

O ENCHEIRÍDION DE EPICTETO

DINUCCI, A. e JULIEN, A. (2012). "O Encheirídion de Epicteto". Archai n. 9, jul-dez 2012, pp. 123-136.

* Doutor em filosofia pela PUC-RJ, é professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

** Doutor em história pela USP, é professor adjunto do Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe.

Apresentação e tradução

Aldo Dinucci*

Alfredo Julien**

O termo grego *encheirídion* se diz do que está à mão, sendo equivalente ao termo latino *manualis*, "manual" em nossa língua. Significa também "punhal" ou "adaga", equivalente ao latino *pugio*, arma portátil usada pelos soldados romanos atada à cintura. Simplício, em seu *Comentário ao Encheirídion de Epicteto*¹, diz-nos que Arriano², que escreveu o *Encheirídion*, "sintetizou as coisas mais importantes e necessárias em filosofia a partir das palavras de Epicteto para que estivessem à vista e à mão" (192 20 s.). Assim, o *Encheirídion* serve não como uma introdução aos que ignoram a filosofia estoica, mas antes àqueles já familiarizados com os princípios do Estoicismo, para que tenham uma síntese que possam sempre levar consigo e utilizar. Tal uso se relaciona à tradição estoica da meditação diária, para o que o *Encheirídion* serviria de guia e inspiração. Epicteto discorre sobre esse tema nas *Diatribes* em diversas ocasiões (I,1,25; I,27,6 ss.; II,1,29; III,10,1). Marco Aurélio Antonino³, cuja obra póstuma, as *Meditações*, consiste justamente nessa atividade, compara os princípios da filosofia com os instrumentos da medicina, afirmando que "os médicos, que sempre têm à mão os instrumentos de sua arte, devem ser imitados" (III.13; cf. IV.3). Sêneca se refere à prática da meditação diária na *Carta a Lucílio* XCIV⁴ e em *Dos Benefícios*⁵ VIII, 1.

Cícero se refere igualmente a essa prática no *De Natura Deorum*⁶ (L.I.30) e no *De Finibus*⁷ (L.II.7).

Seguimos em nossa tradução o texto estabelecido por Boter. Cotejamos nosso trabalho com as melhores traduções disponíveis, dando especial atenção às de Nicholas P. White, Jean-Baptiste Gourinat e Pierre Hadot⁸.

O ENCHEIRÍDION DE EPICTETO

[1.1] Das coisas existentes, algumas são encargos nossos⁹; outras não. São encargos nossos o juízo,¹⁰ o impulso¹¹, o desejo¹², a repulsa¹³ – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa. [1.2] Por natureza, as coisas que são encargos nossos são livres¹⁴, desobstruídas¹⁵, sem entraves¹⁶. As que não são encargos nossos são débeis¹⁷, escravas, obstruídas¹⁸, de outrem¹⁹. [1.3] Lembra então que, se pensares²⁰ livres as coisas escravas por natureza e tuas as de outrem, tu te farás entraves²¹, tu te afligirás²², tu te inquietarás²³, censurarás tanto os deuses como os homens. Mas se pensares teu unicamente o que é teu, e o que é de outrem, como o é, de outrem, ninguém jamais te constrangerá²⁴, ninguém te fará obstáculos, não censurarás ninguém, nem acusarás quem quer que seja, de modo algum agirás constrangido, ninguém te causará dano, não terás inimigos, pois não serás persuadido em relação a nada nocivo. [1.4] Então, almejando coisas de tamanha importância, lembra que é preciso que não te empenhes de modo comedido, mas que abandones completamente algumas coisas e, por ora, deixes outras para depois. Mas se quiseres aquelas coisas e também ter cargos e ser rico, talvez não obtenhas estas duas últimas, por também buscar as primeiras, e absolutamente não atingirás aquelas coisas por meio das quais unicamente resultam a liberdade e a felicidade²⁵. [1.5] Então pratica dizer prontamente a toda representação bruta²⁶: “És uma representação e de modo algum a coisa que se apresenta”²⁷. Em seguida, examina-a e testa-a com essas mesmas regras que possuis, em primeiro lugar e principalmente se é sobre coisas que são encargos nossos ou não. E caso esteja entre as

coisas que não sejam encargos nossos, tem à mão que: “Nada é para mim”.

[2.1] Lembra que o propósito²⁹ do desejo é obter o que se deseja, <e> o propósito da repulsa é não se deparar com o que se evita³⁰. Quem falha no desejo é não-afortunado. Quem se depara com o que evita é desafortunado. Caso, entre as coisas que são teus encargos, somente rejeites as contrárias à natureza³¹, não te depararás com nenhuma coisa que evitas. Caso rejeites a doença, a morte ou a pobreza, serás desafortunado. [2.2] Então retira a repulsa de todas as coisas que não sejam encargos nossos e transfere-a para as coisas que, sendo encargos nossos, são contrárias à natureza. Por ora, suspende por completo o desejo, pois se desejares alguma das coisas que não sejam encargos nossos, necessariamente não serás afortunado. Das coisas que são encargos nossos, todas quantas seria belo desejar, nenhuma está ao teu alcance ainda. Assim, faz uso somente do impulso e do refreamento³², sem excesso, com reserva e sem constrangimentos.

[3] Sobre cada uma das coisas que seduzem³³, tanto as que se prestam ao uso quanto as que são amadas³⁴, lembra de dizer de que qualidade ela é, começando a partir das menores coisas. Caso ames um vaso de argila, [diz] que “Eu amo um vaso de argila”, pois se ele se quebrar, não te inquietarás. Quando beijares ternamente teu filho ou tua mulher, [diz] que beijas um ser humano, pois se morrerem, não te inquietarás.

[4] Quando estiveres prestes a empreender alguma ação, recorda-te de que qualidade ela é. Se fores aos banhos, considera o que acontece na sala de banho: pessoas que espirram água, empurram, insultam, roubam. Empreenderás a ação com mais segurança se assim disseres prontamente: “Quero banhar-me e manter a minha escolha”³⁵ segundo a natureza”. E do mesmo modo para cada ação. Pois se houver algum entrave³⁶ ao banho, terás à mão que “Eu não queria unicamente banhar-me, mas também manter minha escolha segundo a natureza – e não a mantereis se me irritar com os acontecimentos”.

[5a] As coisas não inquietam os homens, mas as opiniões sobre as coisas. Por exemplo: a morte nada tem de terrível, ou também a Sócrates teria se afigurado assim, mas é a opinião a respeito da

morte – de que ela é terrível – que é terrível! Então, quando se nos apresentarem entraves, ou nos inquietarmos, ou nos afligirmos, jamais consideremos outra coisa a causa, senão nós mesmos – isto é: as nossas próprias opiniões³⁷.

[5b] É ação de quem não se educou acusar os outros pelas coisas que ele próprio faz erroneamente. De quem começou a se educar, acusar a si próprio. De quem já se educou, não acusar os outros nem a si próprio.

[6] Não te exaltes por nenhuma vantagem de outrem. Se um cavalo dissesse, exaltando-se: “Sou belo”, isso seria tolerável. Mas quando tu, exaltando-te, disseres: “Possuo um belo cavalo”, sabe que te exaltas pelo bem do cavalo. Então o que é teu? O uso das representações. Desse modo, quando utilizares as representações segundo a natureza, aí então te exalta, pois nesse momento te exaltarás por um bem que depende de ti.

[7] Em uma viagem marítima, se saíres para fazer provisão de água quando o navio estiver ancorado, poderás também pegar uma conchinha e um peixinho pelo caminho³⁸. Mas é preciso que mantenhás o pensamento fixo sobre o navio, voltando-te continuamente. Que jamais o piloto te chame. E se te chamar, abandona tudo para que não sejas lançado ao navio amarrado como as ovelhas. Assim também é na vida. Não será um obstáculo se ela te der, ao invés de uma conchinha e um peixinho, uma mulherzinha e um filhinho. Mas se o capitão te chamar, corre para o navio, abandonando tudo, sem te voltares para trás. E se fores velho, nunca te afastes muito do navio, para que, um dia, quando o piloto te chamar, não fiques para trás.

[8] Não busques que os acontecimentos aconteçam como queres, mas quere que aconteçam como acontecem, e tua vida terá um curso sereno³⁹.

[9] A doença é entrave para o corpo, mas não para a escolha⁴⁰, se ela não quiser. Claudicar é entrave para as pernas, mas não para a escolha. Diz isso para cada uma das coisas que sucedem contigo, e descobrirás que o entrave é próprio de outra coisa e não teu.

[10] Quanto a cada uma das coisas que sucedem contigo, lembra, voltando a atenção para ti mesmo, de buscar alguma capacidade que sirva

para cada uma delas. Caso vires um belo homem ou uma bela mulher, descobrirás para isso a capacidade do autodomínio. Caso uma tarefa extenuante se apresente, descobrirás a perseverança⁴¹. Caso a injúria, a paciência. Habitando-te desse modo, as representações não te arrebatarão.

