

O “FEMINISMO” DE MUSÔNIO RUFO

MUSONIUS RUFUS’ “FEMINISM”

JULIANA AGGIO¹

(Universidade Federal da Bahia, Brasil)

RESUMO

O objetivo deste ensaio é analisar duas diatribes em que o filósofo estoico Musônio Rufo defende o ensino de filosofia para as mulheres de modo a verificar se tal defesa permitiria atribuir à sua obra certo “feminismo”. Por um lado, ver-se-á que há uma visão ousada para a época que propõe a igualdade entre os homens e as mulheres com base em argumentos humanistas, por outro lado, é de se notar que, em termos gerais, há uma concessão irrestrita ao domínio masculino sobre as mulheres, como dita o costume romano do primeiro século de nossa era. Deste ensaio seguem as traduções das duas diatribes: da Diatribe III: *Que as mulheres também devem filosofar* e da Diatribe IV: *Do ‘Se se deve educar as filhas semelhantemente aos filhos’*.

Palavras-chave: Feminismo, educação, Musônio Rufo

ABSTRACT

The objective of this essay is to analyze two diatribes in which the Stoic philosopher Musônio Rufo defends the teaching of philosophy for women in order to verify if such a defense would allow to assign to his work a kind of “feminism”. On the one hand, it will be seen that there is a bold vision for the period that proposes equality between men and women based on humanist arguments, on the other hand, it should be noted that, in general terms, there is an unrestricted concession to the male dominion over women, as dictated by the Roman custom of the first century of our era. From this essay follow the translations of the two diatribes: Diatribe III: *That women should also philosophize* and Diatribe IV: *From ‘If the daughters should be educated similarly to the sons’*.

Keywords: Feminism, education, Musonius Rufus

“Feminismo” entre aspas por dois motivos: o primeiro é que o termo é anacronicamente atribuído a um filósofo do século I d.C.²; o segundo é que, apesar de Musônio ter defendido a igualdade na educação para homens e mulheres, tendo como base a igualdade natural das capacidades racionais, sensíveis e morais, essa defesa é feita com vistas a reforçar a submissão da mulher ao homem e consequente manutenção do poderio masculino. Seria muito romântico pensar que os discursos feitos aos maridos e pais romanos usariam um argumento que fosse apenas retórico, um argumento que de fato não fosse verdadeiro, mas utilizado pelo filósofo apenas com intuito de convencer os homens a permitirem tal educação e, uma vez educadas, as mulheres teriam mais instrumentos e força para lutar pela própria emancipação. Infelizmente, Musônio não parece ter essa intenção revolucionária, embora jamais saibamos em definitivo.

É bem verdade que Musônio Rufo defendeu que toda mulher deve filosofar, portanto deve ser ensinada para tanto, assim como os homens. É bem verdade também que o acesso à educação sempre foi e sempre será uma reivindicação feminista. Não se segue daí que ele seja um filósofo feminista, mas certamente um homem de seu tempo, embora tenha ido além dele. A Roma de sua época era fortemente patriarcal e, ao mesmo tempo, abria certo espaço para visões que propunham a igualdade entre as mulheres e os homens³. De todo modo, dos antigos escritores, Musônio foi o que fez a melhor defesa da igualdade entre os gêneros, mesmo que não tenha sido absolutamente original no assunto. É evidente o seu débito a Platão e à ética estoica⁴.

Todavia, diferentemente de Platão, filósofo ateniense do século V a.C., que apenas disse que, caso uma mulher seja dotada por natureza de uma alma filosófica, então esta poderá ser educada na filosofia, Musônio compreendia que todos, homens e mulheres, têm as mesmas capacidades morais e que, portanto, devem receber a mesma instrução, independentemente das diferenças de classe ou gênero. Ora, bem sabemos que Platão estava preocupado em direcionar as mulheres para o bem comum em sua cidade ideal: “os nossos guardiões e as suas mulheres devem desempenhar as mesmas funções”, disse em República 454d-e. Ainda assim, podemos dizer que a inferioridade da mulher fica atestada na filosofia platônica: “a mulher participa de todas as atividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil que o homem” (455d-e)⁵.

