
ÉPICTETO: CINCO DIATRIBES SOBRE PROGRESSO E ARTE DE VIVER

APRESENTAÇÃO E TRADUÇÃO

Aldo Dinucci

Epicteto, um dos grandes nomes do Estoicismo Imperial, entre os quais se incluem Sêneca, Musônio Rufo e Marco Aurélio, nasceu no ano 55, em Hierápolis, na Frígia, e morreu por volta de 135, em Nicópolis, antiga cidade localizada na entrada do Golfo Ambraciano, no Épiro. Filho de uma serva, recebeu um nome que era comumente dado a servos na Antiguidade e que significa ‘adquirido’. Epicteto mesmo nada escreveu. Tal tarefa coube a Lúcio Flávio Arriano Xenofonte, cidadão romano de origem grega, que compilou (possivelmente com auxílio da taquigrafia) suas aulas em oito livros (*As Diatribes de Epicteto*), dos quais quatro sobrevivem, e constituiu o *Encheirídion de Epicteto*, um breviário de princípios morais epicteteanos.

Apresentamos aqui a tradução de cinco diatribes de Epicteto que se relacionam à questão do progresso moral e da filosofia como arte de viver – são elas 1.4; 1.18; 1.15; 1.10 e 1.26.

A diatribe 1.4, intitulada “Sobre o Progresso”, se concentra sobre uma noção que o estoicismo antigo ignorou. Este, por considerar não haver gradação entre o tolo e o sábio, expôs-se a vários paradoxos e críticas. Pois se o tolo não pode progredir para a sabedoria, então que sentido há em praticar a filosofia? Epicteto concentra sua filosofia na imagem do ser humano que progride para a sabedoria, que é, na visão de nosso estoico, o que avança no conhecimento sobre as operações que estão sob nosso encargo e que garantem nossa serenidade, o juízo, o desejo e o impulso, todos subordinados à nossa capacidade de escolha (*prohairesis* —*Diss.* 1.4.1-4).

A seguir, Epicteto desfere suas célebres críticas àqueles que veem a filosofia como mera atividade teórica (*Diss.* 1.4.1-5-17). Essas críticas são belamente sintetizadas no *Encheiridion*:

Quando alguém se crê merecedor de reverência por ser capaz de compreender e interpretar os livros de Crisipo, diz para ti mesmo: “Se Crisipo não escreveu de modo obscuro, ele não tem pelo que se crer merecedor de reverência”. Mas o que eu desejo? Conhecer a natureza e segui-la. Busco então quem a interpreta. Ouvindo que é Crisipo, vou a ele. Mas não compreendo seus escritos. Busco então quem os interpreta – até aí, absolutamente nada há que mereça reverência. Quando eu acho o intérprete, resta-me fazer uso das coisas prescritas – unicamente isso é digno de reverência. Ora, se admiro o próprio <ato de> interpretar, que outra coisa me torno senão gramático ao invés de filósofo? Com a diferença que, no lugar de Homero, interpreto Crisipo. Então, quando alguém me disser “Interpreta algo de Crisipo para mim”, sobretudo enrubescerei quando não for capaz de exibir ações semelhantes às palavras e condizentes <com elas>. (*Ench.* 44)

Para Epicteto, o ato de pôr em prática a filosofia supõe o afastamento das coisas exteriores e o aperfeiçoamento da capacidade de escolha, de modo a “torná-la harmoniosa à natureza, elevada, livre, desimpedida, desembaraçada, leal, digna com a natureza” (*Diss.* 18). Essa liberação e valoração da capacidade de escolha só é possível, segundo Epicteto, com a aplicação do primeiro teorema exposto em *Diss.* 1.1 e *Ench.* 1: das coisas, umas estão sob nosso encargo (aquelas relacionadas à capacidade de escolha), outras não. As primeiras são livres e desimpedidas por natureza (pois temos o poder de tomá-las ao nosso encargo e sermos, conseqüentemente, livres como elas). As outras são servis, pois estão sob o poder alheio (das forças da natureza e de outros seres humanos). Se nos ligarmos a estas, alerta Epicteto, desejando-as ou evitando-as, acabamos por perder a possibilidade de sermos livres, submetendo-nos à mesma necessidade que as governa (*Diss.* 1.18.19).

Não se submeter às coisas exteriores significa ter uma nova atitude diante delas: não vê-las como coisas boas ou más em si mesmas, não se queixar ou lamentar-se diante delas (*Diss.* 1.18.23), mas enfrentá-las com serenidade e coragem. Para isso, é refletir sobre as vicissitudes:

Aprender o que é a morte, o que é o exílio, o que é a prisão, o que é a cicuta; para que seja capaz de dizer na prisão “Ó amigo Críton, se assim é desejado pelos Deuses, que assim seja”¹ e não frases como “Sou um infeliz, um velho! Para isso velo pelos meus cabelos brancos?” (*Diss.* 1.18.24)

Epicteto observa que muitos que proferem tais lamentações não são os comumente considerados desafortunados, mas aqueles que são tidos por afortunados e

¹ Cf. Platão, *Críton*, 43d; Epict. *Ench.* 53.

felizes por terem ao seu dispor coisas externas, como Príamo e Édipo e os reis em geral (*Diss.* 1.18.25-26).