[11] Jamais, a respeito de coisa alguma, digas: “Eu a perdi”, mas sim: “Eu a restituí”. O filho morreu? Foi restituído. A mulher morreu? Foi restituída. “A propriedade me foi subtraída”, então também foi restituída! “Mas quem a subtraiu é mau!” O que te importa por meio de quem aquele que te dá a pede de volta? Na medida em que ele der, faz uso do mesmo modo de quem cuida das coisas de outrem. Do mesmo modo dos que se instalam em uma hospedaria.

[12.1] Se queres progredir⁴², abandona pensamentos como estes: “Se eu descuidar dos meus negócios, não terei o que comer”, “Se eu não punir o servo, ele se tornará inútil”. Pois é melhor morrer de fome, sem aflição e sem medo, que viver inquieto na opulência. É melhor ser mau o servo que tu infeliz. [12.2] Começa a partir das menores coisas. Derrama-se um pouco de azeite? É roubado um pouco de vinho? Diz: “Por esse preço é vendida a ausência de sofrimento”; “Esse é o preço da tranquilidade”. Nada vem de graça. Quando chamares o servo, pondera que é possível que ele não venha, ou, se vier, que ele não faça o que queres. Mas a posição dele não é tão boa para que dele dependa a tua tranquilidade.

[13] Se queres progredir, conforma-te em parecer insensato e tolo quanto às coisas exteriores. Não pretendas parecer saber coisa alguma. E caso pareceres ser alguém <importante> para alguns, desconfia de ti mesmo, pois sabe que não é fácil guardar a tua escolha⁴³, mantendo-a segundo a natureza, e, <ao mesmo tempo>, as coisas exteriores, mas necessariamente quem cuida de uma descuida da outra.

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

Mas se quiseres não falhar em teus desejos, isso tu podes. Então exercita o que tu podes.

[14b] 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 depende de outros. Senão, necessariamente será escravo.

[15] Lembra que é preciso que te comportes como em um banquete. Uma iguaria que está sendo servida chega a ti? Estendendo a mão, toma a tua parte disciplinadamente⁴⁴. Passa ao largo? Não a persigas. Ainda não chegou? Não projetes o desejo, mas espera até que venha a ti. <Age> do mesmo modo em relação aos teus filhos, à tua mulher, aos cargos, à riqueza, e um dia serás um valoroso conviva dos deuses. Porém, se não tomares as coisas mesmo quando sejam colocadas diante de ti, mas as desdenhares, nesse momento não somente serás um conviva dos deuses, mas governarás com eles. <Agindo> dessa maneira, Diógenes, Heráclito e seus semelhantes foram, por mérito, divinos, e assim foram chamados.

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

[17] 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 comum⁴⁵. Pois isto é teu: interpretar belamente o papel que te é dado – mas escolhe-lo, cabe a outro.

[18] Quando um corvo crocitar maus auspícios, que a representação não te arrebate, mas prontamente efetua a distinção⁴⁶ e diz: “Isso nada significa para mim, mas ou ao meu pequenino corpo,

ou às minhas pequeninas coisas, ou à minha reputaçãozinha, ou aos meus filhos, ou à minha mulher. Se eu quiser, todas as coisas significam bons auspícios para mim – pois se alguma dessas coisas ocorrer, beneficiar-me delas depende de mim”.

[19a] Podes ser invencível se não te engajares em lutas nas quais vencer não depende de ti.

[19b] Ao vires alguém preferido em honras, ou muito poderoso, ou mais estimado, presta atenção para que jamais creias – arrebatado pela representação – que ele seja feliz⁴⁷. Pois se a essência do bem está nas coisas sob nosso encargo, não haverá espaço nem para a inveja, nem para o ciúme. Tu mesmo não irás querer ser nem general, nem prítane ou cônsul, mas homem livre. E o único caminho para isso é desprezar o que não é encargo nosso.

[20] Lembra que não é insolente quem ofende ou agride, mas sim a opinião segundo a qual ele é insolente. Então, quando alguém te provocar, sabe que é o teu juízo que te provocou. Portanto, em primeiro lugar, tenta não ser arrebatado pela representação: uma vez que ganhares tempo e prazo, mais facilmente serás senhor de ti mesmo.⁴⁸

[21] 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 à⁴⁹ coisa alguma excessivamente.

[22] Se aspiras à filosofia, prepara-te, a partir de agora – para quando te ridicularizarem; para quando rirem de ti; para quando indagarem: “Subitamente ele nos volta filósofo?” e “De onde vem essa gravidade no olhar?”⁵⁰ Não adquiras tal gravidade no olhar, mas, como quem é designado a esse posto pela divindade, agarra-te às coisas que se mostram as melhores para ti. Lembra que, se te prenderes a essas mesmas coisas, os que primeiro rirem de ti depois te admirarão. Mas se te deixares vencer por eles, receberás as risadas em dobro.

[23] Se alguma vez te voltares para as coisas exteriores por desejares agradar alguém, sabe que perdeste o rumo. Basta que sejas filósofo em todas as circunstâncias. Mas se desejares também parecer <filósofo>, exibe-te para ti mesmo – será o suficiente.

[24.1] Que estes raciocínios não te oprimam: “Viverei sem ser honrado e ninguém serei

em parte alguma". Pois se a falta de honra⁵¹ é um mal – como o é –, não se pode ficar em mau estado por causa de outro, não mais do que em situação vergonhosa. É ação tua obter um cargo público ou ser convidado para um banquete? De modo algum. Como então <não obter um cargo ou não ser convidado para um banquete> é ser desonrado? Como também não serás ninguém se é preciso que sejas alguém unicamente em relação às coisas sob teu encargo, coisas nas quais podes ser do mais alto valor? [24.2] Mas teus amigos ficarão desamparados? Desamparados! Dizes isso em relação a que? Não terão de ti uns trocados, nem os farás cidadãos de Roma? Quem te disse que essas coisas estão sob teu encargo e não são ações de outrem? Quem é capaz dar a outro o que ele mesmo não possui? "Obtém posses", diz <alguém>, "para que também nós as tenhamos". [24.3] Se eu puder obter posses mantendo-me digno, leal e magnânimo, indicai-me o caminho e eu as obterei. Mas se credes digno que eu perca meus bens – os que me são próprios – para que conserveis coisas que não são bens, atentai como sois iníquos e ignorantes. O que desejais mais: dinheiro ou um amigo leal e digno? Ajudai-me sobretudo nisso e não creiais ter valor que eu faça coisas pelas quais rejeitaria o que é propriamente meu. [24.4] "Mas a pátria", diz <alguém>, "no que depender de mim, estará desamparada". Pelo contrário, pois de que tipo seria esse amparo? <A pátria> não terá por teu intermédio pórticos nem banhos públicos? E daí? Pois não há sandálias por intermédio do ferreiro nem armas por intermédio do sapateiro, mas basta que cada um cumpra a ação que lhe é própria. Se forneceres <para a pátria> outro cidadão leal e digno em nada a beneficiarias? Sim. Então tu mesmo não serias inútil à pátria. [24.5] "Que lugar", diz <alguém>, "terei na cidade?" O que te for possível, mantendo-te, ao mesmo tempo, leal e digno. Mas se, desejando beneficiar a cidade, rejeitares essas qualidades, que benefício serias para <a cidade> tornando-te indigno e desleal?

[25.1] Se alguém receber maiores honras do que tu em um banquete, em uma saudação ou ao ser acolhido no conselho, e se essas coisas forem um bem, é preciso alegrar-te por ele as ter obtido. Mas

se forem males, não sofras porque não as obtiveste. Lembra que não podes – se não agires para obter coisas que não são encargos nossos – merecer uma parte igual <à dos que agem para obtê-las>. [25.2] Pois como quem não vai periodicamente à porta de alguém pode obter o mesmo que quem vai? Quem acompanha, o mesmo que quem não acompanha? Quem elogia, o mesmo que quem não elogia? Serias injusto e insaciável se, não pagando o preço pelo qual aquelas coisas são vendidas, desejasses obtê-las gratuitamente. [25.3] Por quanto é vendida uma alface? Que custe um óbolo! Então quem dispensa o óbolo toma a alface, e tu, que não o dispensaste, não a tomas. Não penses ter menos do que quem a tomou, pois do mesmo modo que ele possui a alface, tu possuis o óbolo que não entregaste. [25.4] Assim também é neste caso: não foste convidado para o banquete de alguém, pois não deste ao anfitrião a quantia pela qual ele vende a refeição. Ele a vende por elogios, por obséquios. Se te é vantajoso, paga o preço pelo qual ela é vendida. Mas se queres não pagar por ela e obtê-la, és insaciável e estúpido. [25.5] Então nada tens no lugar do repasto? Com certeza! Não terás que elogiar quem não queres, nem aturar os que estão diante da porta dele.

