravam a verdade e, por isso, temiam.

Sêneca usa a mesma figura da máscara ao abordar o medo da morte:

O que vês acontecer a meninos também se passa conosco, meninos crescidos: as pessoas que eles amam, com as quais estão acostumados, com as quais brincam, se as veem mascaradas, assustam-se. É preciso desmascarar não só as pessoas, mas as situações, e a elas devolver sua feição verdadeira. Por que diante de mim ostentas espadas e chamas e uma turba de carrascos ruidosa à tua volta? Priva-te dessa pompa sob a qual te ocultas e com a qual aterrorizas os estúpidos: tu és a morte, que um escravo meu e uma criada, recentemente, desdenharam. Por que com tanta circunstância exibes a mim, de novo, chibatas e equipamentos de tortura? Por que diferentes máquinas a romper diferentes articulações e mil outros instrumentos de trinchar pessoas pedaço por pedaço? Põe de lado essas coisas que nos deixam estupefatos. Comanda que se calem os gemidos e os gritos e a atrocidade de falas arrancadas em meio a dilacerações: és, sem dúvida, a dor que o doente de gota desdenha, que o dispéptico desafia com suas delícias, que a parturiente prova no parto. És leve se posso suportá-la (sic). Se não posso, és breve. (*Cartas morais a Lucílio*, 24.13-14)

Tanto em Epicteto quanto em Sêneca, a analogia é a mesma: os adultos que julgam a morte terrível agem como crianças diante de uma máscara monstruosa; assustam-se, pois se deixam levar pelo que parece, não pelo que de fato é. Na *Diatribes* 3.22.106, abaixo transcrita, Epicteto retoma a imagem da máscara (agora usando o termo *prosopeia*), para mostrar novamente que é necessário não agir como uma criança assustada. Num contexto em que o filósofo versa sobre os cínicos, ele afirma que nenhum tirano ou ladrão pode tomar aquilo que só depende de nós, isto é, a nossa própria capacidade de escolha (*proaireseos*). No entanto, nossos corpos, nossas posses e honras podem ser tomados, mas isso não deve nos assustar.

Mas e seu corpo? Certamente. E suas pequeninas posses? Certamente; assim como sua chefia e suas honras. Por que, então, ele não presta atenção a essas coisas? Porque quando alguém tenta amedrontá-lo por causa dessas coisas, ele diz: “Vá, olhe as crianças; elas estão assustadas pelas máscaras (*prosopieia*); mas eu sei que elas são feitas de cerâmica e não tem nada dentro”.

Desse modo, tal como a criança deixa de se assustar quando descobre que seus monstros são apenas máscaras, se quisermos eliminar o medo, não devemos ignorar a morte ou tentar fugir dela, mas sim examiná-la para conhecê-la e meditar continuamente sobre ela: “Que estejam diante dos teus olhos, a cada dia, a morte, o exílio e todas as coisas que se afiguram terríveis, sobretudo a morte. Assim, jamais ponderarás coisas abjetas, nem aspirarás a coisa alguma excessivamente” (*Ench.*, 21). Quando um adulto age diante da morte como uma criança inexperiente e sem instrução, demonstra que não efetuou a distinção entre o que depende ou não de nós, pois se estivesse adequadamente preparado, constataria que a morte não é um mal, uma vez que não está sob nosso encargo (é indiferente). Por isso, não é a morte que amedronta e sim o juízo que forma o medo perante ela.

A esse respeito, é esclarecedor o passo Va do *Encheiridion* de Epicteto:

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.

Ainda vale indicar, nos textos gregos, a torção na utilização do termo *mormolykeion*, torção esta primeiro operada por Platão e depois seguida por Epicteto. As máscaras que o termo *mormolykeion* designa, assim como o mostro *Mormo*, eram utilizadas para fazer com que a criança obedecesse e assim realizasse uma ação correta. Talvez se possa fazer alguma relação com a nobre mentira da *República* (414b-415e): certas mentiras podem ser usadas de modo útil à totalidade da sociedade, sendo assim qualificadas como uma mentira boa ou nobre (*gennaion pseudos*). A torção interessante realizada é que aqui uma mentira (máscara ou lenda) que, anteriormente era utilizada para que a pessoa tenha uma boa conduta, está agora impedindo esta mesma boa

conduta. Se a conduta da criança de evitar aquilo que ela considera um perigo pode ser entendida como um dos primeiros passos da *oikeiosis*, por buscar a autopreservação, no homem já adulto, essa conduta deve ser reavaliada, pois o homem, ao temer a morte, oferece o seu assentimento a uma *phantasia* sem refletir devidamente, temendo o que considera ser um mal. O sentido ético próprio ao termo em sua utilização corriqueira perde-se nesta utilização platônico-estoica do termo: antes uma mentira boa ajudava na boa conduta, agora uma mentira velha, assusta e impede a boa conduta: a intrepidez frente à morte.

Na *Diatribes* 2.2, Epicteto retoma aquele que é um dos temas mais centrais da ética estoica: a distinção entre as coisas que estão sob nosso encargo (*eph hemin*) das que não estão (*ouk eph hemin*). Essa distinção aparece já no primeiro passo do *Encheiridion*:

Das coisas existentes, algumas são encargos nossos (*eph hemin*); outras não (*ouk eph hemin*). São encargos nossos o juízo (*hypolepsis*), o impulso (*horme*), o desejo (*orexis*), a repulsa (*ekklisis*) – 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. 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. Lembra então que, se pensares 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. (Epict., *Ench.* 1)

De acordo com Epicteto, apenas o estado interno de uma pessoa, formado por seus desejos e repulsas, impulsos e juízos está sob seu encargo. Todo o restante pertence à esfera dos indiferentes, coisas que não dependem inteiramente da pessoa e que podem ser bem ou mal usadas, conforme sua escolha.

Na *Diatribes* 2.2, essa distinção é aplicada a um caso concreto: a atitude da pessoa quando ela vai à justiça. Inicialmente, é preciso refletir sobre o que se espera quando se recorre à justiça: “Vê a ti mesmo indo à justiça. O que queres manter e o que queres realizar?” (Epict., *Diss.* 2.2.1). Em seguida, Epicteto apresenta duas respostas possíveis: uma atitude é aquela do estoico que, tendo em mente que nada depende dele além de seu próprio estado interno, age livre de quaisquer outros interesses, portando-se como Sócrates diante do tribunal. Por outro lado, há aquele que, preocupado com as coisas externas – a reputação, as posses, o corpo – age para atender os desejos de outras

peessoas, submetendo-se a interesses alheios aos seus. A respeito desses Epicteto diz que “quando submeteres as tuas coisas às coisas externas, sê daí em diante escravo” (Epict., *Diss.* 2.2.12). A ideia aqui remete àquela resumida no *Encheirídion*, quando Epicteto afirma: “O senhor de cada um é quem possui o poder de conservar ou afastar as coisas desejadas ou não desejadas por cada um. Então, quem quer que deseje ser livre, nem queira, nem evite o que dependa de outros. Senão, necessariamente será escravo.” (Epict., *Ench.* 14b)

Portanto, para o estoico, a liberdade não é algo concedido ao ser humano. Antes, a própria pessoa se torna livre quando não submete seus juízos, impulsos, desejos e repulsas a outrem. O homem só será livre e virtuoso na medida em que parar de procurar modificar o que não está sobre seu controle e buscar modificar somente aquelas que claramente estão. Toda prática estoica está em primeiro aprender a distinguir essas duas realidades e depois passar a agir de acordo com ela.

Num primeiro momento, tal resposta é simples: todas as realidades exteriores, como fama, posição social, riqueza, são as realidades que estão fora da nossa capacidade de modificar, enquanto todas as realidades internas, como os desejos, os impulsos a agir e principalmente os julgamentos são frutos de decisões internas. Logo, aquilo que é realmente livre no homem é sua capacidade de escolha, *proairesis*, e todo o mundo externo é composto por fatos que ocorrem ao homem sem a sua participação ativa e com os quais ele deve aprender a se relacionar. Assim, o homem deve aprender a internalizar a diferença entre realidades que estão sob sua alçada das que não estão e buscar viver de acordo com esta diferença.