Epicteto encerra esta diatribe observando que poucos têm ciência de que são benfeitores da humanidade filósofos como Crisipo: “Oferecemos sacrifícios porque <os Deuses> nos deram as vinhas ou o trigo, mas não damos graças a Deus porque produziu fruto de tal qualidade no pensamento humano, pelo qual predestinou mostrar-vos a verdade sobre a felicidade?” (*Diss.* 1.18.32)

Na diatribe 1.15, Epicteto desenvolve o tema da filosofia como arte de viver. Conversando com um homem em conflito com seu irmão, Epicteto observa, em consonância com *Diss.* 1.18, que “a filosofia não promete preservar nenhuma das coisas externas ao homem. Caso contrário, admitirá algo exterior à sua própria matéria <...> pois a matéria da arte da vida é a vida de cada um” (*Diss.* 1.19.2). Assim, como a vida do irmão é algo exterior para o interlocutor, nada se pode fazer diretamente em relação a ela. O que Epicteto propõe fazer é conversar ele mesmo com o irmão do interlocutor (*Diss.* 1.19.5-6). Em seguida, o interlocutor indaga como se manter segundo a natureza (isto é, sereno) mesmo em conflito com o irmão. A questão é relevante, pois nossas relações próximas, embora externas a nós, nos são de grande importância, dado o grau de afetividade envolvido. Mais uma vez, é preciso considerar que as pessoas mesmas não são boas ou más em si mesmas para nós: cumpre-nos descobrir o modo correto de lidar com elas para essas relações se tornem frutíferas e benéficas para nós. Mas esse aprendizado ou, em geral, o aprendizado de como lidar tanto com as coisas internas quanto com as externas, demanda tempo. Como diz Epicteto, nada se torna grande de súbito. Se queremos um figo, diz-nos ao fim da diatribe, temos que esperar que a figueira cresça, floresça, que os frutos sejam lançados e amadureçam. Da mesma forma, a arte de viver requer tempo para ser dominada. Em outros termos, precisamos de tempo para refletir sobre como lidar com cada uma das coisas com as quais nos relacionamos, tantas as que estão sob nosso encargo quanto as que não estão.

Na diatribe 1.10, intitulada “Aos que se esforçam para obter vantagens em Roma”, Epicteto acrescenta outro requisito para a prática da filosofia. Além do tempo, é preciso esforço. Nosso estoico observa que temos que nos esforçar na prática da filosofia como se esforçam aqueles que buscam as coisas exteriores. Criticando a inatividade dos filósofos (*Diss.* 1.10.8), entre os quais ironicamente se inclui, observa que muitos destes agem simplesmente como homens de negócio que indagam sobre preço de mercadorias. Assim como alguém faz um requerimento para consultar o preço

de grãos, muitos filósofos creem que sua atividade se resume a isso, fazer consultas sobre o conteúdo de tal ou qual obra filosófica (*Diss.* 1.10.9-11). E Epicteto conclui que, se vir tal esforço nos mais jovens, isso será um estímulo para que ele e os mais velhos façam o mesmo.

A diatribe 1.26, intitulada “Qual é a lei da vida?”, retoma a reflexão sobre a filosofia como teoria e como prática. Epicteto, ao valorizar a filosofia como prática, não está depreciando sua faceta teórica. Pelo contrário: o domínio sobre a teoria é essencial para a sua prática, pois, afinal, é a teoria que é posta em prática – e como fazer isso sem compreendê-la? Epicteto observa que dominar a teoria é relativamente fácil em relação a praticá-la, e devemos começar pelo fácil para seguirmos para o que é difícil (*Diss.* 1.26.3).

Em *Diss.* 1.26.5-7, Epicteto apresenta um argumento para que os filhos convençam os pais a que permitam que sejam educados filosoficamente: a filosofia não se limita ao estudo de teorias, mas se estende à prática dessas teorias que resultam em uma arte de viver.

Em *Diss.* 1.26.8-10, Epicteto critica os que se exibem em banquetes quanto aos seus conhecimentos teóricos, indicando que quem age dessa maneira apenas visa fama e riquezas, o que é uma total deturpação da função prática da filosofia para Epicteto, que é, como observamos acima, cultivar a capacidade de escolha e as operações relacionadas a ela, não vendo as coisas externas senão como matéria sobre a qual essa capacidade pode agir de modo bom ou mau.

Em *Diss.* 1.26.11-15, desenvolve essa questão com exemplos, voltando a criticar os que usam filosofia como meio para exibição, observando que esses, ao exibirem sem antes digerirem (i.e. se apropriarem e praticarem as teorias), acabam por vomitá-las, evidenciando que nem todo ser humano tem a capacidade de praticar a filosofia pela dificuldade que implica o autoexame.

Realizamos a tradução diretamente a partir do texto grego estabelecido por Schenkl (1916) e cotejamos nosso trabalho com as melhores traduções disponíveis das *Diatribes de Epicteto*, dando especial atenção à de Souilhé (1962), à de George Long (1877) e à de Dobbin (2008).

Diatribes 1.4 – Sobre o Progresso:

(1) O que progride² é o que aprendeu dos filósofos que o desejo é pelas coisas boas e que a repulsa é em relação às más; é o que aprendeu também que o curso sereno de vida³ e a ausência de sofrimento na alma⁴ não advêm de outro modo ao homem senão não falhando no desejo e não se deparando com <o objeto d>a repulsa; <o que progride> é o que removeu de si mesmo por completo o desejo e o deferiu⁵, <e que> faz uso da repulsa somente em relação às coisas passíveis de escolha⁶. (2) Já que sabe que, se repudiar alguma das que não são passíveis de escolha⁷, um dia se deparará com <o objeto> de sua repulsa e será desafortunado. (3) Mas se a própria excelência⁸ é a promessa de produzir felicidade, ausência de sofrimento na alma, curso sereno de vida⁹, também o progresso em relação à excelência é indubitavelmente o progresso em relação a cada uma dessas coisas. (4) Pois para onde quer que a realização completa de algo conduza, para aí tende o progresso.