[26] Aprende-se o propósito da natureza a partir do que não discordamos uns dos outros. Por exemplo: quando o servo de outrem quebra um copo, tem-se prontamente à mão que "Isso acontece". Então, se o teu copo se quebrar, sabe que é preciso que ajas tal como quando o copo de outro se quebra. Do mesmo modo, transfere isso também para as coisas mais importantes. Morre o filho ou a mulher de outro? Não há quem não diga: "É humano". Mas, quando morre o próprio <filho ou a própria mulher>, diz-se prontamente: "Ó desafortunado que sou!" É preciso que lembremos como nos sentimos quando ouvimos a mesma coisa acerca dos outros.

[27] Do mesmo modo que um alvo não é fixado para não ser atingido, assim também a natureza do mal não existe no cosmos.

[28] Se alguém entregasse teu corpo a quem chegasse, tu te irritarias. E por que entregas teu pensamento⁵² a quem quer que apareça, para que, se ele te insultar, teu pensamento se inquiete e se confunda? Não te envergonhas por isso?

[29.1] A respeito de cada ação, examina o que a antecede e o que a sucede e então a empreende. Senão, primeiro te entusiasmarás e, por não teres ponderado sobre as consequências, depois, quando estas se mostrarem vergonhosas, desistirás. [29.2] Queres vencer os Jogos Olímpicos? Também eu, pelos deuses, pois é uma coisa bela. Mas examina o que antecede e o que segue <tal vitória> e então empreende a ação. É preciso ser disciplinado, submeter-se a regime alimentar, abster-se de guloseimas, exercitar-se obrigatoriamente na hora determinada (tanto no calor como no frio), não beber água gelada nem vinho, mesmo que ocasionalmente. Em suma, <é preciso> confiar-se ao treinador como ao médico. Depois, <é preciso> lançar-se à luta e, por vezes, machucar as mãos, torcer o tornozelo e engolir muita areia. Às vezes, tanto ser fustigado quanto, depois de tudo isso, ser vencido. [29.3] Tendo examinado essas coisas, caso ainda queiras, torna-te atleta. Senão, do mesmo modo que as crianças se comportam (ora elas brincam de lutador, ora de gladiador, ora tocam trombetas, depois encenam uma tragédia), também tu serás ora atleta, ora gladiador, depois orador, em seguida filósofo, mas nada <serás> com tua alma toda. Como um macaco, imitarás tudo o que vires. Uma coisa após a outra te agrada, pois nada empreenderás após exame e investigação, mas <agirás> ao acaso e sem ardor. [29.4] Alguns, ao contemplarem e ouvirem um filósofo (um desses que falam bem como Sócrates – e, de fato, quem é capaz de falar como ele?), querem também eles próprios ser filósofos. [29.5] Homem! Examina primeiro de que qualidade é a coisa, depois observa a tua própria natureza para saber se a podes suportar. Desejas ser pentatleta ou lutador? Olha teus braços e coxas. Observa teus flancos, [29.6] pois cada um nasceu para uma coisa. Crês que, <sendo filósofo>⁵³, podes comer do mesmo modo, beber do mesmo modo, ter regras e falta de humor semelhantes? É preciso que faças vigílias, que suportes fadigas, que te afastes da tua família, que sejas desprezado pelos servos, que todos riam de ti, que tenhas a menor parte em tudo: nas honras, nos cargos públicos, nos tribunais, em todo tipo de assunto de pequena monta. [29.7] Examina essas coisas se queres receber em troca delas a ausência de sofrimento, a liberdade

e a tranquilidade. Caso contrário, não te envolvas. Não sejas, como as crianças, agora filósofo, depois cobrador de impostos, em seguida orador, depois procurador de César. Essas coisas não combinam. É preciso que sejas um homem, bom ou mal. É preciso que cultives a tua própria faculdade diretriz ou as coisas exteriores. É preciso que assumas ou a arte acerca das coisas interiores ou acerca das exteriores. Isto é: que assumas ou o posto de filósofo ou o de homem comum.

[30] As ações convenientes são, em geral, medidas pelas relações. É teu pai? Isso implica que cuides dele; que cedas em tudo; que o toleres quando te insulta, quando te bate. Mas ele é um mau pai? De modo algum, pela natureza, estás unido a um bom pai, mas a um pai. “<Meu> irmão é injusto”. Mantém o teu próprio posto em relação a ele. Não examines o que ele faz, mas o que te é dado fazer, e a tua escolha estará segundo a natureza. Pois se não quiseses, outro não te causará dano, mas sofrerás dano quando supuseres ter sofrido dano. Deste modo então descobrirás as ações convenientes para com o vizinho, para com o cidadão, para com o general: se te habituares a considerar as relações.

[31.1] Quanto à piedade em relação aos deuses, sabe que o mais importante é o seguinte: que possuas juízos corretos sobre eles (que eles existem e governam todas as coisas de modo belo e justo) e que te disponhas a obedecê-los e a aceitar todos os acontecimentos, seguindo-os voluntariamente como realizações da mais elevada inteligência. Assim, não censurarás jamais os deuses, nem os acusarás de terem te esquecido. [31.2] Mas isso só é possível se tirares o bem e o mal das coisas que não são encargos nossos e os colocares nas únicas coisas que são encargos nossos. Pois se supuseres boas ou más algumas das coisas que não são encargos nossos, é absolutamente necessário – quando não atingires as que queres, ou te deparares com as que não queres – que censes e odeies os responsáveis. [31.3] Pois é natural a todo vivente evitar e afastar-se das coisas que se apresentam nocivas e de suas causas, como também buscar e admirar as coisas benéficas e suas causas. Então é inconcebível que alguém, pensando sofrer algum dano, alegre-se com o que lhe parece danoso. Do mesmo modo, também,

é impossível que se alegre com o próprio dano. [31.4] Daí também isto: um pai é ofendido pelo filho quando não partilha com este as coisas que a este parecem boas. Polinices e Eteocles também agiram assim, por acreditarem que a tirania fosse um bem⁵⁴. Em razão disso, o camponês insulta os deuses, bem como o marinheiro, o comerciante, os que perdem as mulheres e os filhos. Pois aí onde está o interesse, aí também está a piedade. Quem cuida do desejo e da repulsa como se deve cuida também, do mesmo modo, da piedade. [31.5] Convém fazer libações, sacrifícios e oferecer primícias, segundo os costumes ancestrais de cada um, mas de modo puro, não de modo indolente, nem descuidado, nem mesquinho, nem acima da própria capacidade.

[32.1] Quando recorrerés à divinação, lembra que não sabes o que está por vir, mas vais ao adivinho para seres informado sobre isso. Vais sabendo, já que és filósofo, qual é a qualidade do que está por vir: se for algo que não seja encargo nosso, é absolutamente necessário que não seja nem um bem, nem um mal. [32.2] Então não leves ao adivinho desejo ou repulsa, senão te apresentarás tremendo diante dele. Mas, discernindo que tudo o que vier é indiferente, e nada (seja o que for) se refere a ti, pois poderás fazer bom uso <do acontecimento> (e isso ninguém te impedirá), vai, confiante, aos deuses, <vendo-os> como <teus> conselheiros. Além disso, quando algo te for aconselhado, lembra quais conselheiros tu acolhes e quais, desobedecendo, recusarás ouvir. [32.3] Consulta o oráculo do mesmo modo que Sócrates julgava ter valor: para os casos nos quais o exame como um todo se refere às consequências, e os pontos de partida para conhecer o assunto não são dados nem pela razão, nem por alguma outra arte. Assim, quando precisares compartilhar um perigo com o amigo ou com a pátria, não consultes o oráculo se deves compartilhar o perigo. Pois se o adivinho anunciar maus presságios, é evidente que isso significa ou a morte, ou a perda de alguma parte do corpo, ou o exílio. Mas a razão te impele, mesmo nessas situações, a ficar ao lado do amigo ou da pátria e expor-te ao perigo. Portanto, dá atenção ao maior dos adivinhos, Apolo Pítico, que expulsou do templo o homem que não socorreu o amigo que estava sendo assassinado⁵⁵.