Na brevíssima *Diatribes* 2.3, Epicteto evoca a célebre figura de Diógenes para responder aos que pedem cartas de recomendação aos filósofos. Cartas não informam sobre o real caráter de uma pessoa, uma vez que é necessário que ela seja testada assim como a dracma é testada por um especialista em prata. Tal especialista tem tanto a experiência quanto o conhecimento necessário para avaliar a prata. Semelhantemente, os filósofos avaliam os homens, utilizando seus conhecimentos e experiências não necessitando de cartas.

A *Diatribes* 2.4 trata do papel do ser humano em relação aos seus semelhantes. A discussão do tema é motivada por um caso de adultério apresentado já no início do texto: “Enquanto Epicteto dizia que ‘o ser humano nasceu para a lealdade, e quem arruína isso arruína o próprio do humano’, entrou um dos que têm fama de filólogos e que fora pego certa vez em adultério na cidade” (Epict., *Diss.* 2.4.1). A partir dessa

situação, Epicteto leva seus ouvintes a refletirem sobre o papel que as pessoas têm a desempenhar em relação umas às outras, como vemos também no *Encheirídon*:

Lembra que és um ator de uma peça teatral, tal como o quer o autor <da peça>. Se ele a quiser breve, breve será. Se ele a quiser longa, longa será. Se ele quiser que interpretes o papel de mendigo, é para que interpretes esse papel com talento. <E da mesma forma,> se <ele quiser que interpretes o papel> de coxo, de magistrado, de homem comum. Pois isto é teu: interpretar belamente o papel que te é dado – mas escolhê-lo, cabe a outro. (*Ench.*, 17)

Comparando o mundo a um teatro e as pessoas a atores de uma peça, Epicteto destaca que não nos cabe decidir a duração do nosso papel e nem mesmo que tipo de papel desempenharemos. Cabe-nos, apenas, aceitar e interpretar esse papel. Porém, quando agimos de modo desleal, o prejuízo é tanto individual quanto coletivo, pois “destruímos também a boa vizinhança, a amizade, a cidade” (Epict., *Diss.* 2.4.3).

As diatribes 2.5 e 2.6 têm em comum a doutrina estoica dos indiferentes (*adiáphora*). No Estoicismo, apenas a virtude possui valor moral. Todos os objetos externos são considerados indiferentes, pois podem ser bem ou mal usados. Enquanto um animal irracional pode considerar o alimento como um “bem” e o inimigo como um “mal”, para o humano apenas a virtude pode ser considerada um bem. Os males são, por consequência, os vícios. As demais coisas, que estão fora do âmbito moral, são indiferentes, pois não possuem valor intrínseco.

Já em Diógenes Laércio encontramos uma apresentação do tema dos indiferentes:

Da mesma forma que a propriedade do quente é aquecer, e não esfriar, a propriedade do bem é beneficiar, e não prejudicar; a riqueza e a saúde causam mais danos que vantagens e, portanto, nem a riqueza é um bem, nem a saúde. Além disso, os estoicos dizem que não é um bem aquilo cujo uso nos pode fazer bem ou mal; já que tanto a riqueza como a saúde podem ser usadas para fazer bem ou mal, nem a riqueza é um bem, nem a saúde. [...] O termo “indiferente” tem um sentido duplo. Em primeiro lugar significa o que não contribui nem para a felicidade nem para a infelicidade – por exemplo: a riqueza, a glória, a saúde, a força e similares –; de fato, mesmo sem estas é possível obter a felicidade, desde que do uso que se faz delas possa resultar felicidade ou infelicidade. Em segundo lugar o termo “indiferente” significa aquilo que não provoca nem propensão nem aversão – por exemplo: ter na cabeça um número de cabelos par ou ímpar, ou ter o dedo reto ou dobrado.²

² DL. VII.103,104.

Os objetos externos são ainda considerados indiferentes, porque obtê-los ou afastar-nos deles não depende de nós. Os homens em geral são infelizes porque procuram o que não podem obter e tentam fugir do que é inevitável. O estoico, porém, tendo ajustado sua razão à razão universal, admite que a beleza, a força, a saúde, a riqueza e até mesmo o prazer e o sofrimento dependem de causas exteriores a ele. Com isso, reconhece que todas essas coisas são indiferentes; sua posse não necessariamente garante a felicidade. Finalmente, libertando-se do desejo e da aversão pelas coisas externas, o estoico aceita que a única coisa que pode ser boa ou má para si é o seu próprio estado interno e a ação que toma em relação às coisas que o cercam³.

A partir dessa noção, Epicteto expõe, nas diatribes 2.5 e 2.6, a tese segundo a qual as coisas são indiferentes, mas o uso delas não é: “Os materiais são indiferentes, mas o uso deles não é indiferente” (2.5.1); “a vida é indiferente, o uso da vida não é indiferente” (2.6.2). Isso mostra que os indiferentes, ainda que não tenham valor em si mesmos, são a matéria sobre a qual o estoico exerce sua ação, que pode ser virtuosa ou viciosa. Por isso, é importante que o estoico desenvolva uma atenção constante ao uso que ele faz dos indiferentes, efetuando simultaneamente a distinção entre aquilo que está sob seu encargo (*eph' hemîn*), isto é, seu próprio estado interno, e aquilo que não está sob seu encargo (*ouk eph' hemîn*) – todas as demais coisas.

Em seguida, Epicteto aplica o princípio do uso dos indiferentes à morte: “Afogo-me sem temer nem gritar nem acusar a Deus, sabendo que é preciso <morrer>, porque o que nasce também precisa morrer. Pois não sou eterno, mas humano...” (2.5.13). Diante da morte, o estoico deve agir virtuosamente, compreendendo que ela não é um mal, mas um indiferente. Semelhantemente, o meio pelo qual a morte chega é indiferente: “O que destrói é ou adaga ou roda de tortura ou mar ou caco de cerâmica ou tirano. O que te importa por qual caminho vais ao Hades? Todos os caminhos são iguais” (2.6.18-19). Assim, a morte não é um mal, pois é de acordo com a natureza (e a natureza é perfeitamente ordenada) e um indiferente, pois não está sob nosso encargo, pelo que não podemos agir sobre ela. Nossa esfera de ação restringe-se ao modo como lidamos com a morte, isto é, o uso que fazemos dessa representação.

Seguem as traduções das diatribes 2.1, 2.2, 2.3, 2.4, 2.5 e 2.6, feitas artesanalmente por Aldo Dinucci a partir do texto grego e cuidadosamente revisadas ao

³ COOPER, 2007, p. 16.

longo do primeiro semestre de 2018 na sala do Viva Vox, na UFS, com a preciosa colaboração de Carlos Enéas Moraes Lins da Silva (à época bolsista PIBIC do referido tradutor), pelo que tem compartilhada a autoria.

Diss. 2.1: Que intrepidez⁴ não conflita com cautela⁵:

(1) Para alguns talvez pareça um paradoxo o que é julgado pelos filósofos. No entanto, examinemos, segundo nossa capacidade, se verdadeiramente é preciso fazer todas as coisas ao mesmo tempo de modo cauteloso e de modo corajoso. (2) Pois parece que ser corajoso é de algum modo o contrário de ser cauteloso, e de modo algum coisas contrárias coexistem. (3) O que se afigura a muitos ser um paradoxo nesse tópico, parece-me ser algo como o seguinte. Se, com efeito, em relação a essas coisas, julgamos ser preciso tanto a precaução quanto a intrepidez, com justiça nos acusariam de compatibilizar coisas incompatíveis. (4) Mas o que tal dito tem de extraordinário? Pois se são verdadeiras essas coisas que muitas vezes são ditas, muitas vezes demonstradas, que a essência do bem⁶ e a essência do mal estão no uso das representações, e que as coisas que não são passíveis de escolha⁷ não participam da essência do bem nem da essência do mal, (5) que paradoxo julgam os filósofos se dizem “tem intrepidez diante das coisas que não são passíveis de escolha, mas cautela diante das coisas passíveis de escolha”?