(5) Então como concordamos ser a excelência algo tal, mas buscamos e exibimos progresso em outras coisas? Qual é a obra da virtude? O curso sereno de vida. (6) Então quem progride? O que leu¹⁰ as muitas obras de Crisipo? (7) Pois a excelência não é senão conhecer <as obras de> Crisipo? Já que, se for isso, admitidamente o progresso nada será senão conhecer as muitas obras de Crisipo. (8) E agora concordamos que a excelência leva a uma coisa, mas que o progresso tende para outra.

– (9) Esse <homem> – diz¹¹ <alguém> — já é capaz de ler Crisipo sozinho.

– Bom! Pelos Deuses, tu progrides, homem! E que progresso!

² *To prokopon*: o estoicismo epictetiano, ao contrário do antigo e do médio, é caracterizado pela ênfase no indivíduo que progride, que caminha para a sabedoria. Anteriormente, o discurso estoico centrava-se na figura do sábio ideal.

³ *To euroun*.

⁴ *Apathes*: Schweighäuser (1799 (3), p. 247) define o termo como “passionum, perturbationum animi vacuitas” (“ausência de paixões e perturbações da alma”).

⁵ Cf. Epict. *Ench.* 2.2.

⁶ *Ta prohairitika*. De *prohairesis*.

⁷ *Ta aproairitika*. De *prohairesis*.

⁸ *Areta*.

⁹ *Euroia*.

¹⁰ *Anagignosko*.

¹¹ *Phesin*. Essa é a senha epictetiana para inserir um interlocutor durante a exposição. Pode indicar uma pergunta feita por alguém no auditório ou pode ser somente um recurso retórico pelo qual Epicteto cria um interlocutor imaginário para introduzir um questionamento cuja resposta auxiliará a audiência quanto à compreensão do tema em pauta. Como observa Oltramare (1926, p. 11), esse interlocutor invariavelmente expressa uma opinião do senso comum que Epicteto refutará.

– (10) Por que ris dele?

Por que o desvias da ciência¹² de seus males? Não desejas mostrar-lhe a obra da excelência para que ele aprenda onde buscar o progresso? (11) Busca, infeliz, aí mesmo onde está a tua obra. E onde está a tua obra? No desejo e na repulsa, para que sejas infalível¹³ e irrepreensível¹⁴ nos seus desejos e nas suas repulsas; nos impulsos e nos refreamentos, para que não cometas faltas¹⁵; no assentimento¹⁶ e na suspensão de juízo¹⁷, para que não cometas nenhum erro. (12) Em primeiro lugar estão os principais e mais necessários tópicos¹⁸. Como progrides se buscas ser irrepreensível tremendo e temendo?

(13) Então me mostra aí o teu progresso. Do mesmo modo que, se eu dissesse a um atleta “Mostra-me tuas espáduas e teus braços¹⁹”, e ele dissesse “Olha meus halteres²⁰”. Tu olharás teus halteres²¹. Eu desejo ver o efeito²² dos halteres.

– (14) Toma o tratado²³ <intitulado> *Sobre o Impulso*²⁴ e sabe como eu o li²⁵.

Prisioneiro²⁶! Não busco <saber> isso, mas como usas o impulso e o refreamento, como usas o desejo e a repulsa, como te devotas, como te aplicas, como te

¹² *Synaisthesis*.

¹³ *Anapoteuktos*: literalmente “infalível em seu desejo”.

¹⁴ *Aperiptotos*: literalmente “o que não tropeça”.

¹⁵ *Anamartetos*.

¹⁶ *Prostesis*, sinônimo de *synkatathesis* (“assentimento”).

¹⁷ *Epoche*.

¹⁸ Referindo-se aos três campos de estudo que caracterizam o programa educacional epictetiano. São eles: (1) a disciplina do desejo e da repulsa (*orexis* e *ekklisis*), pela qual se busca conhecer o que é propriamente bom e desejável; (2) a disciplina da ação (*horme* e *aphorme*), pela qual se busca saber que ação é apropriada para a vida de um ser racional que vive em comunidade; (3) a disciplina do assentimento (cf. *synkatathesis*), pela qual se testam as representações de modo a distinguir quais são concordes à realidade e quais não são. Cf. D 1.4.11; 1.17.20–6; 1.21.1–2; 2.8.29; 2.17.14–18; 2.24.19–20; 3.2.1–6; 3.12.8–15; 3.26.14; 4.4.13; 4.6.26; 4.10.13; 4.11.6; MAA 7.54; 8.7; 9.6.

¹⁹ “Espáduas e braços” traduz *omous*, acusativo plural de *omos*, termo que designa a região que compreende o ombro e o braço.

²⁰ Quanto ao uso de halteres na Antiguidade, cf. Marcial, 14.49.

²¹ Marcos Aurélio 8.41.25.

²² *Apotelesma*: oposto de *aitia* (causa).

²³ *Syntaxis*: tratado sistemático.

²⁴ Possivelmente um tratado perdido de Crisipo. Não se tem outra notícia dela senão sua referência nesta passagem.

²⁵ Arriano inspirou-se nesta linha e nas que seguem para escrever o capítulo 49 do *Encheiridion*.