[33.1] Fixa, a partir de agora, um caráter e um padrão para ti próprio, que guardarás quando estiveres sozinho, ou quando te encontrares com outros. [33.2] Na maior parte do tempo, fica em silêncio, ou, com poucas palavras, fala o que é necessário. Raramente, quando a ocasião pedir, fala algo, mas não sobre coisa ordinária: nada sobre lutas de gladiadores, corridas de cavalos, nem sobre atletas, nem sobre comidas ou bebidas – assuntos falados por toda parte. Sobretudo não fales sobre os homens, recriminando-os, ou elogiando-os, ou comparando-os. [33.3] Então, se fores capaz, conduz a tua conversa e a dos que estão contigo para o que é conveniente. Porém, se te encontrares isolado em meio a estranhos, guarda silêncio. [33.4] Não rias muito, nem sobre muitas coisas, nem de modo descontrolado. [33.5] Recusa-te a fazer juramentos, se possível por completo; senão, na medida do possível. [33.6] Põe de lado os banquetes de estranhos e de homens comuns, mas se um dia surgir uma ocasião propícia, mantém-te atento e jamais caias na vulgaridade. Pois sabe que, quando o companheiro for impuro, quem convive com ele necessariamente se torna impuro, mesmo que, por acaso, esteja puro. [33.7] Acolhe as coisas relativas ao corpo na medida da simples necessidade: alimentos, bebidas, vestimenta, serviços – mas exclui por completo a ostentação⁵⁶ ou o luxo. [33.8] Quanto aos prazeres de Afrodite⁵⁶, deves preservar-te ao máximo até o casamento, mas se te engajares neles, é preciso tomá-los conforme o costume. No entanto, não sejas grave nem crítico com os que fazem uso deles, nem anuncies repetidamente que tu próprio não o fazes. [33.9] Se te disserem que alguém, maldosamente, falou coisas terríveis de ti, não te defendas das coisas ditas, mas responde que “Ele desconhece meus outros defeitos, ou não mencionaria somente esses”. [33.10] Não é necessário ir frequentemente aos espetáculos, mas se surgir uma ocasião propícia, não mostres preocupação com ninguém senão contigo mesmo – isto é: quere que aconteçam somente as coisas que acontecerem e que vença somente o vencedor, pois assim tu não te farás entraves. E abstém-te por completo de gritar, rir de alguém ou comover-te. Uma vez tendo saído do espetáculo, não fales muito sobre o que lá

se passou, na medida em que <isso> não leva à tua correção, pois, a partir de tal <ação>, será evidente que admiraste o espetáculo. [33.11] Nem ao acaso, nem prontamente vás às palestras dos outros, mas se fores, guarda <um caráter> ao mesmo tempo reverente, equilibrado e cordial. [33.12] Quando fores te encontrar com alguém – sobretudo algum entre os que parecem proeminentes – indaga a ti mesmo o que Sócrates ou Zenão fariam em tais circunstâncias, e não te faltarão meios para agir convenientemente. [33.13] Quando fores encontrar alguém do grupo dos muito poderosos, considera <a possibilidade> de que não o acharás em casa; de que serás impedido de entrar; de que as portas se fecharão para ti; de que ele não te dará atenção. E se ainda assim for conveniente ir, vai. Mas suporta os acontecimentos e jamais digas a ti mesmo: “Isso não vale tanto”. Pois orientar-se pelas coisas exteriores é próprio do homem comum. [33.14] Nas conversas, desiste de lembrar, frequente e desmedidamente, as tuas ações e aventuras perigosas, pois não é prazeroso para os outros ouvir as coisas que te aconteceram quanto te é lembrá-las. [33.15] Desiste também de provocar risadas, pois tal atitude resvala na vulgaridade, como também pode fazer com que os teus próximos percam o respeito por ti. [33.16] Encetar conversas vergonhosas é perigoso. Quando isso ocorrer, se a ocasião for propícia, repreende quem se comporta assim; se <a ocasião> não <for propícia>, mostra, por meio do silêncio, do rubor e de um ar sombrio, que estás descontente com a conversa.

[34] Quando apreenderes a representação de algum prazer – ou de alguma outra coisa – guarda-te e não sejas arrebatado por ela. Que o assunto te espere: concede um tempo para ti mesmo. Lembra então destes dois momentos: um, no qual desfrutarás o prazer, e outro posterior, no qual, tendo-o desfrutado, tu te arrependerás e criticarás a ti mesmo. Compara então com esses dois momentos o quanto, abstando-te <desse prazer>, tu te alegrarás e elogiarás a ti próprio. Porém, caso a ocasião propícia para empreender a ação se apresente, toma cuidado! Que não te vençam sua doçura e sua sedução. Compara isso ao quão melhor será para ti teres a ciência da obtenção da vitória.

[35] Quando discernires que deves fazer al-

guma coisa, faz. Jamais evites ser visto fazendo-a, mesmo que a maioria suponha algo diferente sobre <a ação>. Pois se não fores agir corretamente, evita a própria ação. Mas se <fores agir> corretamente, por que temer os que te repreenderão incorretamente?

[36] Assim como “É dia” e “É noite” possuem pleno valor quando em uma proposição disjuntiva, mas não em uma conjuntiva, assim também tomar a maior parte <da comida> tem valor para o corpo, mas não o valor comunitário que é preciso observar em um banquete. Quando então comeres com alguém, lembra de não veres somente o valor para o corpo dos pratos postos à tua frente, mas que também é preciso que guardes o respeito para com o anfitrião.

[37] Se aceitares um papel além de tua capacidade, tanto perderás a compostura quanto deixarás de lado aquele que é possível que bem desempenhes.

[38] Do mesmo modo que, ao caminhares, tomas cuidado para que não pises em um prego ou não torças o pé, assim também toma cuidado para que não causes dano à tua faculdade diretriz. Se guardarmos atentamente essa regra, nós empreenderemos cada ação com mais segurança.

[39] O corpo é a medida das posses de cada um, como o pé o é da sandália. Se te fixares nisso, guardarás a medida. Mas se fores além, necessariamente cairás no abismo. E assim, igualmente, a respeito da sandália. Se fores muito além do pé⁵⁷, ela torna-se dourada, em seguida púrpura, depois bordada, pois, uma vez ultrapassada a medida, não há mais limite algum.

[40] As mulheres, logo após os seus quatorze anos, são chamadas de senhoras pelos homens. Vendo assim que nenhuma outra coisa lhes cabe, exceto se deitarem com eles, começam a se embelezar, e nisso depositam todas as esperanças. É importante então que cuidemos para que percebam que por nenhuma outra coisa são honradas, senão por se apresentarem disciplinadas e dignas⁵⁸.

[41] É sinal de incapacidade ocupar-se com as coisas do corpo, tal como exercitar-se muito, comer muito, beber muito, evacuar muito, copular muito. É preciso fazer essas coisas como algo secundário: que a atenção seja toda para o pensamento.

[42] Quando alguém te tratar mal ou falar mal

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

[43] Toda coisa tem dois lados: um suportável e outro não suportável. <Por exemplo,> se teu irmão for injusto <contigo >, não o tomes por aí, isto é, que ele é injusto (pois isso não é suportável), mas <toma-o> antes por aqui: que ele é teu irmão, e que fostes criados juntos – assim o tomarás de acordo com o que é suportável⁵⁹.

[44] Estes argumentos são inconsistentes: “Eu sou mais rico do que tu, logo sou superior a ti”; “Eu sou mais eloquente do que tu, logo sou superior a ti”. Mas, antes, estes são consistentes: “Eu sou mais rico do que tu, logo minhas posses são maiores do que as tuas”; “Eu sou mais eloquente do que tu, logo minha eloquência é maior do que a tua”. Pois tu não és nem as posses, nem a eloquência.

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

[46.1] Jamais te declares filósofo. Nem, entre os homens comuns, fales frequentemente sobre princípios filosóficos⁶⁰, mas age de acordo com os princípios filosóficos. Por exemplo: em um banquete, não discorras sobre como se deve comer, mas come como se deve. Lembra que Sócrates, em toda parte, punha de lado as demonstrações, de tal modo que os outros o procuravam quando desejavam ser apresentados aos filósofos por ele. E ele os levava! [46.2] E dessa maneira, sendo desdenhado, ele ia. Com efeito, caso, em meio a homens comuns, uma discussão sobre algum princípio filosófico sobrevenha, silencia ao máximo, pois o perigo de vomitar imediatamente

o que não digeriste é grande. E quando alguém te falar que nada sabes e não te morderes, sabe então que começaste a ação. Do mesmo modo que as ovelhas não mostram o quanto comeram, trazendo a forragem ao pastor, mas, tendo digerido internamente o pasto, produzem lã e leite, também tu não mostres os princípios filosóficos aos homens comuns, mas, após tê-los digerido, <mostra> as ações.

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

[48.a] Postura e caráter do homem comum: jamais espera benefício ou dano de si mesmo, mas das coisas exteriores. Postura e caráter do filósofo: espera todo benefício e todo dano de si mesmo.