(6) Pois se o mal está na má escolha, apenas da escolha se deve⁸ fazer uso com cautela. Mas se as coisas que não são passíveis de escolha e não estão sob nosso encargo nada são em relação a nós, dessas é preciso fazer uso com intrepidez. (7) Então, desse modo, seremos ao mesmo tempo cautelosos e corajosos e, por Zeus, corajosos

⁴ O verbo *tarseo* (ou *tarreo*) significa primariamente ‘ter boa coragem’, ‘não temer’, ‘ter confiança’, ‘ser resoluto’, ‘ser intrépido’. Hard traduz o termo aqui por ‘confidence’. Souilhe, por ‘assurance’. Long põe no título ‘courage’, alterando depois para ‘confidence’. Segundo Ário Dídimos (5 b2 15-20 = *SVF* 3.264), a coragem (*andreia*) tem como espécies a perseverança (*karteria*), a intrepidez (*tharraleotes*), a grandeza de alma (*megalopsychia*), o espírito elevado (*eupsychia*) e a industriiosidade (*philoponia*).

⁵ *Eulabesthai* significa primariamente ‘ser discreto’, ‘cauteloso’, ‘cuidadoso’, ‘tomar precauções’.

⁶ *He ousia tou agathou*.

⁷ *Aproaireta*, literalmente ‘coisas não escolhíveis’.

⁸ *Axion*.

graças à cautela. Pois graças à cautela quanto às coisas verdadeiramente más seremos corajosos em relação às coisas que não são assim.

(8) De resto, sofremos os mesmos males dos cervos que, quando temem e evitam penas⁹ e delas se afastam buscando segurança, voltam sobre seus passos. Para onde vão? Para a armadilha. (9) E assim se perdem ao confundir as coisas temíveis com as coisas com as quais se deve ter intrepidez. Quando também assim nós <agimos> tomados pelo medo? <Quando tememos> as coisas que não são passíveis de escolha. De novo, com que coisas somos corajosos como se não fossem em nada terríveis? (10) Com as coisas passíveis de escolha. Se somente visamos as coisas que não são passíveis de escolha, em nada difere para nós nos enganar por completo ou nos deixar enredar ou fazer algo vergonhoso ou desejar algo com indigna cupidez¹⁰. Mas onde há morte ou exílio ou sofrimento ou obscuridade, aí também há fuga, (11) aí também há agitação violenta¹¹. Eis por que, como é natural aos que se enganam a respeito das maiores coisas, por um lado, transformamos a intrepidez natural em audácia, desespero, impudência, vergonha; por outro, transformamos tanto a cautela e o pudor naturais em covardia e baixeza repletas de medos e confusão. (12) Pois se alguém buscar ser cauteloso quanto à escolha e às obras da escolha, então, imediata e simultaneamente, por querer ser cauteloso, também terá sob seu controle a repulsa aí colocada. Mas se <buscar> ser cauteloso quanto às coisas que não estão sob nosso encargo e que não são passíveis de escolha, necessariamente terá medo, ficará confuso e inquieto. Pois não são terríveis a morte ou o sofrimento, mas é terrível temer o sofrimento e a morte. Por isso elogiamos aquele que diz:

*Não é, pois, terrível fenecer, mas sim morrer de modo infame*¹².

(14) É preciso, portanto, usar a intrepidez contra a morte, mas a prudência contra o medo da morte. Mas agora fazemos o contrário: fugimos da morte, mas, em relação à opinião sobre ela, <manifestamos¹³> despreocupação, descuido e indiferença.

⁹ Credo que os cervos temiam penas de aves, os caçadores na Antiguidade dispunham penas em lugares estratégicos para induzir a caça a armadilhas. Cf. Virgílio, *Geórgicas*, 3.372.

¹⁰ *Epithymia*.

¹¹ Literalmente, o “agitar-se violentamente”. O verbo *sobeo* se refere primariamente aos pássaros que voam assustados à aproximação de alguém.

¹² Verso de poeta trágico desconhecido (cf. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, adesp. N. 88).

¹³ Lacuna no texto.

(15) Sócrates chama belamente essas coisas de ‘máscaras da loba má’¹⁴, pois como as máscaras parecem terríveis às crianças pela inexperiência, sentimos também algo semelhante em relação às coisas pela mesmíssima razão que as crianças em relação às máscaras da loba má. (16) Pois o que criança? Ignorância. O que é criança? Desconhecimento. (17) Na medida em que tem conhecimento, a criança em nada é inferior a nós. O que é a morte? Uma máscara. Examina-a atentamente virando-a: vê como ela não morde: é preciso, ou agora ou depois, separar o pequeno corpo da pequena alma¹⁵, que antes <já> era separada. (18) Por quê? De modo que o curso do Cosmos se realize. Pois para esse curso são úteis as coisas presentes, as coisas futuras e as coisas passadas¹⁶. Por que te irritas? Se não morreres agora, morrerás depois. (19) O que é a dor?¹⁷ Uma máscara. Examina-a atentamente virando-a: a diminuta carne é posta em movimento primeiro de modo brusco¹⁸, depois de modo suave. Se não for vantajoso para ti, a porta estará aberta¹⁹; se for vantajoso, suporta. (20) Pois é preciso deixar a porta aberta em todas as ocasiões, e não teremos problema.

(21) Qual o fruto de tais doutrinas²⁰? Aquele que deve ser o melhor e o mais benfazejo aos que buscam a verdade: tranquilidade, ausência de medo, liberdade²¹.

(22) Pois sobre essas coisas não se deve crer nos muitos, que dizem que apenas aos livres é lícito se instruir, (23) mas antes nos filósofos, que dizem que unicamente os instruídos são livres.

- Como assim?

- Deste modo: a liberdade é outra coisa senão conduzir a vida como se quer?

- Não.

(24) Dizei a mim, seres humanos, quereis viver errando?

- Não queremos.

Ninguém, portanto, é livre errando.

¹⁴ Segundo o dicionário etimológico (2013, p. 196-7), *mormo* é um espantalho feminino, utilizado como ameaça para assustar as crianças (cf. Aristoph. Eq. 693). *Mormolukeion*, por outro lado, seria uma lâmia ou outro monstro feminino que morde as crianças. Tal palavra une *mormo* (espantalho feminino) e *lyke* (loba). O *LSJ* traduz o equivalente *mormolykeion* por ‘máscara cômica’. Bally define o mesmo termo por ‘máscara para amedrontar crianças’. Como Epicteto se refere a máscaras a seguir, trata-se nesta passagem de uma máscara de algum ser monstruoso que assustava crianças pequenas, que se assustam com pessoas mascaradas por não saberem que se trata tão somente de uma pessoa mascarada.

¹⁵ *Pneuma* (colocar nota sobre).

¹⁶ Cf. D.L. 7.137, M.A.A. 11.1.

¹⁷ *Ponos ti estin?*

¹⁸ *Tracheos*.

¹⁹ Referência à possibilidade da morte, sempre ao alcance de todos.

²⁰ *Ta dogmata*. Em Epicteto, *dogma* pode significar desde a mera opinião por ouvir dizer até a teoria estabelecida filosoficamente. Neste caso, o termo aparece nesta última acepção.

²¹ *Ataraxia, aphobia, eleutheria*.

Quereis viver com medo? Quereis viver sofrendo? Quereis viver inquietos?

- De modo algum.

Logo, ninguém é livre com medo, aflito, inquieto. Mas aquele que cessa de sofrer, temer e se inquietar, pela mesma via deixa de ser escravo. (25) Como, com efeito, ainda acreditaremos em vós, ó caríssimos legisladores? Não concedemos instrução senão aos livres? Pois os filósofos dizem que não concedemos liberdade senão aos instruídos, isto é, Deus não concede.

(26) - Quando, então, alguém coloca o escravo diante do pretor, ele nada faz?²²

- Faz.

-O que?

- Coloca seu escravo diante do pretor.

- Nada mais?

- Sim. Também deve pagar a vigésima parte de seu valor.

(27) - E então? O que passou por tais coisas não se torna livre?

- Não mais que tranquilo.

(28) E tu, que podes colocar outros <diante do pretor>, és livre? Não és escravo do dinheiro? Não és escravo de uma juvenzinha? De um juvenzinho? Do tirano? De algum amigo do tirano? Por que, fugindo, tremes diante de tal pergunta difícil?²³

(29) Por isso digo diversas vezes: “Praticai estas coisas, tende estas coisas sempre à mão: é preciso ser intrépido em relação a certas coisas e ser regrado, sendo cauteloso, em relação a outras, é preciso ser intrépido em relação às coisas não passíveis de escolha e cauteloso em relação às coisas passíveis de escolha”.

(30) – Mas não leio para ti? Não sabes o que faço?