²⁶ *Andrapodon*: Schweighäuser (1798 (3), p. 239) observa que Epicteto frequentemente adjetiva assim seus interlocutores ao criticar suas concepções. Tal se dá simultaneamente com severidade e humor. Cumpre notar que, para os estoicos, apenas o sábio é livre, enquanto os demais estão presos às suas concepções equivocadas sobre si mesmos e o mundo. *Andrapodon* era termo grego aplicado aos cativos de guerra que, recém-escravizados, chegavam à cidade com os pés e as mãos acorrentados. Xenofonte nos informa que esse termo já era usado por Sócrates quanto este se referia àqueles que não

preparas: <busco saber se ages> de modo harmonioso ou não harmonioso à natureza. (15) Pois se <ages> de modo harmonioso, mostra-me isso e te direi que progrides. Porém, se não <ages> de modo harmonioso, vai e não só interpreta os livros, mas escreve também outros tais. (16) Que vantagem há para ti? Não sabes que o livro inteiro custa cinco denários?²⁷ Então te parece que o que interpreta o livro vale muito mais que cinco denários? (17) Assim, jamais busquemos numa parte a obra e noutra o progresso!

(18) Entretanto, onde 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, digna²⁸; (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-se²⁹ e vagar junto com elas³⁰, bem como sujeitar-se aos que podem provê-las ou impedir o acesso a elas. (20) E então, <o que progride>, ao acordar, na alvorada, vela e guarda o que aprendeu, banha-se como <homem> leal, come como <homem> digno³¹ e, do mesmo modo, sempre, sobre o que quer que ocorra, exercita os princípios filosóficos³²,

dispunham de noções éticas básicas e senso crítico: “Suas conversas eram sempre sobre as coisas humanas. Os problemas que ele discutia eram o que é o pio, o que é o ímpio; o que é o belo, o que é o feio; o que é o justo, o que é o injusto; o que é a prudência, o que é a loucura [...] Esses e outros como esses, conhecimentos que, pensava ele, tornam o homem bom e belo (*kalos kai agathos*), enquanto os que ignoram tais coisas com justiça são chamados “prisioneiros” (*andrapoda*)” – Xenofonte, *Memoráveis* 1.1.16.

²⁷ O denário (em latim: *denarius*) era uma pequena moeda romana de prata que foi primeiramente cunhada em 211 a.C., durante a Segunda Guerra Púnica. Sob Augusto, seu peso era de 3.9 gramas. Equivalia ao ganho diário de um trabalhador não qualificado. Foi a mais comum moeda em circulação até ser substituída pelo denário duplo (*antoninianus*) em 3 d.C.

²⁸ *Aidemon* (cf. nota abaixo).

²⁹ O verbo aqui é *metapipto*.

³⁰ Quer dizer: quem deseja ou evita coisas que não estão sob seu encargo acaba por prender-se a elas, sendo por elas repellido ou repellido. Em ambos os casos, é orientado pela coisa externa. *Metarripizesthai* (que traduzimos por “vagar”) significa aí literalmente “ser soprado”.

³¹ *Aidemon*: “digno”, “decente”, “que tem autorrespeito”, “que tem decoro”. Cf. *Diss.* 1.25.4; 1.3.4; 1.16.7; 2.1.11; 2.2.4; 2.8.23; 2.10.15/18; 2.20.32; 2.22.20/30; 3.7.27; 3.17.5; 3.18.6; 3.22.15; 4.1.106; 4.2.8; 4.3.1–2/7–9; 4.4.6; 4.5.21–2; 4.8.33; 4.9.6/9/11; 4.12.6; 4.13.19–20; *Ench.* 33.15, 40; Fragmento 14. Para *aidemon* em conjunção com *pistos*, cf. *Diss.* 1.4.18–20; 1.25.4; 1.28.20–1/23; 2.4.2; 2.8.23; 2.10.22–3/29; 2.22.20/30; 3.3.9–10; 3.7.36; 3.13.3; 3.14.13; 3.17.3; 3.23.18; 4.1.161; 4.3.7; 4.9.17; 4.13.13/15; *Ench.* 24.12; 16; 23; 26; 40.6. A concepção tradicional estoica, segundo nos informa Diógenes Laércio (7.126), caracteriza o virtuoso como *andreios* (corajoso, viril), *sophron* (temperante), *phronimos* (prudente) e *dikaios* (justo). Epicteto se distingue (junto com Marcos Aurélio – MAA, 2.6; 3.6) por enfatizar outros aspectos da virtude e caracterizar o virtuoso como *eleutheros* (livre), *aidemon* (digno) e *pistos* (leal, confiável) e, menos frequentemente, *gennaios* (nobre), *atarachos* (imperturbável), *eustathes* (equilibrado) e *megalophron* (que tem sentimentos elevados, que tem a alma grande). O *aidemon* é aquele que tem seu sentimento de vergonha e autorrespeito intacto. Isso, para Epicteto, “é uma capacidade natural e distintamente humana de autoavaliação, manifesta em atitudes como vergonha e respeito por si mesmo” (Kamtekar, 1998, p. 136).