[48.b1] Sinais de quem progride: não recrimina ninguém, não elogia ninguém, não acusa ninguém, não reclama de ninguém. Nada diz sobre si mesmo – como quem é ou o que sabe. Quando, em relação a algo, é entravado ou impedido, recrimina a si mesmo. Se alguém o elogia, se ri de quem o elogia. Se alguém o recrimina, não se defende. Vive como os convalescentes, precavendo-se de mover algum membro que esteja se restabelecendo, antes que se recupere. [48.b2] Retira de si todo o desejo e transfere a repulsa unicamente para as coisas que, entre as que são encargos nossos, são contrárias à natureza. Para tudo, faz uso do impulso amenizado⁶. Se parecer insensato ou ignorante, não se importa. Em suma: guarda-se atentamente como <se fosse> um inimigo traiçoeiro.

[49] Quando alguém se crê merecedor de reverência⁶² 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>.

[50] Respeita todas as coisas que foram expostas como se fossem leis; como se cometesses uma impiedade se as transgredisses. E se alguém falar algo de ti, não dês atenção, pois isso não é mais <ação> tua.

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

[52.1] O primeiro e mais necessário tópico da filosofia é o da aplicação dos princípios, por exemplo: “Não sustentar falsidades”. O segundo é o das demonstrações, por exemplo: “Por que é preciso não sustentar falsidades?” O terceiro é o que é

próprio para confirmar e articular os anteriores, por exemplo: “Por que isso é uma demonstração? O que é uma demonstração? O que é uma consequência? O que é uma contradição? O que é o verdadeiro? O que é o falso?” [52.2] Portanto, o terceiro tópico é necessário em razão do segundo; e o segundo, em razão do primeiro – mas o primeiro é o mais necessário e onde é preciso se demorar. Porém, fazemos o contrário: pois no terceiro despendemos nosso tempo, e todo o nosso esforço é em relação a ele, mas do primeiro descuidamos por completo. Eis aí porque, por um lado, sustentamos falsidades e, por outro, temos à mão como se demonstra que não é apropriado sustentar falsidades.

[53.1] É preciso em toda ocasião ter à mão o seguinte:

Conduze-me, Zeus, e tu também, Destino,
Para o posto ao qual um dia fui designado,
Que, diligente, eu vos seguirei – e se, mau
me tornando,

Não o quiser, ainda assim vos seguirei⁶³.

[53.2] Aquele que, de modo justo, ceder à necessidade é, para nós, sábio e conhecedor das coisas divinas⁶⁴.

[53.3] Críton, se assim é desejado pelos Deuses, que assim seja⁶⁵.

[53.4] Ânito e Meleto podem me matar, mas não podem me causar dano⁶⁶.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AELIANO. (1997). *Historical Miscellany*. Trad. N. G. Wilson. Harvard: Loeb Classical Library.
- AÉLIO ESPARTANO. (1921). *Historia Augusta*, vol. 1. Trad. D. Magie. Harvard: Loeb Classical Library.
- ANNAS, J. (1991). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press.
- ARISTÓFANES. (1998). *Clouds. Wasps. Peace*. Trad. J. Henderson. Harvard: Loeb Classical Library.
- AULO GÉLIO. (1927). *Attic Nights*, vol. I, II, III. Trad. J. C. Rolfe. Harvard: Loeb Classical Library.
- BAILLY. (2000). *Dictionnaire Grec-Français*. Le Grand Bailly. Paris: Hachette, 2000.
- CÍCERO. (1933). *On the Nature of the Gods*. Academics. Trad. H. Rackham. Harvard: Loeb Classical Library.
- CÍCERO. (1927). *Tusculan Disputations*. Trad. J. E. King. Harvard: Loeb Classical Library.

- CÍCERO. (1913). *On Duties*. Trad. W. Miller. Harvard: Loeb Classical Library.
- CÍCERO. (1914). *On Ends (The Finibus)*. Trad. H. Rackham. Harvard: Loeb Classical Library.
- DINUCCI, A. (2007). *O Manual de Epicteto: aforismos da sabedoria estoica*. São Cristóvão, EdUFS.
- DINUCCI, A. (2012). *Introdução ao Manual de Epicteto*. São Cristóvão, EdUFS. Disponível em: <http://ia700409.us.archive.org/30/items/OManualDeEpicteto/Dinucci-IntrodoAoManualDeEpicteto.pdf>
- DINUCCI, A.; JULIEN, A. (2008) *Epicteto: Testemunhos e Fragmentos*. São Cristóvão, EdUFS, 2008. Disponível em: <http://www.archive.org/details/EpictetoTestemunhosEFragmentos>
- DINUCCI, A.; JULIEN, A. (2012) *O Encheiridion de Epicteto: edição bilingue*. São Cristóvão, EdUFS. Disponível em: <http://archive.org/details/OEncheiridionDeEpictetoEdicaoBilingue>
- DIÓGENES LAÉRCIO. (1925). *Lives of Eminent Philosophers*, vol. I, II. Trad. R. D. Hicks. Harvard: Loeb Classical Library.
- EPICTETO. (1999). *The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations*. Trad. G. Boter. Leiden: Brill.
- EPICTETO. (2007). *Epictetus Encheiridion*. Trad. G. Boter. Berlim: De Gruyter, 2007.
- EPICTETO. (1995). *Manual*. Trad. P. O. García. Madrid: Editorial Gredos, 1995
- EPICTETO. (1991). *Enchiridion*. Trad. G. Long. Nova York: Prometheus, 1991.
- EPICTETO. (2000). *Manuel d'Épictète*. Trad. P. Hadot. Paris: LGF, 2000.
- EPICTETO. (1998). *Pensées (Manuel) in extenso*. IN: *Les Stoiciens; Textes Choisis*. Org. J. Brun. Paris: PUF, p. 118-39.
- EPICTETO. (2000) *The Discourses of Epictetus as reported by Arrian (Books I, II, III & IV); Fragments; Encheiridion*. Trad. W. A. Oldfather. Cambridge: Loeb.
- EPICTETO. (2000). *The Discourses as reported by Arrian (Books I, II, III & IV); Fragments; Encheiridion*. Trad. W. A. Oldfather. Cambridge: Loeb, 2000.
- EPICTETO. (1877). *The Discourses of Epictetus, with the Enchiridion and Fragments*. Trad. George Long. Londres: George Bell & Sons, 1877.
- EPICTETO. (1983). *Epictetus, The Handbook, the encheiridion*. Trad. N. P. White. Cambridge: Hacket.
- FREDE, M. (1983). *Stoics and skeptics on clear and distinct impressions. Skeptic Tradition*. M. Burnyeat (ed.). Berkeley: University of California Press, p. 65-93.
- GALENO. (2002). *Exhortation à l'étude de la médecine*. Trad. V. Boudon. Paris: Les Belles Lettres.
- HADOT, P.; HADOT, I. (2004). *La Parabole de l'escalier*. Les Stoiciens. Org. Dherbey e Gourinat. Paris: LGF, p. 437-452.
- HOMERO. (1924-5). *Iliada*, vol. I, II. Trad. Murray, A. T. Harvard: Loeb Classical Library.
- HIPÓLITO. (1859). *Hippolytus' Refutationes*. Gottingen: Duncker.
- HORÁCIO. *Satires*. (1926). *Epistles. The Art of Poetry*. Trad. H. R. Fairclough. Harvard: Loeb Classical Library.
- INWOOD, B; GERSON, L. P. (1988). *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- JUVENAL. (1957). *Satires*. Trad. Labriole; Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres.
- JUSTINIANO. (1853). *The Institutes*. Trad. T. C. Sandars. Londres: Parker and Son.
- LAMP, G. (1961). *A Patristic lexicon*. Oxford, Clarendon.
- LESSES. (1998). *Cause and Stoic Impressions*. *Phronesis* vol. XLIII/1, p. 2- 24. LIDDELL, H; SCOTT, R; JONES, H. (1940). *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1940.
- LONG, A. (1991). *Representation and the self in Stoicism. Companions to Ancient Thought 2: Psychology*. Stephen Everson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, p. 102-120.
- LONG & SEDLEY. (1987a). *Hellenistic Philosophers*, vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.
- LONG & SEDLEY. (1987 b). *Hellenistic Philosophers*, vol. II. Cambridge: Cambridge University Press.
- LONGINO. (1995). *On the Sublime*. Trad. W. Fyfe. Harvard: Loeb Classical Library, 1995.
- LUCIANO. (1913). *Phalaris. Hippias or The Bath. Dionysus. Heracles. Amber or The Swans. The Fly. Nigrinus. Demonax. The Hall. My Native Land. Octogenarians. A True Story. Slander. The Consonants at Law. The Carousal (Symposium) or The Lapiths*. Trad. M. A. Harmon. Harvard: Loeb Classical Library.
- LUCRÉCIO. (1924). *On the Nature of Things*. Trad. W. H. D. Rouse. Harvard: Loeb Classical Library.
- MARCO AURÉLIO ANTONINO. (1916). *Marcus Aurelius*. Trad. C. R. Haines. Harvard: Loeb Classical Library.
- MÁXIMO PLANUDES. (1916-8). *Greek Anthology*, vol. I, III. Trad. W. R. Paton. Harvard: Loeb Classical Library.
- MURACHCO, H. (2001). *Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Discurso Editorial/ Editora Vozes.
- NAUCK, A. (1885). *Euripidis perditarum tragoediarum fragmenta*. Leipzig: Teubner.
- ORÍGENES. *Contra Celsum*. (1885). IN: *Ante-Nicene Fathers*, vol. Iv. Trad. Frederick Crombie. Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
- PLATÃO. (1914). *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Trad. H. N. Fowler. Harvard: Loeb Classical Library.
- PLATÃO. (1935). *Republic*, vol. I, II. Trad. P. Shorey. Harvard: Loeb Classical Library, 1930-1935.
- PLATÃO. (1929). *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*. Trad. R. G. Bury. Harvard: Loeb Classical Library.