(31) – O que fazes? Frasezinhas. Fica com tuas frasezinhas. Mostra como és em relação ao desejo e à repulsa, se não falhas em obter as coisas que desejas, se não te deparas²⁴ com as que não desejas. Mas quanto a esses teus paragrafozinhos, se tiveres inteligência, pega-os agora e lança-os fora.

(32) - Mas Sócrates não escreveu?

²² Como observa Georg Long (ano, p. 96, nota 5), esse é um dos modos de manumissão entre os romanos. Pagava-se a vigésima parte do preço do escravo para realizar o processo, i.e. 5%. Tal taxa foi instituída em 356 a.C. e era paga pelo escravo. Cf. *Diss.* 3.26. O verbo que traduzimos por “colocar” é *strepho*, que estritamente significa “fazer rodar”. Assim, aparentemente, o escravo era exibido ao reitor, mostrando-se pela frente e por trás.

²³ Literalmente: “diante de tal dificuldade”.

²⁴ *Peripipteis*.

- E quem escreveu tanto como ele?²⁵ Como? Já que não era possível sempre ter junto a si alguém que questionasse suas opiniões e que ele também questionasse, ele se questionava, se examinava e exercitava o uso de alguma pré-noção²⁶. (33) Essas coisas o filósofo escreve, mas deixa para outros as frasezinhas²⁷ [...] para os insensatos ou para os bem-aventurados²⁸, que têm tempo livre em razão da inatividade²⁹, ou para os que são inconsequentes em razão da loucura³⁰.

(34) E agora, quando a ocasião chama, tendo praticado isso, exhibirás esses escritos, os lerás em voz alta e te gabarás: ‘Vê como escrevo diálogos!’ (35) Não, homem, antes te gabes disto: ‘Vê como obtenho as coisas que desejo. Vê como não esbarro no que evito. Traze a morte e saberás. Traze a dor, traze a prisão, traze a má reputação, traze a condenação’. Esta é a exibição do jovem que veio da escola. (36) Deixa para outros as demais coisas, e que ninguém jamais escute palavra alguma de ti sobre esses assuntos, e se alguém te elogiar pelas coisas que fazes, suporta³¹, sabendo que nada és e que nada sabes. (37) Mostra que sabes unicamente isto: como obténs o que queres e como não esbarras no que evitas. (38) Que outros estudem³² processos judiciais, problemas, silogismos, mas tu estuda morrer, ser aprisionado, ser torturado, ser exilado. (39) Estuda todas essas coisas intrepidamente, obedecendo ao que te chamou para essas coisas, ao que te julgou digno desse posto, tendo te colocado aí, e te mostrarás como alguém que pode opor a capacidade diretriz às forças não possíveis de escolha. Podes opor a capacidade diretriz racional às coisas não passíveis de escolha. (40) E assim aquele paradoxo, segundo o qual é preciso ao mesmo tempo ser precavido e ser corajoso, corajoso em relação às coisas não passíveis de escolha, precavido em relação às coisas passíveis de escolha, não parece ser nem absurdo, nem paradoxo.

²⁵ Talvez se referindo a escritos que Sócrates tenha feito para si, não visando a publicação. Em todo caso, nada nos chegou do punho do próprio Sócrates.

²⁶ *Prolepsis*.

²⁷ Há aqui uma lacuna no texto: *lexeidia de kai † he hodos*.

²⁸ *Makariois*.

²⁹ Carter traduz *hypo ataraxias* por inatividade, observando que a *ataraxia* é justamente um fim almejado por Epicteto. Upton, por sua vez, crê que Epicteto tem em mente os sofistas e que está sendo irônico.

Schweighäuser crê que Epicteto usa a expressão em sentido ordinário. Escolhemos a leitura de Carter: a acusação de *apraxia* era feita comumente aos céticos, e Epicteto teria em mente aqui justamente eles, que se dedicam, como Sexto Empírico, ao trabalho de analisar complexas teorias dos demais sistemas filosóficos.

³⁰ Traduzindo literalmente temos: “não levam em consideração as conseqüências”.

³¹ *Anechou*.

³² O verbo aí é *meletao*, que significa comumente ‘praticar’, mas que aqui ocorre significando algo como ‘estudar’, ‘treinar’.

Diss. 2.2 – Sobre a ausência de perturbação:

(1) Vê a ti mesmo indo à justiça. O que queres manter e o que queres realizar?
 (2) Pois se quiseres manter a capacidade de escolha segundo a natureza, toda segurança e toda facilidade haverá para ti, não terás problema. (3) Pois se quiseres manter o que está sob teu encargo e sob teu poder e o que é por natureza livre, e se te satisfizeres com essas coisas, por que te preocupas ainda? Pois quem é o senhor dessas coisas? Quem as pode retirar? (4) Se quiseres ser digno e leal, quem te impedirá? Se quiseres não ser impedido nem constrangido, quem te constrangerá a desejar o que não parece desejável?
 (5) Quem te constrangerá a repudiar o que não parece que deva ser repudiado? Mas o que? <O juiz> te fará algo que pareça ser terrível para que sofras ao evitar isso. Como ele pode fazer isso? (6) Então se depende de ti desejar e repudiar, com o que ainda te preocuparás? (7) Que seja esse o teu proêmio, a tua narrativa, a tua confirmação, a tua vitória, a tua peroração, a tua aprovação pública³³.

(8) Por isso Sócrates, àquele que o alertava para que se preparasse para a justiça, disse: ‘Não te pareço ter-me preparado para a isso por toda a minha vida?’

(9) – Que preparação?

- Mantive, disse Sócrates, o que depende de mim.

- Como?

- Jamais fiz algo injusto, seja na vida privada, seja na vida pública.

(10) Mas se queres manter também as coisas externas, o pequeno corpo, as pequenas posses, a pequena reputação, te digo: prepara-te desde já e imediatamente para o que é possível te preparar e, então, investiga a natureza do juiz e do oponente. (11) Se é preciso prostrar-te de joelhos, prostra-te de joelhos. Se é preciso chorar, chora. (12) Se é preciso lamentar-te, lamenta-te. Pois quando submeteres as tuas coisas às coisas externas, sê daí em diante escravo. E não recues: não queiras ora ser escravo, ora não ser escravo, mas quere uma coisa ou outra por completo e com todo o teu pensamento: ou livre ou escravo, ou instruído ou ignorante, ou galo de raça ou ordinário, ou suporta ser chicoteado até a morte ou desiste de imediato. (14) Que não te aconteça receber muitos golpes e depois desistir. Mas se essas coisas são vergonhosas, desde já faz a

³³ Epicteto faz aqui referência às partes do discurso na retórica clássica: o exórdio (*exordium*), no qual o orador busca prender a atenção da audiência; a narrativa (*narratio*), na qual o orador apresenta o tema e sua posição quanto a ele; a argumentação (*confirmatio*), na qual o orador apresenta argumentos que sustentam sua tese, e, finalmente, a peroração (*peroratio*), na qual o orador recapitula o que foi dito e apela às emoções da audiência.

distinção: ‘Onde a natureza dos bens e dos males, aí também a verdade; onde a verdade e a natureza, aí a precaução; onde a verdade e a natureza, aí a intrepidez.

(15) Além disso, te parece que Sócrates queria manter as coisas externas indo <aos juízes> se disse: ‘Ânito e Meleto podem me matar, mas não podem me causar dano’³⁴? (16) Ele seria estúpido se não visse que essa mesma via não mantém as coisas externas, mas sim aquela? Então por que não tem discurso pronto e provoca os juízes? Como o meu Heráclito que, tendo uma pequena demanda sobre um terreno em Rodes, e demonstrando aos juízes que dizia coisas justas, ao chegar à peroração disse: ‘Nem precisarei nem vós nem darei atenção ao que cuidais julgar: (17) antes vós sois os julgados, não eu’. (18) E assim encerrou a pequena demanda. Quem tem precisão do que? Somente tu não tenhas precisão, não acrescenta que ‘E não tenho precisão’ se não for a ocasião conveniente para, como Sócrates, irritar os juízes. (19) E tu, se preparares tal peroração, o que esperas, o que consideras? Pois se queres ser crucificado, espera e a cruz virá. (20) Mas se escolhes ouvir a razão e persuadir na máxima medida, é preciso, para manter as tuas próprias coisas, fazer coisas consequentes.