³² *Ta proegoumena*: principais doutrinas filosóficas (cf. Schweighäuser, 1798 (3), p. 429).

como o corredor <exercita> o que é relativo à corrida e o cantor <exercita> o que é relativo ao canto. (21) Esse é quem verdadeiramente progride, esse é quem não viajou ao acaso. (22) Mas se objetiva se apossar das coisas que estão nos livros, e nisso se exercita, e por isso viaja, digo a ele para imediatamente voltar para casa e não descuidar de seus assuntos por lá, (23) já que isso pelo que viajou é nada. Este <é o objetivo>: praticar a remoção de aflições e lamentos de sua própria vida, o “Ai de mim”, o “Sou um infeliz!”, a má fortuna e o infortúnio; (24) aprender o que é a morte, o que é o exílio, o que é a prisão, o que é a cicuta³³; para que seja capaz de dizer na prisão “Ó amigo Críton, se assim é desejado pelos Deuses, que assim seja”³⁴ e não frases como “Sou um infeliz, um velho! Para isso velo pelos meus cabelos brancos?”. (25) Quem diz tais palavras? Parece-vos que direi que é alguém obscuro e humilde? Príamo³⁵ não as diz? (26) Édipo³⁶ não as diz? Todos os reis não as dizem? Portanto, que são as tragédias senão os sofrimentos³⁷ exibidos em versos metrificadas de homens que admiram³⁸ as coisas externas? (27) Pois se alguém tivesse que ser enganado³⁹ para aprender que as coisas externas e que não são passíveis de escolha nada são em relação a nós, eu desejaria ter essa ausência de sofrimento pela qual se obtém curso sereno de vida e ausência de agitação na alma, mas vede vós por vós mesmos o que desejais.

(28) Então o que nos oferece Crisipo? “Que saibas – diz <Crisipo> – que não são falsas essas coisas das quais resultam o curso sereno de vida e a ausência de sofrimento na alma: (29) toma meus livros e sabe como são conformes e harmoniosas à natureza as coisas que me tiram o sofrimento na alma”⁴⁰.

³³ *Koneion: conium maculatum* (“cicuta”).

³⁴ Cf. Platão, *Críton*, 43d; E 53.

³⁵ Rei de Tróia durante a célebre guerra. Sua lamentação dever-se-ia à visão de Tróia destruída e em chamas.

³⁶ Personagem trágico que matou o próprio pai e casou-se com a própria mãe, ignorando quem verdadeiramente eram. Sua lamentação ocorreria no momento da descoberta do que fizera.

³⁷ “Sofrimento” é nossa tradução para *pathos*. O termo é muitas vezes vertido por “paixão” ou “emoção”, e, como os estoicos declaram muitas vezes que o filósofo ideal é livre de *pathos*, conclui-se erroneamente que tal sábio ideal é desprovido de emoções ou sentimentos. O erro aí está em não compreender o sentido preciso de *pathos* para os estoicos, que é paixão no sentido de sofrimento mental e moral. Tanto é o caso que, para os estoicos, o sábio ideal possui *eupatheia*, termo comumente traduzido por “presença de bons sentimentos”, mas que é melhor traduzido por “presença de emoções boas e jubilosas”. Assim, temos, por um lado, *pathos* (emoção ruim ou sofrimento), cuja presença caracteriza o estado “patológico” do que não filosofa, e, por outro, podemos dizer, “*eupathos*” (emoção boa ou jubilosa), cuja presença caracteriza a *eupatheia*, bem como a *apatheia* (ausência de sofrimento na alma).

³⁸ *Tethaumakoton*: participio perfeito de *thaumazo* (“espantar-se”, “admirar-se”):

³⁹ O verbo aqui é *exapatao*.

⁴⁰ O texto do códice apresenta aqui uma lacuna.

Ó grande boa fortuna! Ó grande benfeitor que <nos> mostra o caminho! (30) Ora, todos os homens erguem templos e altares a Triptólemo⁴¹, porque ele nos deu os alimentos do cotidiano. (31) Porém, àquele que descobriu e iluminou a verdade e a exibiu a todos os homens, não só <a verdade> sobre o viver, mas <a verdade> em relação ao bem viver⁴², qual de vós lhe construiu um altar, ou lhe ergueu um templo ou estátua, ou agradeceu a Deus por ele? (32) Oferecemos sacrifícios porque <os Deuses> nos deram as vinhas ou o trigo, mas não damos graças a Deus porque produziu fruto de tal qualidade no pensamento humano, pelo qual ensinou mostrar-vos a verdade sobre a felicidade?

Diatrise 1.15 – O que a filosofia promete?

(1) Quando alguém se aconselhava sobre como persuadir o irmão a não mais se irritar com ele, Epicteto disse:

– (2) A filosofia não promete preservar nenhuma das coisas externas ao homem. Caso contrário, admitirá algo exterior à sua própria matéria. Do mesmo modo que a matéria da carpintaria é a madeira; a da estatuária, o bronze; assim também a matéria da arte da vida é a vida de cada um⁴³.

– (3) E quanto à vida de meu irmão?

– Isso, por sua vez, é da arte <da vida> dele, que é exterior à tua própria, como as terras, a saúde, a fama. Nenhuma dessas coisas promete a filosofia. (4) Mantereí em toda dificuldade a parte diretriz segundo a natureza.

– A parte diretriz de quem?

– A parte diretriz daquele no qual existo.

– (5) Então como meu irmão não ficará irado comigo?

– Leva-me a ele e lhe falarei, mas nada posso dizer-te sobre a ira dele.

(6) Quando o que se aconselhava com ele disse que “Quero saber como, não me reconciliando com meu irmão, poderia eu me manter segundo a natureza”, <Epicteto> disse:

⁴¹ Triptólemo: de acordo com a mitologia grega, Triptólemo recebeu de Deméter, em Elêusis, o primeiro grão de trigo, com o qual iniciou a agricultura. Como “pai da agricultura”, os gregos lhe ergueram templos.