Se, com relação a Platão, Musônio tem uma concepção sobre a educação da mulher bastante avançada, a situação é dramaticamente elevada ao cubo se a compararmos com a de Aristóteles. Para o Estagirita, a mulher é um desvio necessário da natureza, a realização imperfeita da forma na matéria e, portanto, naturalmente nascida para ser comandada e o homem, por sua vez, para comandar. Logo, a mulher não tem autoridade para comandar e deve obedecer ao homem. Para o estoico, por sua vez, não há uma diferença biológica entre os sexos. Todos são iguais por natureza, possuem as mesmas capacidades e, portanto, devem receber a mesma educação, embora, ainda assim, Musônio sustente, na diatribe *Sobre a relação sexual*⁶, a superioridade do homem em relação à mulher ao dizer que este é mais forte no julgamento e é quem deve comandar, e esta mais fraca e que deve ser comandada. De modo geral, todavia, Foucault parece ter razão ao notar a vantagem da concepção estoica em relação à aristotélica: “Aristóteles atribuía ao homem a possibilidade de desenvolver, até à perfeição, virtudes que, na mulher, permaneciam inferiores e justificavam a sua subordinação.

Em compensação, os estoicos atribuíam aos dois sexos, se não aptidões idênticas, pelo menos uma igual capacidade para a virtude” (FOUCAULT, 2007, pg. 163).

São justamente os argumentos que ele apresenta para justificar o ensino de filosofia para as mulheres que revelam o propósito opressor e claramente antifeminista em sua *Diatribes* III: *Que as mulheres também devem filosofar*⁷. Vejamos os dois principais argumentos.

O primeiro argumento procura justificar o ensino de filosofia para as mulheres da seguinte maneira: o ensino se justifica porque elas têm a mesma natureza que o homem, ou seja, têm racionalidade, têm os mesmos órgãos perceptivos, as mesmas partes do corpo, a mesma inclinação natural para a virtude, o mesmo deleite com ações boas e justas e o mesmo repúdio às ações contrárias. O argumento é claramente naturalista, pois defende a igualdade entre os gêneros na medida em que ambos, homens e mulheres, possuem a mesma natureza. Sem dúvida, trata-se de um argumento para além de sua época, projetando Musônio Rufo, neste aspecto, como um precursor de ideias iluministas de igualdade de gênero. É de se notar também que, ao dizer que as mulheres e os homens possuem as mesmas partes do corpo e que, portanto, não seria o aspecto da anatomia corporal que os distinguiria, o filósofo elabora um argumento um tanto sofisticado se lido à luz de nossos tempos. Ora, o gênero sempre foi visto como uma interpretação cultural sobre a diferença entre os sexos. Todavia, Monique Wittig e, juntamente com ela, Judith Butler⁸, demonstraram que o sexo já seria uma interpretação cultural sobre o corpo que fora marcado binariamente a partir da diferença entre os órgãos genitais masculino e feminino. Ler o corpo como igual significa produzir um constructo simbólico que transcende o binarismo hegemonicamente instituído na cultura ocidental desde os gregos. Se os corpos não são distintos, então a diferença de gênero não se justificaria pela diferença de ordem da natureza física. Isso nos obriga a reorganizar a descrição dos corpos e, conseqüentemente, das sexualidades; além de assumir que toda diferenciação é de ordem política, um constructo social mutável. Em poucas palavras: todo ser humano deve ser bom e viver bem, para tanto é necessário filosofar, logo a mulher também deve filosofar. A mulher pode filosofar, pois é tanto quanto o homem naturalmente capaz de filosofar e se tornar um bom ser humano, como também deve filosofar, pois é um dever moral se tornar boa e assim poder ser feliz.

O segundo argumento é o seguinte. Como o objetivo da filosofia é não apenas investigar o que é viver bem, mas também tornar aquele que filosofa uma pessoa boa, e como toda mulher deve se tornar boa e assim conduzir uma boa vida, elas devem praticar a filosofia. Eis que o argumento de cunho moralista se revela e desmonta qualquer aspecto feminista da