(21) Aqui também é ridículo dizer ‘Sugere-me alguma coisa’. O que eu te sugerirei? Mas <diz antes> ‘Faz meu pensamento se adaptar ao que quer que ocorra’. (22) Pois aquilo é semelhante ao analfabeto dizer ‘Diz-me o que escreverei quando me for proposto um nome’. (23) Pois se digo ‘Díon’, e então outro dissesse não ‘Díon’, mas ‘Téon’, o que aconteceria? (24) O que ele escreveria? Mas se tu praticaste escrever, tens também a prática em relação a todas as coisas ditadas. Caso contrário, o que eu te sugeriria agora? Pois se as circunstâncias ditassem outra coisa, o que tu escreverias ou farias? (25) Mas se escancararas a boca para as coisas exteriores, te é necessário ser arrastado para cima e para baixo pelo desejo do mestre. (26) Quem é o mestre? Aquele que tem poder sobre qualquer uma das coisas que buscas ou que evitas.

Diatribes 2.3 – Aos que recomendam pessoas aos filósofos:

(1) Diógenes respondeu belamente ao que queria obter dele cartas de recomendação: ‘Que és humano, ele saberá ao ver-te; mas se és bom ou mau, <ele saberá> se for experiente em discernir entre os bons e os maus; mas se ele for

³⁴ Paráfrase de Platão, *Apologia* 30 c-d. Cf. Epictet. *Ench.* 53, *Diss.* 1.29.18; 3.23.21.

inexperiente, ele não saberá nem se eu lhe escrever dez mil cartas!’³⁵ (2) De modo semelhante, pois, se uma dracma quisesse ser recomendada por alguém ao ser testada. Se aquele que testar for especialista em prata, tu recomendarás a ti mesmo. (3) Então nos é preciso ter na vida algo semelhante ao que se tem relativamente à prata para que possamos falar do mesmo modo que o que testa a prata, que diz ‘Toma a dracma que quiseses que eu a distinguierei’. (4) Mas sobre os silogismos eu posso falar: ‘Toma quem quiseses, que eu determinarei se é capaz de analisar silogismos ou não’. Por quê? Porque sei analisar silogismos. Possuo a qualidade que é preciso ter quem é capaz de discernir os que são bem-sucedidos em relação aos silogismos. (5) O que faço na vida? Ora digo que algo é bom, ora digo que algo é mau. E qual é a razão? A contrária à dos silogismos: ignorância e inexperiência.

***Diatribes*. 2.4. Ao que fora certa vez pego em adultério:**

(1) Enquanto Epicteto dizia que ‘O ser humano nasceu para a lealdade, e quem arruína isso arruína o próprio do humano’, entrou um dos que têm fama de filólogos³⁶ e que fora pego certa vez em adultério na cidade. (2) ‘Mas, disse Epicteto, se abandonamos o caráter confiável, para o qual nascemos, e concebemos planos para seduzir a mulher do próximo, o que fazemos? Que outra coisa destruimos e abolimos? O que? O <humano> leal, digno, santo³⁷. (3) Somente destruimos essas coisas? Não destruimos também a boa vizinhança, a amizade, a cidade? Para qual posto nos transferiremos? Como lidaremos contigo, homem? Como vizinho? Como amigo? De que tipo? Como cidadão? E quem confiará em ti?

(4) Então se fosses um vaso tão rachado que não pudesse ser usado para nada, serias lançado fora no lixo, e ninguém te tiraria desse lugar. (5) Mas se és um humano que não pode ocupar nenhum posto na humanidade, o que faremos contigo? Se não podes ocupar o posto de amigo, podes ocupar o de escravo? E quem confiará em ti? Não queres, então, ser lançado no lixo como um pote inútil, como um dejetivo?

(6) Então dizes: ‘Ninguém se importa comigo, o humano filólogo?’ Pois és mau e inútil. É como se as vespas se irritassem porque ninguém se importa com elas, mas que todos fogem delas. E, se alguém puder, as derruba com golpes.

³⁵ Cícero (*De legibus* 1.9) e Shakespeare (*Macbeth* 1.4) consideram que a face expressa o caráter oculto. Eurípides (*Medeia* 518) é de opinião contrária.

³⁶ Hard traduz “scholar”; Long, “man of letters”; Souilhé, “lettré”. Cf. Epictet., *Ench.* 49.

³⁷ *Ton piston, ton aidemona, ton hosion.*

(7) Tu tens um ferrão tal, de modo que, se feres alguém, este é lançado em problemas e dores. O que queres que façamos? Tu não tens onde ser colocado.

(8) E então? As mulheres não são comuns por natureza³⁸? Também eu digo o mesmo. Com efeito, o leitão é comum aos convidados, mas, uma vez partilhado, se te afigurar <bom>, vai e toma a parte de quem está ao teu lado, surrupiando-a dissimuladamente. Ou, pondo a mão ao lado, devora-a. E se não puderes tomar um naco de carne, lambuza dos dedos e lambe. Belo conviva e companheiro de mesa de Sócrates!

(9) Ora, o teatro não é comum aos cidadãos? Então, quando nos sentarmos, se te parecer bom, vai e desaloja um deles. (10) Assim também as mulheres são comuns por natureza, mas quando o legislador, como o anfitrião, faz a partilha, não queres também a tua própria parte buscar, mas toma e devoras a de outrem?

-Mas sou filólogo e conheço Arquedemos³⁹!

(11) Portanto, conhecendo Arquedemos, sê adúltero e desleal, e lobo ou macaco ao invés de humano. Pois o que te impede?

Epicteto, Diatribe 2.5 – Como conciliar grandeza da alma⁴⁰ e cuidado⁴¹:

(1) Os materiais são indiferentes, mas o uso deles não é indiferente. (2) Como então alguém se manterá simultaneamente equilibrado⁴² e sem agitação⁴³, simultaneamente agindo como cuidado e não ao acaso nem sendo arrastado? (3) Se imitar dos jogadores de dados. Os números são indiferentes, os dados são indiferentes: então sabes qual número está para sair? Fazer uso do número que cai com cuidado e habilidade⁴⁴, eis aí a minha tarefa. (4) Do mesmo modo, portanto, o principal sobre a vida é isto: distinguir e separar as coisas e dizer: ‘As coisas exteriores não estão sob

³⁸ Referência à *República* de Platão (423e–424a). Cf. Epicteto, *fragmento* 53). Estobeu, *Florilegium*, III. 6, 58.

³⁹ Arquedemos de Tarso: fl. ca. 140 a. C. Dois de seus trabalhos (*Acerca da voz; Acerca dos elementos*) são mencionados por D.L. Provavelmente o mesmo que é mencionado por Plutarco como o ateniense que fora para a Pártia e fundara uma escola de estoicismo na Babilônia. Cf. Estrabão, *Geografia*, xiv; D.L. 7; Plutarco, *de Exílio*, 14; Cícero, *Academica*, 2.47; Sêneca, *Cartas*, 121.

⁴⁰ *Megalophrosyne*

⁴¹ *Epimeleia*.

⁴² *Eustathes*.

⁴³ *Atarakon*.

⁴⁴ *Technichos*.

meu encargo, (5) a capacidade de escolha está sob meu encargo. Onde buscarei o bem e o mal? Nas minhas coisas'. Quanto às coisas de outrem, jamais as chames de boas ou más, benéficas ou nocivas, ou qualquer outro <nome> semelhante.

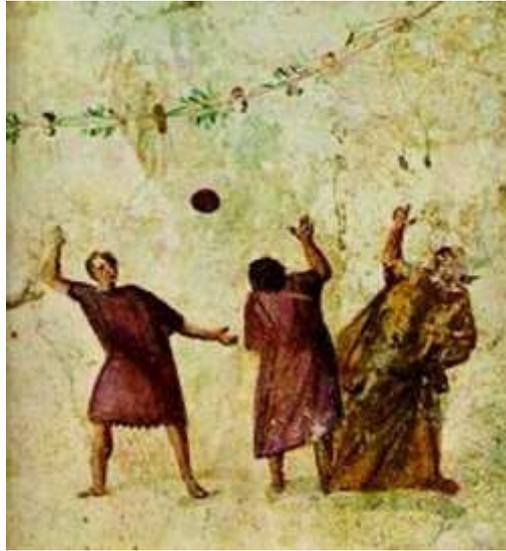
(6) E então? Devo fazer uso das coisas <exteriores> de modo descuidado? De modo algum, pois isso, por sua vez, é um mal para a capacidade de escolha e, desse modo, contrário à natureza⁴⁵. (7) Mas <devo fazer uso das coisas exteriores> simultaneamente com cuidado, porque o uso não é indiferente, simultaneamente com equilíbrio e sem agitação, porque a matéria é indiferente. (8) Pois onde há o que não é indiferente, aí não se pode ser obstacularizado nem constrangido. Onde sou obstacularizado e constrangido, a obtenção <da coisa> não está sob o meu encargo, nem <a coisa> é boa ou má, mas o uso <dela> é bom ou mau e está sob o meu encargo.