⁴² Cf. Platão, *Críton*, 48b.

⁴³ *Houtos tes peri bion technes hyle ho bios autou hekastou.*

– (7) Nada se torna grande de súbito, nem um cacho de uvas, nem um figo. Se tu me disseses agora “Quero um figo”, responder-te-ia “É preciso tempo”. Deixa primeiro <que a figueira> floresça; depois, que lance o fruto⁴⁴; depois, que o fruto amadureça. Então se o fruto da figueira não se perfaz de súbito ou em meia hora, desejas adquirir o fruto da inteligência do homem em pouco tempo e facilmente? Eu não te diria isso. Espera!⁴⁵.

Diatribes 1.10 – Aos que se esforçam para obter vantagens em Roma:

(1) Se nós <, filósofos,> nos organizássemos⁴⁶ como zelo quanto à nossa própria obra, como aqueles anciãos em Roma quanto às coisas para as quais se esforçam, talvez realizássemos algo também. (2) Eu conheço um homem, mais velho que eu, que dirige agora o suprimento de grãos em Roma⁴⁷. Ele, quando veio do exílio e passou por aqui, me disse, ao censurar sua vida anterior e fazer promessas sobre os tempos vindouros, que para nada se esforçava senão levar a termo o que restava da vida em quietude⁴⁸ e com ausência de agitação na alma⁴⁹: “Pois quanto tempo ainda me resta?” (3) E eu disse a ele: “Não farás isso, mas tão só sintas o cheiro de Roma te esquecerás por completo de tudo isso”, e <acrescentei> que, se alguém lhe franqueasse a entrada na corte, ele, regozijando-se e dando graças a Deus, para lá iria.

– (4) Epicteto, disse ele, se me encontrares pondo um único pé na corte, pensa⁵⁰ de mim o que quiseres.

(5) E o que ele fez? Antes de chegar a Roma, cartas⁵¹ de César foram ao seu encontro. Ao receber todas aquelas cartas, esqueceu-se completamente de tudo o que

⁴⁴ Georg Long e Dobbin traduzem a frase por algo como: “Não esperes por isso, mesmo que eu dissesse”. Entretanto, a frase em grego é: *Med'an ego soi lego, prosdoka*.

⁴⁵ Carter, a primeira a verter as *Diatribes* para inglês, observa que “o filósofo esqueceu-se que figueiras não florescem”. Porém, esse não é exatamente o caso. O figo é, em realidade, uma infrutescência que se forma a partir de um receptáculo carnoso (sícone) que contém flores masculinas e femininas, das quais nascem os aquênios, os pequenos frutos do figo que conhecemos como sementes.

⁴⁶ Indicativo mais que perfeito passivo de *syntasso*, que significar literalmente “entrar em ordem de batalha”, donde “ordenar-se”, “organizar-se”.

⁴⁷ O *praefectus annonae* (“Prefeito de Provisões”) era o oficial imperial romano responsável pela supervisão do suprimento de grãos em Roma.

⁴⁸ *Hesychia*.

⁴⁹ *Ataraxia*: literalmente “ausência de agitação”. A palavra é composta pelo prefixo de privação “a” e do verbo *tarasso*, que significa literalmente “agitar”, como se faz ao preparar um medicamento a partir dos ingredientes que o compõe.

⁵⁰ O verbo aqui é *hypolambano*, que traduzimos comumente por “supor”.

dissera e, daí por diante, vem amontoando ocupação sobre ocupação. (6) Relembrando agora as palavras que disse ao passar por aqui, desejaria dizer-lhe: “Sou um adivinho mais refinado que tu!”

(7) E então? Direi que o homem é um animal feito para a inatividade⁵²? De modo algum! (8) Mas por que nós <, filósofos,> somos inativos?⁵³ Eu, ao raiar do dia, relembro-me de pequenas <passagens> que preciso ler⁵⁴. Então rapidamente digo para mim mesmo: “Por que me preocupo como fulano ou beltrano lê? (9) O mais importante é que eu durma”. Entretanto, em que são semelhantes as ocupações⁵⁵ daqueles e as nossas? Se conhecerdes o que eles fazem, perceberéis. Pois que fazem o dia inteiro senão votar, discutir, realizar consultas sobre um pouco de trigo, sobre um pedacinho de terra, sobre vantagens tais? (10) É semelhante receber a pequena demanda de alguém e ler “Requeiro que me seja permitido exportar um pouco de trigo” a “Requeiro que consideres, nos escritos de Crisipo, o que é o governo do mundo⁵⁶ e que lugar o animal racional possui nele; considera também o que és e qual é o teu bem e o teu mal”? (11) Estas coisas são semelhantes àquelas? Exigem esforços semelhantes? (12) E é igualmente vergonhoso descuidar tanto destas quanto daquelas? E então? Somos <, nós os filósofos,> os únicos preguiçosos e dorminhocos? (13) Não. Muito mais sois vós, os jovens. Já que também nós, os anciãos, quando vemos os jovens jogando, desejamos igualmente jogar com eles. E mais ainda também eu ansiaria esforçar-me se eu os visse despertos e desejosos.

Diatrise 1.26 – Qual é a lei da vida?