PLATÃO. (1924). Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus. Trad. W. R. M. Lamb. Harvard: Loeb Classical Library.

PLÍNIO O JOVEM. (1969). Letters, vol. I, II. Trad. B. Radice. Harvard: Loeb Classical Library.

PORFÍRIO. (2010). Porphyrii Quaestionum homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias collegitdisposuit. Ed. B. G. Teubner. Charleston: Nabu Press.

PORFÍRIO. (1977-1979). De L'abstinence, livre I; Livre II & III. Trad. J. Bourfartigue; M. Patillon. Paris: Les Belles Lettres.

PROCÓPIO DE GAZA. (1964). Opera Omnia, vol. I, II, III, IV. Trad. Jacobus Havry Jacobus. Leipzig: Teubner.

SCHENKL, H. (1965). Epictetus Dissertationiones Ab Arriani Digestae. Stuttgart, Taubner.

SCHWEIGHAUSER. (1800). Epicteteae Philosophiae Monumenta. 3 vol. Leipsig: Weidmann.

SCHWEIGHAUSER. (1800). Simplicii Commentarius in Epicteti Enchiridion accedit Enchiridii paraphasis christiana et Nili Enchiridion. 2 vol. Leipsig: Weidmann.

SÊNECA. (1923). Moral Essays, vol. II. Trad. J. W. Basore. Harvard: Loeb Classical Library, 1923.

SÊNECA. (1923). Moral Essays, vol. III. Trad. J. W. Basore. Harvard: Loeb Classical Library.

SÊNECA. (1917). Epistles 1-66. Trad. R. M. Gummere. Harvard: Loeb Classical Library.

SÊNECA. (1925). Epistles 66-92. Trad. R. M. Gummere. Harvard: Loeb Classical Library.

SEXTO EMPÍRICO. (1935). Against the Logicians. Trad. R. G. Bury. Harvard: Loeb Classical Library.

SEXTO EMPÍRICO. (1933). *Outlines of Pyrrhonism*. Trad. R. G. Bury. Harvard: Loeb Classical Library.

SEXTO EMPÍRICO. (1949). Against the Professors. Trad. R. G. Bury. Harvard: Loeb Classical Library.

SIMPLÍCIO. (1996). Commentaire sur le Manuel d'Épictète, Introduction et édition critique du texte grec. Introdução e edição crítica: Ilsetraut Hadot. Leiden: Brill, 1996.

SIMPLÍCIO. (2002). On Epictetus Handbook. 1-26. Trad. C. Brittain; T. Brennan. New York: Cornell.

SÓFOCLES. (1994). Antigone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus AT Colonus. Trad. H. Lloyd-Jones. Harvard: Loeb Classical Library.

SORABJI, R. (1990). Perceptual Content in the Stoics. *Phronesis*, vol. XXXV/3, p. 307-314. SUTÔNIO. (1914). Lives of the Caesars, vol I, II. Trad. J. C. Rolfe. Harvard: Loeb Classical Library.

VON ARNIM, H. (2005). Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 1: Zeno or Zenonis Discipuli. Berlim: De Gruyter.

VON ARNIM, H. (2005). Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 2: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica. Berlim: De Gruyter.

VON ARNIM, H. (2005). Stoicorum Veterum Fragmenta vol. 3: Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi. Berlim: De Gruyter.

XENOFONTE. (1914). Cyropaedia, vol. I, II. Symposium. Apology. Trad. Walter Miller. Harvard: Loeb Classical Library.

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

NOTAS

1. NSIMPLÍCIO, 2002.

2. Lúcio Flávio Arriano Xenofonte (ca. 86 - 160), cidadão romano de origem grega e aluno de Epicteto, que compilou as aulas de seu professor em oito livros (*As Diatribes de Epicteto*), dos quais quatro sobrevivem, e redigiu o *Encheiridion*.

3. MARCO AURÉLIO ANTONINO, 1916.

4. SÊNECA, 1917.

5. SÊNECA, 1923.

6. CÍCERO, 1933.

7. CÍCERO, 1914.

8. Cf. HADOT, 2000; GOURINAT, 1998; WHITE, 1983.

9. A expressão *ephi hēmîn* não possui equivalente direto que possa dar conta de seu significado. Literalmente, poderíamos traduzi-la por “algumas coisas estão sobre nós; outras não”. Henrique Murachco traduz expressão semelhante (*tò epi emoi*) por “no que está sobre mim”, no sentido “de quanto a mim”, “no que me concerne” (2001, p. 573). No caso do *Encheiridion de Epicteto*, a tradução poderia ser: “algumas coisas nos concernem, outras não”. Bailly (2000), citando a mesma expressão, acentua a ideia de dependência e de poder que ela expressa, traduzindo-a por “autant qu’il est en mon pouvoir”, enfatizando assim a ideia de controle (cf. Xenofonte, 1914, *Ciropédia*, 5,4, 11). A expressão possui imagem concreta e clara, referindo-se a algo que é colocado sobre nós, sustentado por nós, pois nos encontramos embaixo, fornecendo seu apoio. A opção por “sob nosso encargo” acentua a ideia de responsabilidade que temos quanto a isso que está sobre nós (e do que somos a causa primária). A expressão é diferentemente vertida por diferentes tradutores. Oldfather a traduz por “things under our control” (2000); White, por “what is up to us” (1983); Gourinat, por “choses qui dépendent de nous” (1998).

10. *Hypolēpsis*: substantivo relacionado ao verbo *hypolambánō*, expressa a ideia de sucessão e de substituição, adquirindo os sentidos de “réplica, resposta, concepção e pensamento”. O vocábulo “juízo”, empregado aqui para traduzir essa noção, deve ser entendido como um parecer ou uma opinião que orienta nossa conduta diante de um acontecimento que se nos apresenta. Vale a pena ressaltar que, no contexto deste capítulo, o vocábulo está associado ao verbo *oîō*, traduzido aqui por “pensar” (cf. nota 12). No capítulo 20, apresenta-se uma associação clara entre *hypolēpsis* e *dóγμα* (opinião). No capítulo 5, apresenta-se também uma associação entre *dóγμα* (opinião) e *I* (representação) por meio do verbo *phainomai* (afigurar-se). É interessante notar que o juízo nesses exemplos envolve a ponderação – como a consideração sobre se algo é livre ou escravo –, mas também sentimentos relacionados às nossas recusas, medos e desejos.

Oldfather (2000) traduz *hypolēpsis* por “conception”; White (1993), por “opinion”; Gourinat (1998), por “judgement”; e García (1995), por “juicio”.

11. *Hormê*: substantivo relacionado ao verbo *órnumi* (“levantar-se”), designa o primeiro bote de um assalto ou ataque, adquirindo os sentidos de *elã* e de *impulso*. Entre as traduções consultadas para este trabalho, a única exceção a “impulso” como vocábulo para traduzir *hormê* é a opção de Oldfather (2000), que emprega “choice” (“escolha”). *hormê* deve ser entendido, no contexto do pensamento epictetiano, como o ímpeto para a ação, a tendência para agir desta ou daquela maneira diante de determinada coisa.

12. *Óreksis* é o nome da ação do verbo *óreō*, que apresenta o significado de “estender ou tender na direção de algo” (por exemplo: estender as mãos para o céu ou para pedir algo a alguém), de onde “desejo”, “apetite”. É uma palavra difícil para ser transportada ao contexto cultural presente. Embora sua tradução por “desejo” seja corrente, é preciso ter cautela com ela, pois não se deve entender *óreksis* no sentido do emaranhado de pulsões originadas em nível inconsciente que caracteriza a visão moderna da subjetividade humana. *Óreksis* descreve a ação de tender em direção a algo. Uma forma de apreender da maneira mais precisa possível seu significado é ter em conta que *óreksis* se opõe a *ékkklisis*, que expressa o movimento contrário, o de afastar-se (cf. nota seguinte).