(9) É difícil conciliar e combinar estas coisas: o cuidado de quem se devota aos materiais e o equilíbrio de quem é indiferente a eles, mas não é impossível. (10) Do contrário, a felicidade seria impossível. É como fazemos em relação à navegação. O que me é possível? Escolher o piloto, os marinheiros, o dia, o momento propício. (11) Então, desaba uma tempestade. O que isso ainda me importa? Fiz minha parte. A tempestade é problema de outro, do piloto (12) E também a nau afunda. O que tenho a fazer, então? Faço apenas isto: o que me é possível. Afogo-me sem temer nem gritar nem acusar a Deus, sabendo que é preciso <morrer>, porque o que nasce também precisa morrer. Pois não sou eterno, mas humano, parte do todo como a hora é parte do dia. Pois me é preciso começar como a hora e terminar como a hora. (14) Que diferença há, para mim, de que maneira parto, se por afogamento ou por febre? Pois me é preciso partir por algum meio desses. (15) Verás fazendo isso também os jogadores de bola experientes. Nenhum deles considera a bola⁴⁶ como um bem ou um mal, mas algo para lançar e pegar. (16) De resto, no <lançar e no pegar a bola estão> a destreza, a

⁴⁵ *Para physin.*

⁴⁶ O termo é *harpaston*, *harpastum* em latim. Trata-se de versão romanizada do jogo grego *phaininda*. Jogava-se com uma bola pequena, do tamanho das usadas no *softball*. Não sabemos exatamente as regras, mas, segundo relatos da Antiguidade, era um jogo bastante vigoroso e, por vezes, violento, que envolvia lançar e agarrar uma pequena bola sob os olhos de torcidas atentas e entusiasmadas. De acordo com Ateneu (*Deipnosophistes*, 1.14-15), havia dois times envolvidos no jogo, com número variável de participantes, que buscavam manter cada qual a bola sob seu comando, lançando-a de um para outro, lembrando de certa forma o *rugby* ou o futebol norte-americano. Galeno elogia o jogo como ótimo exercício físico (Singer, *Galen: selected Works*, 1997, p. 299-304). O termo *harpaston* é derivado do verbo *harpazo*, que significa 'agarrar'. Cf. Marcial, *Epigramas* 7.32; Julius Pollux, *Onomástico*, 9.105; Sidônio Apolinário, *Cartas*, 5.17.7.

habilidade, a rapidez, o fair-play⁴⁷, a inteligência, de modo que eu não posso pegar a bola nem se me esticar todo, enquanto o jogador <experiente> pega a bola se eu a lançar. (17) Mas se pegamos ou jogamos a bola com agitação e medo, que tipo de jogo será este? Como permaneceremos equilibrados? Como veremos a sequência do jogo?



(Afresco romano representando o *harpastum* – foto em domínio público – disponível em 02/06/2018 em <http://alecanaya.files.wordpress.com/2010/06/harpastum.jpg>)

Um diz: ‘Joga!’ E outro: ‘Não jogues!’. E um terceiro <...>⁴⁸ ‘Não lances!’ Isso é conflito e não jogo.

(18) Nesse sentido, Sócrates sabia jogar bola.

- Como?

- Jogando no tribunal: ‘Diz-me, Ânito, falou ele, como afirmavas que não reconheço a existência do divino? Não te parecem haver *daimones*⁴⁹? Não são os *daimones* certamente filhos dos Deuses ou uma mistura de humanos e Deuses?’

(19) De modo semelhante, <Sócrates disse> jogando como com uma bola: ‘Quem então te parece ser capaz de crer haver mulas, mas não burros?’ E qual bola estava em jogo aí? Ser encarcerado, ser exilado, beber o veneno, ter sua mulher tomada,

⁴⁷ O termo aqui é *eugnomosyne*, que se traduz por “bom sentimento”, “candura”, “bondade”, “nobreza de sentimentos”. Como aqui o termo se refere a uma boa qualidade de um jogador, escolhemos o termo que se aplica hoje ao comportamento “bondoso” de um jogador em campo de futebol: o *fair-play*.

⁴⁸ Lacuna do códice.

⁴⁹ Os *daimones* são, para os gregos, semidivindades, filhos dos Deuses. Cf. Platão, *Apologia*, 15. Sócrates nada fala sobre mulas na *Apologia* de Platão, mas sobre cavalos e coisas relativas a cavalos.

deixar órfãos seus filhos⁵⁰. Essas coisas estavam em jogo, e ele jogava com elas, e não jogava pouco, e jogava com destreza⁵¹.

Desse modo também <tenhamos>, como o mais hábil jogador, o cuidado e a indiferença quanto à bola. (21) É preciso, pois, ter insuperável engenhosidade a respeito de qualquer um dos materiais externos, aceitando-os⁵² com a mesma engenhosidade tal como eles se apresentem.

Desse modo também o tecelão não produz a lã, mas é engenhoso em relação a ela tal qual ele a receba.

(22) Um outro⁵³ te deu alimentos, posses, e ele pode retirá-las, bem como teu diminuto corpo. Resta-te, uma vez tendo recebido a matéria, trabalhá-la.

(23) Então se saíres <do tribunal>⁵⁴ sem sofrimento, os demais que te encontrarem te felicitarão porque saíste. Mas aquele que, vendo, souber estar atento a tais coisas, se vir que te saís com decoro <no tribunal>, te elogiará e se alegrará contigo. Mas se <vir> que tu te livras indecorosamente, acontecerá o contrário. Pois onde ocorre o alegrar-se racionalmente, aí também ocorre o congratular-se.

(24) Como então se diz, das coisas externas, que umas são segundo a natureza e outras contra a natureza? Do mesmo modo que nos dizemos ‘separados’⁵⁵. Pois para o pé digo ser segundo a natureza estar limpo. Mas se o tomas como pé e como não separado, será conveniente para ele tanto (24.5) entrar na lama, quanto ferir-se em um espinho e, às vezes, também ser amputado pelo <bem do> todo. Caso contrário, não será um pé.

(25) É preciso supor algo semelhante sobre nós mesmos. O que és? Ser humano. Se te consideras como algo separado, é segundo a natureza viver até à velhice, enriquecer, ser saudável. Mas se consideras como humano e parte de um todo, por esse

⁵⁰ Sócrates teve três filhos (segundo algumas fontes, todos com sua irascível esposa Xantipa; segundo outras fontes, com Xantipa e Mirto. Seus nomes eram Lâmprocles, Sofronisco e Menexêno (Cf. Platão, *Fédon*, 116b). Segundo Aristóteles, eles não se destacaram em nenhum sentido (Aristóteles, *Retórica*, 1390b30-32). Sócrates se refere a eles na *Apologia* de Platão (34d), observando que dois (Sofronisco e Menexêno) ainda eram muito jovens.

⁵¹ *Eurythmos*.

⁵² Souilhé traduz ἄλλ' οὐκ ἐκείνην ἀποδεχόμενον por “sans s’y attacher cependant”. Hard, por “without, however, accepting it for his own sake”. Long, por “not as valuing the material”. Decidimos simplesmente retirar o ‘não’, já que em diversas oportunidades Epicteto insiste na ideia de que devemos aceitar as coisas exteriores tais como elas são (cf. *Ench.* 8 por exemplo).

⁵³ Deus.

⁵⁴ Aqui, seguimos Georg Long que crê que está subentendido no contexto “no tribunal”.

⁵⁵ *Apolytos*.

todo ora te é conveniente⁵⁶ adoecer, ora navegar e correr perigo, ora passar por necessidade e às vezes morrer antes da hora.

(26) Por que te irritas tanto? Não sabes que aquilo não é mais que um pé? Assim também não és tu humano? Parte da cidade: da primeira, dos Deuses e dos humanos, depois desta que é dita a mais próxima, (27) que é uma pequena imitação⁵⁷ da totalidade.