(1) Certa vez, quando alguém lia os argumentos hipotéticos, <Epicteto> disse: A lei dos argumentos hipotéticos é aceitar o que segue da hipótese. Porém, muito antes dessa lei, há a lei da vida: fazer isto que segue da natureza. (2) Pois se, sobre toda questão ou dificuldade, quisermos velar pelo que é segundo a natureza, é evidente que,

⁵¹ *Pinakis* no plural refere-se aos tabletas de cera romanos (*tabulae*) usados para escrever textos não muito longos. Eram feitos frequentemente de madeira, com uma seção interna preenchida de cera sobre a qual se escrevia com um estilete feito de metal ou de osso. O estilete tinha em uma extremidade uma parte plana com a qual se podia apagar o que havia sido escrito para nova utilização.

⁵² *Apraktos* por oposição à vida ativa dos políticos (Cf. Oldfather, 2000, p. 64, n. 41).

⁵³ *Ouk esmen praktikoi*: Epicteto aparentemente responde a uma provocação dos alunos, algo como: “Mas os filósofos nada fazem!”

⁵⁴ Cf. *Ench.* 49.

⁵⁵ *Pragmata*.

⁵⁶ *He tou kosmou dioikesis*

em tudo o que é relativo a formar conjecturas⁵⁷, <é preciso> não evitar o que segue delas, nem aceitar o que está em conflito com elas. (3) Então primeiro os filósofos exercitam-nos sobre as teorias⁵⁸, o que é fácil. Em seguida, nos conduzem às coisas mais difíceis. Pois, no primeiro caso, nenhuma resistência há em relação a seguir os ensinamentos; mas, sobre as coisas relativas à vida, muito é o que nos desvia. (4) Assim, é ridículo quem diz desejar primeiro <aprender> as coisas relativas à vida, pois não é fácil começar pelo que é mais difícil.

(5) E é preciso apresentar esta defesa aos pais que se irritam porque seus filhos são instruídos em filosofia:

“Muito bem, pai, eu cometo faltas e não sei o que é apropriado⁵⁹ e condizente para mim. Se nada há que seja preciso aprender, nem que seja preciso ensinar, por que me acusas? Se for preciso ensinar, ensina-me. Mas se não souberes, deixa-me aprender dos que dizem saber. (6) Pois o que te parece? Que me aproximo do mal e me afasto do bem por querer? De modo algum! Então por qual razão eu cometo faltas? A ignorância⁶⁰. (7) Não queres que eu me livre da ignorância? A ira alguma vez ensinou a arte de navegar, a arte relativa à música? Pensas que aprenderei a arte de viver por meio da tua ira?”

(8) Só para aquele que traz tal propósito⁶¹ é possível dizer essas coisas. (9) Porém, se alguém que só quer mostrar em um banquete que sabe os argumentos hipotéticos lê essas coisas e vai aos filósofos, por qual outra razão ele o faz senão para que o senador sentado ao seu lado o admire? (10) Pois lá⁶² onde está o senador estão as grandes riquezas, e as riquezas daqui⁶³ parecem brinquedos. Em razão disso, lá, onde as distrações são grandes, é difícil governar as representações. (11) Vi um homem agarrado aos joelhos de Epafrodito, dizendo estar na miséria, pois a ele nada restava senão um

⁵⁷ *Stochasteon*: esse termo, em Epicteto, ocorre unicamente aqui. O termo é raro e, no âmbito filosófico, só ocorre, antes de Epicteto, em Aristóteles (*Política*, 1266b, 28; *Tópicos*, 159b, 36; *Fragmenta varia*, 9.56, n, 27.).

⁵⁸ A palavra aqui é *theoria*.

⁵⁹ *Epiballon*: Este termo (e seus derivados) ocorre em mais duas passagens nas *Diatribes* e no *Encheiridion*: *Diss.* 1.26.16; 2.11.3. O verbo *epiballo* significa literalmente “lançar sobre”, donde “contribuir”.

⁶⁰ Mais uma vez, o princípio da impossibilidade da *akrasia*.

⁶¹ Isto é: o propósito de aprender filosofia.

⁶² Em Roma.

⁶³ Nicópolis.

milhão e meio⁶⁴. (12) O que fez Epafrodito. Riu como vós? Não. Mas, sendo-lhe respeitoso, disse: “Ó, infeliz, como guardaste silêncio? Como mantiveste a paciência?”

(13) Quando Epicteto desconcertou⁶⁵ o que lia os argumentos hipotéticos e aquele que havia indicado a leitura riu, Epicteto disse: Ris de ti mesmo: não exercitaste o jovem de antemão, nem soubeste se ele pode compreender <os argumentos hipotéticos>, e tu fazes uso dele como leitor. (14) E então, disse, não podendo seguir⁶⁶ com o pensamento uma decisão⁶⁷ <acerca> de uma proposição conjuntiva, confiaremos em seu elogio, em sua censura a uma decisão sobre as coisas boas e más que ocorrem? E se ele falar mal de alguém, este se importará? E se – ao não descobrir nessas pequenas coisas a consequência⁶⁸ – elogiar alguém, este se sentirá exaltado?

(15) Assim, este é o princípio do filosofar⁶⁹: a percepção⁷⁰ de como está a parte diretriz. Pois, depois de saber que <a parte diretriz> está enfraquecida, não mais desejará servir-se dela em relação às grandes coisas⁷¹. (16) Nessas condições, alguns, não podendo comer um naco sequer, compram um tratado e lançam-se a devorá-lo⁷². Por isso, vomitam-no ou têm indigestão⁷³; em seguida, vêm as cólicas, os catarros⁷⁴ e as febres. (17) É preciso sopesar antes se são capazes⁷⁵. Na teoria, é fácil refutar⁷⁶ o que

⁶⁴ Provavelmente de sestércios, o que é uma grande quantia.