13. *Ékkllisis* identifica a ação de declinar, expressando o movimento contrário de *kllisis*, que significa a ação de inclinar-se. É empregado para descrever o movimento da tropa que evita o combate ou para descrever o declínio de um astro. Oldfather (2000), White (1983) e Gourinat (1998) optaram traduzi-lo por termos equivalentes a “aversão”; García (1998), por “rechazo”. Em nossa língua, “aversão” apresenta os significados de “ódio, rancor, antipatia”, que não cabem no presente caso. Optamos então por “repulsa” para expressar a ideia de repelir, afastar ou evitar algo, sem a conotação de aversão.

14. *Eleútheros*: livre por oposição a escravo. Para Epicteto, quem deseja o que não é encargo seu necessariamente torna-se escravo, pois voluntariamente submete-se aos que podem proporcionar-lhe ou impedir-lhe o acesso à coisa desejada.

15. *Akólutos*: adjetivo verbal de privação da ação relacionada ao verbo *kōlōō*, que significa “afastar, desviar”, adquirindo o sentido de “impedir”. Bailly (2000) apresenta o substantivo neutro *to kōlōōn* com o significado de “obstáculo”, “impedimento”. Assim, *a-kólutos* refere-se a algo para o que não há impedimento quanto à sua obtenção, sendo, portanto, “desimpedido”.

16. *Aparapódistos*: optamos traduzir o termo por “sem entraves”, pois trata-se de um adjetivo verbal que nega a ação relacionada ao verbo *podizō*, que significa “sujeitar os pés com travas”, referindo-se principalmente a armadilhas para animais. Cf. o substantivo feminino *podistra*, que pode significar tanto “armadilha que prende pelos pés” (*Antologia Palatina* 6, 107) quanto “teia de aranha” (*Antologia Palatina* 9, 372).

17. *NAsthenē*: privado de força, no sentido de “força física, vigor”.

18. *Kōlutós*: Cf. nota 7.

19. Arriano assim relaciona os adjetivos empregados para qualificar o que é encargo nosso e o que não é: o que é encargo nosso é livre, desobstruído, sem entraves; o que não é encargo nosso é débil, escravo, de outrem.

20. *Oiō*: “pensar”, no sentido de “presumir”, referindo-se a coisas incertas – daí “pressentir, crer, estimar”.

21. *Empodizō* significa literalmente “meter os pés em uma armadilha”.

22. *Penthōō*: verbo relacionado ao substantivo *to penthos*, que significa “dor, aflição”.

23. *Tarassōō*: significa primariamente “remexer”, “agitar”, no sentido concreto de preparar um medicamento agitando os ingredientes que o compõem.

24. *Anankázōō*: “forçar”, “constranger”.

25. Felicidade traduz *eudaimonia*. No contexto do paganismo grego, *daimonios* é um adjetivo que qualifica tudo o que provém da divindade ou é enviado por um deus. Associado ao prefixo “eu” (“bem”, no sentido de coisas boas), esse vocábulo tem significação próxima à de “bem-aventurança” na acepção cristã.

26. A noção de *phantasia* é de fundamental importância para a compreensão da filosofia estoica por relacionar-se tanto a questões lógicas quanto epistemológicas e éticas. Entretanto, os comentadores divergem sobre como traduzir o termo: Lesses (1998), Julia Annas (1991) e Richard Sorabji (1990) traduzem *phantasia* por “aparência” (*appearance*); Michael Frede (1983) e Long e Sedley (1987 a) empregam o termo “impressão” (*impression*); Brad Inwood e L.P. Gerson (1988) optam por “apresentação” (*presentation*); Anthony Long (1991) usa o termo “representação” (*representation*), substituindo sua tradução anterior, “impressão” (*I*), para evitar confusão com o conceito humeano homônimo. Embora tanto Cleanto quanto Crisipo considerem a *phantasia* uma modificação da faculdade diretiva, eles divergem ao explicar essa mudança. Para Lesses (1998, p. 6), Crisipo parece criticar Cleanto por aceitar uma concepção ingênua de representação mental, segundo a qual as *phantasiai* perceptivas são cópias de qualidades que os objetos representados possuem (cf. Diógenes Laércio, 1925, 7.50.4). Além disso, Annas (1991, p. 74-75) compreende estar implicado nas observações de Crisipo que as *phantasiai* são proposicionais ou articuláveis em forma linguística. Ora, quanto às alternativas para traduzirmos o termo *phantasia*, parece-nos que *impressão* está mais próximo de Cleanto que de Crisipo, pois a metáfora utilizada por Cleanto para introduzir o conceito em questão é justamente a da impressão sobre a cera, metáfora que é criticada por Crisipo por seu caráter imagético. A concepção de Crisipo sobre a *phantasia* – adotada desde então pelo Estoicismo – é que ela tem duas facetas: uma sensível (pois, como dissemos, trata-se de uma

modificação da faculdade diretiva) e outra virtual (pois a essa modificação é afixado um juízo, que descreve e avalia aquilo que efetua a modificação). Assim sendo, parece-nos que a palavra “representação” (que possuí, em nossa língua, o sentido filosófico geral de “conteúdo concreto apreendido pelos sentidos, pela imaginação, pela memória ou pelo pensamento”) serve para o nosso propósito, e por ela traduziremos *phantasia*.

27. Trata-se do adjetivo *trachys*, apresentado por Bailly (2000) com o significado de “rude”, adquirindo diversos sentidos, dependendo do substantivo ao qual esteja ligado. “Áspero”, ao se tratar de uma pedra; “pedregoso”, ao se referir a um rio ou a um terreno; “rouca”, ao qualificar um tipo voz; “grosseiro, duro, cruel, violento e irascível”, ao se referir ao comportamento de alguém. Simplicio (2002, V. 1.5) observa que tal representação é chamada *tracheia* (dura, bruta) por ser contrária à razão, tornando “áspera” a vida. Oldfather (2000) e White (1983) traduzem esse adjetivo por “harsh”; Gourinat (1998), por “pénible”; García (1995), por “bruta”.

28. *Phainómenon*: “o que está se manifestando ou se mostrando”, participio presente médio do verbo *phainōō*. Aqui ocorre uma distinção entre a *phantasia*, a representação, e o *phainómenon*, a coisa que é representada.

29. *Epangelia*: substantivo relacionado ao verbo *epangellōō*, que significa primariamente “anunciar, declarar, proclamar”, adquirindo também os sentidos de “ordenar, comandar, prometer”.

30. Trabalha-se aqui com a oposição entre *oréksis* (desejo) e *ékkllisis* (repulsa).

31. No âmbito da presente tradução, “natureza” é nosso vocábulo para verter *physis*.

32. *Aphormē* designa o “ponto de partida”, adquirindo os sentidos de “origem de algo”, “pretexto para fazer algo”, significando também “base para operações militares”. Entre os estoicos, o termo é empregado para designar o princípio contrário de *hormē* (cf. nota 3).

33. *Psychagōgēōō*: significa literalmente “conduzir ou evocar a *psychē*”, adquirindo os sentidos de “encantar, seduzir, alegrar”.

34. *Stérgōō*: amor fraternal expresso entre pais, filhos e cônjuges. É empregado também em relação a animais de estimação e a valores morais, como o amor pela justiça.

35. *Prohairesis*: segundo Bailly (2000), o termo expressa a “escolha antecipada, a tomada de partido ou o desejo premeditado”, adquirindo os sentidos de “vontade, plano e intenção”. Marcando oposição com *anánkē* (necessidade), em alguns contextos é vertido por “livre-arbítrio”. O termo é traduzido como “moral purpose” por Oldfather (2000); “choice” por White (1983); “choix” por Gourinat (1998); e “albedrío” por García (1995).

36. Literalmente: “caso haja algo de maneira a entrar o banho”. A expressão “de maneira a entrar o banho” seria uma possibilidade de tradução praticamente literal para o advérbio *empodōōn*, relacionado ao verbo *empodizōō* (“meter os pés em uma armadilha”), que aqui vertemos por “entravar-se”. No capítulo 1, “entravar-se” refere-se a dar vazão a desejos cuja satisfação não dependa de nós, levando-nos a aflições e sofrimentos. Neste capítulo, o termo relaciona-se a aborrecer-se e deixar-se desviar por acontecimentos que não antecipamos.

37. Cf. nota 2.

38. A utilização do vocábulo “peixinho” para traduzir *bolbáron* baseia-se no comentário de Pierre Hadot e Ilsetraut Hadot (2004, p. 437-452). Embora *bolbáron* usualmente signifique o diminutivo de cebola (*bolbós*), no grego tardio pode designar também uma espécie de polvo ou lula (G. W. H. Lamp, 1961, art. *bolbós*). Neste capítulo, segundo os Hadot, “as duas palavras (*kolchlidion* e *bolbáron*) se referem às conchas espiraladas ou aos animais que se encontram nas praias”.