‘Agora me é preciso ser julgado’. E agora não é preciso que outro tenha febre, que outro navegue, que outro morra, que outro seja condenado? Pois é impossível, em um corpo tal, com tal mundo à volta, entre tais companhias não acontecer coisas tais para uns e outros.

(28) Esta é a tua tarefa: ir <ao tribunal> e dizer o que é preciso, pondo as coisas em ordem. Em seguida, aquele diz: ‘Julgo-te injusto!’ ‘Que isso seja bom para ti’. (29) Eu faço o que é meu. Se tu também o fizer, tu saberás. Pois há aí também algo de perigoso, não te esqueças.

2.6 – Sobre a indiferença:

(2.6.1) A condicional é indiferente⁵⁸. O juízo sobre a condicional não é indiferente, mas é ou ciência ou opinião ou engano⁵⁹. Do mesmo modo, (2.6.2) a vida é indiferente, o uso da vida não é indiferente. Então não vos torneis descuidados quando alguém vos disser que também o uso é indiferente. Nem, quando alguém vos exortar para o cuidado, (2.6.3) vos torneis abjetos e admiradores dos materiais. Mas é bom também conhecer a própria qualificação⁶⁰ e a própria força, de modo que, nas coisas nas quais não estás qualificado, mantenha silêncio e não te irrites se (2.6.4) outros forem melhores que tu nelas.

Com efeito, tu, nos silogismos, te julgas ser o melhor, e se eles se irritarem por isso, tu os consolarás dizendo “Eu (2.6.5) aprendi, e vós, não”. Assim também, onde há

⁵⁶ *Kathekei*.

⁵⁷ *Mimema*.

⁵⁸ Epicteto refere-se à proposição condicional, sobre a qual muito se discutia na Antiguidade (Cf. Dinucci et alii, 2016).

⁵⁹ Epicteto elenca aqui os graus de conhecimento. Cf. nota à frente. Opinião aqui traduz *doxa*.

⁶⁰ “Qualificação” traduz *paraskeuo*, que comumente traduzimos por “constituição natural”. Aqui, vertemos por “qualificação” para uniformizar com *paraskeuasai*, infinitivo aoristo do verbo *paraskeuazo*, que ocorre algumas palavras depois e que significa primariamente “preparar-se”.

precisão de prática, não busques o ganho para além da precisão, mas deixa-o para os que possuem prática – que te baste estar em equilíbrio.

(2.6.6) – Vai e saúda fulano.

–Saúdo, mas como?

– Sem humilhar-se⁶¹.

– Mas as portas se fecharam em tua cara.

– Como não aprendi a entrar pela janela, quando descobro a porta fechada, me é necessário ou me retirar ou entrar (2.6.7) pela janela.

– Mas também fale com ele.

– Falarei.

– De que modo?

(2.6.8) – Sem se humilhar.

– Mas não sou bem-sucedido⁶².

Pois essa não é ação tua, mas dele. Por que, então, arrogas o que é de outrem? Lembra-te sempre do que é teu e (2.6.9) do que é de outrem, e não te inquietarás. Por isso, belamente fala Crisipo que “na medida em que sejam incertas para mim as consequências, sempre me aterei, em relação ao que ocorrer, às coisas que são bem ordenadas segundo a natureza. Pois o próprio Deus me (2.6.10) fez capaz de escolher⁶³ essas coisas. Certamente se eu soubesse que me é destinado adoecer agora, também me impulsionaria⁶⁴ para isso. Com efeito, se tivesse entendimento⁶⁵, o pé se impulsionaria para se enlamear⁶⁶”.

(2.6.11) Então para que existem as espigas de milho? Não é para que sequem? E não secam para serem (2.6.12) colhidas⁶⁷? Pois não são separadas⁶⁸. Se, então, tivessem percepção, lhes seria preciso orar para que não fossem (2.6.13) colhidas jamais? É uma maldição para as espigas de milho jamais serem colhidas. Do mesmo modo, vê que

⁶¹ Em grego: *ouk tapeinos*. Outras opções de tradução: “de modo não abjeto”, “não submisso”, “sem baixeza”, “não indigno”, “sem humilhar-se”.

⁶² Em ser recebido por ele.

⁶³ *Eklektikos*. Cf. *SVF* 3.46.

⁶⁴ O verbo aqui é *hormao*, relacionado a *horme*, que em Epicteto significa precisamente “impulso”.

⁶⁵ A expressão aqui é *ei phéνας εἶχεν*. *Phren* significa literalmente “diafragma”, que, para Crisipo, era a sede da inteligência humana.

⁶⁶ *Epict. Diss.* 2.5.24.

⁶⁷ Provável alusão aos versos da tragédia perdida *Hipipsila*, de Eurípedes, da qual nos chegaram alguns versos traduzidos para o latim por Cícero (*Tuscul. Disp.* 3.25): “*Reddenda terrae est terra: tum vita omnibus / Metenda ut fruges: Sic jubet necessitas*” (“Que se devolva a terra à terra: desse modo é a vida para todos / Deve ser colhida para que seja desfrutada: assim deseja a necessidade”). Cf. *Marc. Aur.* 7.40: “A vida deve ser colhida como as espigas de milho: um humano morre, outro nasce”.

⁶⁸ *Apolytoi*. Não são coisas que existem por si sós, mas fazem parte de um todo.

também, para os humanos, é uma maldição não morrer. Não ser colhido é semelhante a não (2.6.14) amadurecer.

Mas já que somos simultaneamente os mesmos que devem ser colhidos e os que compreendem isso, que seremos colhidos, nos irritamos por isso. Pois não sabemos quem somos nem estudamos as coisas relativas (2.6.15) aos humanos, como os que criam cavalos <conhecem e estudam> as coisas relativas aos cavalos.

Crisantas⁶⁹, quando estava a ponto de atacar o inimigo e escutou a trombeta dando o toque de retirada, se conteve, de modo que julgou mais importante para si o comando do general que (2.6.16) o seu próprio <comando>.

Nenhum de nós deseja, nem quando a necessidade urge, obedecer livremente o comando <da natureza>, mas sofremos o que sofremos chorando e gemendo, e chamamos essas coisas de dificuldades. (2.6.17) Homem, quais dificuldades? Se chamas de dificuldades as coisas que estão ao nosso redor, todas as coisas são dificuldades; mas se as chamas de problemas, que problema há na destruição do foi gerado? (2.6.18) O que destrói é ou adaga ou roda de tortura⁷⁰ ou mar ou caco de cerâmica ou tirano. O que te importa por qual caminho (2.6.19) vais ao Hades? Todos os caminhos são iguais⁷¹. Mas se queres escutar a verdade, mais curto é o caminho pelo qual te envia o tirano. Nenhum tirano jamais passa seis meses mantando, mas a febre muitas vezes passa um ano matando alguém. Todas essas coisas são ruídos e barulhos de nomes vazios.

(2.6.20)

–Minha vida corre perigo por causa de César.

– E eu, que moro em Nicópolis, onde há terremotos tais, não corro perigo? E mesmo tu, quando navegas pelo Adriático, não corres perigo? (2.6.21) Tua vida não corre perigo?

– Mas também corro perigo pela suposição⁷².

⁶⁹ Cf. Xenofonte, *Ciropédia*, 4.3. Nobre associado a Ciro. Xenofonte se refere a ele como alguém de baixa estatura e inteligência superior. Grande guerreiro admirado e favorecido por Ciro, tanto por suas ações em campo de batalha quanto por sua sabedoria no conselho (Xenofonte, *Ciropédia* 2.2.17 etc.).

⁷⁰ *Trochos*: instrumento de tortura que consistia em roda de carroça à qual o condenado tinha os membros amarrados aos aros, membros que eram subsequentemente quebrados com marretas e equivalentes. Após ter seus membros despedaçados, o condenado era deixado para morrer lentamente.

⁷¹ Cf. o dito de Anaxágoras em Cícero (*Tusc. Disp.* 1.43).

⁷² *Hypolepsis*: em Epicteto, sinônimo de *dogma* (opinião). Cf. *Epictet.* Ench 20 e DINUCCI (2017). *Dogma* em Epicteto é um termo geral que inclui opiniões verdadeiras fundadas (ciência- *episteme*), opiniões ou verdadeiras ou falsa mal fundadas (opinião em sentido estrito - *doxa*) e opiniões falsas infundadas (engano - *apate*).