⁶⁵ O verbo aqui é *tarasso*, que normalmente traduzimos por “agitar”. Dobbin o traduz, nesta passagem, por “interrupted”. Souilhé, por “embarrassé. Georg Long e Oldfahter, por “reproved”, pondo “called” entre parênteses. Optamos por “desconcertou”, em razão do sentido de “confundir”, secundário ao verbo.

⁶⁶ O verbo aqui é *parakoloutheo*. Optamos traduzi-lo aqui por “seguir”, ao invés de nosso habitual “compreender”, porque Epicteto reforça seu sentido com o termo *dianoiai* (“com o pensamento”).

⁶⁷ O termo aqui é *epikrasis*, que ocorre em Epicteto apenas aqui e na próxima frase. Como conceito lógico, parece significar algo como “decisão”, “avaliação”, “juízo”. Tomaremos a primeira opção, pois traduzimos, ao longo do texto, o verbo *epikrino* como “decidir”. Alguns tradutores compreendem que essa “decisão” nesta passagem se faz sobre um silogismo: como Dobbin (“conjunctive argument”) e Souilhé (“syllogisme complexe”). Mas esse não é o caso, pois Epicteto refere-se a *symplegmenon*, que é o termo técnico para “proposição conjuntiva” na lógica estoica.

⁶⁸ *Exes*.

⁶⁹ Cf. *Diss.* 2.11.

⁷⁰ O termo aqui é *aisthesis*, que decidimos traduzir literalmente, seguindo Georg Long (“a man's perception of the state of his ruling faculty”). Entretanto, outros tradutores que consultamos decidiram de outro modo. Dobbin verteu a frase por “recognizing the condition of one's ruling principle”. Souilhé, por “se render compte de l'état où se trouve notre partie maîtresse”.

⁷¹ Então, pelo que Epicteto diz acima sobre a prioridade dos estudos lógicos e pelo que diz agora, podemos concluir que, para nosso filósofo, os estudos lógicos fortalecem a capacidade diretriz, habilitando-a para as grandes coisas – isto é: as coisas relativas à vida.

⁷² Cf. Sêneca, *Da tranquilidade da alma*, 9.

⁷³ Cf. *Ench.* 46.2.

⁷⁴ Traduzimos literalmente o termo *katarroiai*, nominativo plural de *katarroos*.

⁷⁵ De filosofar. Cf. E 29.4 ss.

⁷⁶ O verbo aqui é *exelencho*.

não sabe; mas, em coisas relativas à vida, ninguém submete a si mesmo à refutação⁷⁷, e odiamos quem nos refuta. Sócrates, porém, dizia que a vida sem exame não é viver⁷⁸.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARISTÓTELES. *Politics*. Trad. Rackham. Harvard: Loeb, 1932.
- ARISTÓTELES. *Posterior Analytics, Topica*. Hugh Tredennick & E. S. Forster
Harvard: Loeb, 1930.
- EPICTETO. *Entretiens; Livre I*. Trad. Souilhé. Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- EPICTETO. *Epictetus: Discourses, Book I*. Trad. Dobbin. Oxford: Clarendon, 2008.
- EPICTETO. *O Encheirídion de Epicteto. Edição Bilíngue*. Trad. Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.
- EPICTETO. *The Discourses as reported by Arrian (Books I, II, III & IV); Fragments; Encheiridion*. Trad. W. A. Oldfather. Cambridge: Loeb, 2000.
- EPICTETO. *The Discourses of Epictetus as reported by Arrian (Books I, II, III & IV); Fragments; Encheiridion*. Trad. W. A. Oldfather. Cambridge: Loeb, 2000.
- EPICTETO. *The Discourses of Epictetus, with the Enchiridion and Fragments*. Trad. George Long. Londres: George Bell & Sons, 1877.
- MARCIAL. *Epigrams*. volumes I,II,III,IV,V. Shackleton Bailey, D. R. Harvard: Loeb,1993.
- MARCOS AURÉLIO ANTONINO. Marcus Aurelius. Trad. C. R. Haines. Harvard: Loeb Classical Library, 1916.
- OLTRAMARE, A. *Les origines de la diatribe romaine*. Lausanne: Payot, 1926.
- PLATÃO. Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus.Crito. Trad. H. N. Fowler. Harvard: Loeb Classical Library, 1914.
- PLATÃO. Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus.Crito. Trad. H. N. Fowler. Harvard: Loeb Classical Library, 1914.
- SCHENKL. *Epicteti dissertationes ab Arrianos digestae*. Lipsia: Teubner, 1916.
- SCHWEIGHAUSER. *Epicteteae Philosophiae Monumenta*. 3 vol. Leipsig: Weidmann, 1799.
- SÊNECA. *Moral Essays, vol. II*. Trad. J. W. Basore. Harvard: Loeb Classical Library, 2001.

⁷⁷ *Elenchos*.

⁷⁸ *Anaxetastos bion me zen*. Paráfrase de Platão, *Apologia de Sócrates*, 38a (*Ho de anaxetastos bios ou biotos anthropoi*). Cf. Marcos Aurélio 3.5.

SÊNECA. *Moral Essays, vol. III*. Trad. J. W. Basore. Harvard: Loeb Classical Library, 2001.

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

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

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

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