39. *Euroēōō*: verbo relacionado ao adjetivo *eúroos*, que em um de seus significados mais concretos qualifica um fluxo de água – o jorro de uma fonte ou a correnteza de um rio – que flui facilmente. Essa ideia de um fluxo de água que corre sem encontrar obstáculos é empregada por Epicteto para qualificar uma condição de vida tranquila, próspera, sem entraves que motivem agitação e sofrimento. A frase grega que vertemos por “a tua vida terá um curso sereno” é traduzida como “your life will be serene” por Oldfather (2000); “your life will go well” por White (1983); “ta vie suivra un cours heureux” por Gourinat (1998); e “viverás sereno” por García (1995).

40. Cf. nota 27.

41. *Karteria*: substantivo feminino relacionado ao verbo *karterēōō* (que

significa “ser firme, forte”, aquirindo o sentido de “ser obstinado” e “ser paciente” e ao adjetivo *karterós* (“forte, firme, sólido”). A adoção de “perseverança” liga-se à sua relação com a ideia de manter-se firme em um comportamento, mesmo diante de dificuldades.

42. Prokóptō significa literalmente “estirar ou alongar uma placa de metal a golpes de martelo”, adquirindo o sentido figurativo de “progredir”, “avançar em direção a algo”.

43. Cf. nota 27.

44. “Disciplinadamente” é nossa tradução para o advérbio *kosmiós*. Bailly (2000) registra os significados de “com ordem” e “com medida”. Oldfather (2000) e White (1983) o traduzem por “politely”; Gourinat (1998), por “convenablement”; e García (1995), por “moderadamente”.

45. Neste capítulo, Epicteto faz referência à teoria dos papéis de Panécio de Rhodes – apresentada por Cícero em *De Officiis* (1913, I, xxx, 107- xxxiii, 121) – tendo em mente o papel que é determinado ao homem pela divindade. Assim, na presente passagem, *idiôtēs* (“homem comum” em nossa tradução) se refere ao simples cidadão, que não é de estirpe patricia e não tem o direito de ocupar cargos eletivos nas cidades do Império Romano. Em outras passagens, Epicteto opõe *idiôtēs* (que deve ser compreendido então por “homem sem instrução”) ao filósofo (cf. *Encheiridion*, 48).

46. “Efetua a distinção” refere-se ao exercício da regra, apresentada ao final do capítulo 1, que o discípulo deve usar diante de uma representação bruta. Em primeiro lugar, é preciso perceber que o que incomoda não é a própria coisa que está se manifestando, mas sim a representação (e, consequentemente, o juízo) que se faz dela. Em segundo lugar, é preciso determinar se a representação se refere a coisas que são encargos nossos ou não. Caso se refira a coisas que não são encargos nossos, deve-se dizer prontamente: “Nada é para mim”.

47. Trata-se do verbo *makarizō*, tradicionalmente vertido por “ser feliz”. É importante ressaltar a ligação desse vocábulo com os aspectos divinos que ele encerra. Chantaine (1984) registra para o adjetivo *mákar* o significado de “bem-aventurado”, normalmente empregado no plural, referindo-se aos deuses (os bem-aventurados). Em Homero, o adjetivo aparece também associado aos homens, qualificando a condição de alguém favorecido pelos deuses (cf. *Iliada*, 3, 182). Uma proposta de tradução literal, buscando uma estreita relação com a condição divina da felicidade, poderia ser: “Que ele seja bem-aventurado”.

48. Cf. nota 2.

49. *Epithyméō*: Oldfather (2000) traduz o termo por “yearn”; White (1983), por “crave”; Gourinat (1998), por “aspire”; García (1995), por “ansias”. Optamos por “aspirar”, pois o vocábulo se remete à ideia de colocar algo dentro ou em cima do peito.

50. Literalmente: “De onde vem esta sobrançelha?” Bailly (2000) registra os sentidos figurativos de “gravidade” e “majestade”.

51. Boter (1999, p. 124) observa que, se entendermos *atimía* simplesmente como “falta de honras”, o texto perde o sentido, já que tal falta de honras é para os estoicos um indiferente. Assim, é preciso distinguir entre a real e a aparente *atimía*, sendo aquela um mal verdadeiro na medida em que é compreendida como falta de valor e esta um mal aparente na medida em que é compreendida como o mero fato de não ser valorizado pelos outros. Boter (1999, p. 125) assim interpreta o que Epicteto quer dizer na passagem em questão: “Temas a *atimía*? Estás certo, porque ela é má e vergonhosa; entretanto, a *atimía* não é o que pensas; ela não depende do que os outros fazem ou pensam sobre ti, mas apenas de ti mesmo” (cf. *Encheiridion*, 40).

52. *Gnômē*.

53. Literalmente: “fazendo essas coisas”.

54. Polínicos e Eteocles são filhos de Édipo que se envolveram em um conflito mortal pela obtenção do poder em Tebas. Essa trama é utilizada como pano de fundo na tragédia *Antígona*, de Sófocles.

55. Segundo Simplicio, Epicteto faz aí referência à história acerca de dois amigos que, estando a caminho de Delfos, foram assaltados. Um dos amigos fugiu, abandonando o outro, que acabou sendo assassinado pelos bandidos. Quando o que fugiu chegou a Delfos e foi consultar o oráculo, foi expulso do templo. Simplicio (2002, XXXIX, 86) assim descreve as palavras do oráculo dirigidas ao que abandonara seu amigo: “Tu que, estando presente e próximo ao amigo à beira da morte e, todavia, não o ajudaste, para que vieste aqui? Homem impuro, profano, sai deste templo purificado!”

56. Deusa do panteão da Grécia Antiga associada ao amor e ao sexo.

57. Literalmente “Se tu ultrapassares pé acima”. Aqui se faz referência às sandálias cujas correias se estendem pé acima, sobre as canelas.

58. *Aidémones*.

59. Neste capítulo, Epicteto faz uma analogia entre uma ânfora e suas duas asas (*labás*) e cada coisa (*prágma*) do mundo e os dois modos de abordá-la. Ânforas eram objeto de uso diário na Antiguidade, mas não o são mais, o que dificulta nosso trabalho de tradução. Epicteto nos diz que uma das asas é *phorêton* e a outra *aphorêton*, literalmente: uma é sustentável e outra é insustentável (i.e. por uma se pode, por outra não se pode sustentar a ânfora). Na presente tradução, achamos por bem suprimir a referência a asas e verter a primeira frase simplesmente por “Toda coisa tem dois lados”. Como a tradução literal dessa frase seria “Toda coisa <ou negócio> tem duas asas”, pensamos em traduzir *phorêton* e *aphorêton* por “adequado” e “inadequado” e em verter a passagem da seguinte forma: “<Como uma ânfora>, toda coisa tem duas asas, uma <adequada>, outra <inadequada para abordá-la>”. Entretanto, tal tradução faria desaparecer algo importante que é expresso no texto grego: dizer que uma das asas é “insuportável” é dizer que tomar o assunto por aí, além de ser moralmente errôneo, causa dor e sofrimento, pois, para os estoicos, o sofrimento (*páthos*) ou é efeito de uma falsa opinião ou se identifica com uma falsa opinião –i.e. um modo equivocado de lidar com a realidade. A primeira posição é a de Zenão de Cítio, a segunda é a de Crisipo (cf. Diógenes Laércio, 1925, VII, 111), que é seguida também por Epicteto (cf. *Encheiridion* 5).

60. *Theorêmatōn*.

61. *Aneiménē*: participio do verbo *aniēmi*, adjetiva o vocábulo “impulso”. A expressão é deste modo vertida por outros tradutores: “He exercises no pronounced choice in regard to anything” (Oldfather, 2000); “His impulses toward everything are diminished” (White, 1983); “Il fait usage de l’impulsion avec souplesse” (Gourinat, 1998); “Usa en todo um impulso no forçado” (García, 1995).

62. No presente capítulo, buscamos unificar o sentido de *semnós* (“reverenciado, augusto, sagrado”) e o verbo relacionado *semnun* (“exaltar, afetar um ar grave e solene”) para dar conta do jogo de palavras proposto no texto. Assim, traduzimos *semnós* por “o que merece reverência” e *semnun* por “crer-se merecedor de reverência”.

63. Versos atribuídos ao estoico Cleanto (331/330-233/232 ou 232/231 a.C.), discípulo direto de Zenão de Cítio (335-264 a.C.), o fundador do Estoicismo.

64. Eurípides, fragmento 965 (Nauck).

65. Cf. Platão, Criton, 43 d.

66. NCF. PLATÃO, Cf. Platão, Apologia, 30 c-d.