– Pela tua suposição? Como? Pois quem pode te constranger a supor algo que não queres? Corres perigo pela suposição de outrem? E como te será perigoso (2.6.22) que outros suponham coisas falsas?

– Mas corro o perigo de ser banido.

– O que é ser banido? Estar em outro lugar que não em Roma?

– Sim.

– E então? Se eu for enviado para Giaros⁷³, o que farei?

– Se isso te fizer bem, partirás. Caso contrário, tens para onde ir ao invés de Giaros, para onde aquele (2.6.23) que te enviou para Giaros também há de ir, quer ele queira ou não. Por que, então, vais como que para algo grandioso⁷⁴? Ela não é menor que essa qualificação, de modo um jovem bem constituído diga que “Não foi grande coisa ter, por tanto tempo, ouvido tantas coisas e escrito tantas outras sentado (2.6.24) com um velhinho⁷⁵ de não muito valor”.

Lembra apenas daquela distinção segundo a qual se dividem as tuas coisas e as que não são tuas, de modo que (2.6.25) jamais reclames o que é de outrem. Tribunal e prisão são cada qual um lugar, um elevado, outro baixo.

(2.6.26) Mas a capacidade de escolha será a mesma em cada um desses lugares se quiseres mantê-la a mesma. E, então, seremos imitadores de Sócrates, quando pudermos escrever peãs⁷⁶ na prisão. (2.6.27) Mas como estamos agora, vê o que suportamos se, na prisão, alguém nos disser “Queres que te leia peãs?”. “Por que me importunas? Não conheces os meus males? Pois me é possível entre tais males <escutar peãs>?”. “Em quais males?”. “Estou a ponto de morrer”. Mas os demais humanos são imortais?

REFERÊNCIAS:

⁷³ Giaros (atual Yioura) é uma ilha desolada do arquipélago grego das Cíclades. Miserável desde a Antiguidade, habitada por uns poucos pescadores, tornou-se posteriormente destino de vários banidos pelos imperadores romanos. Musônio Rufo, professor de Epicteto, foi banido para Giaros, por Nero, em 65, retornando a Roma em 68, após a ascensão de Galba.

⁷⁴ Esse algo grandioso pode ser tanto Roma (George Long e Hard) quanto grandes perigos (Souilhé) ou mesmo a morte.

⁷⁵ *Gerontion*, diminutivo de *geron*.

⁷⁶ Peã (do grego *paian*): hino sacro dedicado a Apolo. No texto que segue, Epicteto parece referir-se à passagem do diálogo platônico (provavelmente apócrifo) *Axioco* na qual Sócrates diz que a vida é um efêmero exílio que se deve celebrar com peãs, e que mostrar-se fraco e resistente ao ser arrancado da vida é algo indigno de um humano racional (*Axioco*, 365b). Diógenes Laércio menciona o que seriam os dois primeiros versos da peã composta por Sócrates na prisão: “Saudemos o nobre casal Apolo, senhor de Delos, e Ártemis” (Cf. D.L. 5.42).

- ÁRIO DÍDIMO. *Epitome of stoic ethics*. Tradução de Arthur J. Pomeroy. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.
- ARISTÓFANES. Cavaleiros. Trad. Jeffrey Henderson. Harvard: Loeb, 1998.
- ARISTÓTELES. *Art of Rhetoric*. Trad. J. H. Freese. Harvard: Loeb, 1926.
- ATENEU. *Deipnosophistes*. Trad. S. Douglas Olson. Harvard: Loeb, 2010.
- CÍCERO. *Das Leis*. Trad. Clinton W. Keyes. Harvard: Loeb, 1928.
- CÍCERO. *On the Nature of the Gods. Academics*. Trad. H. Rackham. Harvard: Loeb, 1933.
- CÍCERO. *On the orator. On fate. Stoic Paradoxes. Divisions of oratory*. Trad. H. Rackham. Harvard: Loeb, 1942.
- CÍCERO. *Tusculan Disputations*. Trad. J. E. King. Harvard: Loeb, 1927.
- COOPER, J. M. The relevance of moral theory to moral improvement in Epictetus. In: MASON, A.; SCALTSAS, T. (ed.). *The Philosophy of Epictetus*. New York: Oxford University Press, 2007. p. 16.
- DINUCCI, A.; JULIEN, A. *Epicteto: testemunhos e fragmentos*. São Cristóvão: EdiUFS, 2009.
- DINUCCI, A.; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 2014.
- DINUCCI. *Introdução à lógica proposicional estoica*. São Cristóvão: EdiUFS, 2016.
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers, VolumeS I, II*. Trad. R. D. Hicks. Harvard: Loeb Classical Library, 1925.
- DOBBIN. *Epictetus Discourses book I*. Oxford: Clarendon, 2008.
- ESTOBEU. *Florilegium*, v. I e II. Ed. Augustus Meineke. Lipsiae: Taubner, 1855.
- ESTRABÃO. *Geografia. Trad. Vols. 1-8*. Horace Leonard Jones. Harvard: Loeb, 1917-1932.
- EURÍPIDES. *Medeia*. Trad. David Kovacs. Harvard: Loeb, 1994.
- HARD, R. *Epictetus: Discourses, Fragments, Handbook*. Oxford: Oxford Worlds Classics, 2014.
- JÚLIO POLLUX. *Onomástico*. Trad. Guilieumus Dindorfius. Lipsiae: Libraria Kuehniana, 1824.
- LONG, G. *The Discourses of Epictetus, with the Enchiridion and Fragments*. Londres: George Bell & Sons, 1877.

- Liddell, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. Harvard: Clarendon Press, 1998.
- MARCIAL. *Epigramas*. Trad. Shackleton Bailey. Harvard: Loeb Classical Library, 1993.
- MARCO AURÉLIO ANTONINO. *Marcus Aurelius*. Trad. C. R. Haines. Harvard: Loeb Classical Library, 1916.
- OLDFATHER. W. A. *The Discourses as reported by Arrian (Books I, II, III & IV); Fragments; Encheiridion*. Cambridge: Loeb, 2000.
- PLATÃO. *Axioco*. Trad. Jackson P. Hershbell. Nova Iorque: Scholars' Press, 1981.
- PLATÃO. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Trad. H. N. Fowler. Harvard: Loeb Classical Library, 1914.
- PLATÃO. *Republic*, Tradução de P. Shorey. Harvard: Loeb Classical Library, 1930-1935. V. 1-2.
- Plutarco, *de Exilio*
- SCHENKL, H. *Epictetus Dissertationiones Ab Arriani Digestae*. Stuttgart, Taubner, 1965.
- SCHWEIGHAUSER. *Epicteteae Philosophiae Monumenta*. 3 vol. Leipsig: Weidmann, 1800.
- SÊNECA. *Epistles, Volume I, II, III*. Trad. R. M. Gummere. Harvard: Loeb Classical Library, 1917-1925.
- SÊNECA. *Moral Essays, Volumes I, II, III*. Trad. J. W. Basore. Harvard: Loeb Classical Library, 1923.
- SHAKESPEARE. *Macbeth*. Nova Iorque: Simon & Schuster, 2003)
- SIDÔNIO APOLINÁRIO. *Cartas*. Trad. W. B. Anderson. Harvard: Loeb Classical Library, 1936.
- SINGER, P. *Galen: selected Works*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Souilhé, J. *Epicteto, Entretiens. Livre I*. Trad. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- KANNICHT, R. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Nova Iorque: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- VIRGÍLIO. *Geórgicas*. Trad. Theodore Chickering Williams. Harvard: Harvard University Press, 1914.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 1, 2, 3: Zeno or Zenonis Discipuli*. Berlim: De Gruyter, 2005.

XENOFONTE. *Cyropaedia*. Trad. Miller, Walter. Harvard: Loeb Classical Library, 1914.

XENOFONTE. *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. Trad. E. C. Marchant; O. J. Todd. Harvard: Loeb Classical Library, 1923.

ZUFFERLI, C. ET ALII. *Grande Dicionário Etimológico da Mitologia Grega multilingue On Line*. 2. 2013. Disponível em 02/06//2018 em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/409973/mod_resource/content/2/demgol_pt.pdf