filosofia de Musônio ao dizer o que seria uma boa mulher e assim justificar o ensino de filosofia para as mulheres. Neste ponto, seja por uma estratégia retórica ou não (afinal os seus ouvintes eram os varões maridos e pais de Roma e o seu intuito era convencê-los), ser uma boa mulher significava, em seu tempo, ser uma boa dona de casa, que saiba cuidar dos filhos, do marido e dos bens da casa e orientar os escravos. Que saiba, em suma, aquilo mesmo a que se destina a filosofia: distinguir o bem e o mal, e, no caso da mulher, aquilo que lhe destinam: distinguir o bem e o mal nos afazeres domésticos. A filosofia, neste aspecto, se opõe a qualquer espírito crítico de rupturas das estruturas sociais existentes e nada mais é do que um modo de adaptar o indivíduo às suas funções sociais já estabelecidas e reforçar o *status quo*. No caso da mulher, essas funções certamente não eram compreendidas como opressoras, mas virtuosas, ordenadas, naturais à sua alma. Ora, para cumprir bem suas funções domésticas a mulher deve estudar filosofia, e, ao estudar filosofia, ela se tornará casta, controlada, justa, corajosa. Sendo casta, ela não será escrava dos apetites ou se descontrolará diante dos desejos sexuais ilícitos, portanto não cometerá adultério, o que sempre foi uma prerrogativa masculina. Sendo controlada e comedida, ela não será briguenta, nem esbanjará os recursos, nem usará roupas extravagantes, portanto não esgotará os recursos provenientes do homem da casa. Esta seria uma mulher virtuosa. Ademais, ela, assim como o homem, deve controlar suas emoções e desejos. E a filosofia, compreendida como transformadora do caráter, cujo uso dos argumentos deve estar exclusivamente a serviço da educação moral, será útil para tornar homens e mulheres que a estudam e praticam (*askêsis*) bons ou mais ordenados (*kosmiôtatos*). Os discursos filosóficos servem para uma *askêsis* ou ascese de si mesmo de modo a se tornar melhor do que se é ou de atingir a virtude da alma humana, ou seja, se tornar justo, corajoso e controlado.

Em poucas palavras: a filosofia são argumentos éticos que modificam as paixões, portanto o modo de ser e viver. Filosofia como modo de vida. Para tanto, é preciso uma prática austera de enfrentamento da dor, do medo da morte como se a morte fosse um mal, do desapego da vida como se essa fosse um bem, portanto, uma prática que liberte o indivíduo de seus medos, sofrimentos e escravidão aos desejos e prazeres. No caso da mulher, sendo justa, será uma ótima esposa e uma ótima mãe, defenderá seu marido e filhos acima de tudo, amará seus filhos mais do que a própria vida e estará livre da ambição (*philokerdeias*) e da arrogância ou do desejo insaciável de ter mais e ser poderosa (*pleonexias*). Sendo corajosa, não será indolente diante dos sofrimentos, enfrentará os poderosos sem temer a morte, ela será “energética, forte diante da dor, preparada para alimentar seus filhos em seu próprio peito,

para servir seu marido com as suas próprias mãos, e disposta a fazer coisas que seriam consideradas não melhores do que o trabalho dos escravos. Não seria esta mulher uma grande ajuda para o homem que se casou com ela, um ornamento para seus parentes, e um bom exemplo para todos que a conhecerem?”. É bem verdade que esse argumento é de ordem moralista e de uma moral que favorece a opressão dos homens sobre as mulheres, uma vez que se tornar uma boa mulher significaria exercer bem a função que lhe é própria: administrar bem a casa, isto é, servir ao homem. Se há algo de inovador neste argumento é o fato de o filósofo ter usado o termo *philosophos* para se referir à mulher, embora em sua forma masculina, já que não existia a forma feminina, a saber: “E quem, mais que tal filósofa, tornar-se-ia tal de modo absolutamente necessário, já que seria por total necessidade filósofa”⁹. Outro ponto ousado a se destacar é a descrição do que seria uma mulher corajosa: “ela não se submeterá nem por medo da morte nem por hesitação diante da dor a algo vergonhoso, nem se curvará a ninguém porque é de nobre estirpe, ou porque é poderoso, ou porque é mais rico, ou porque, por Zeus, é tirano”, do que se infere não se submeter à tirania do marido por qualquer motivo que seja.

Ora, se ter coragem é não se submeter, então o ensino de filosofia poderia ser usado para encorajar as mulheres em sua emancipação diante da opressão masculina. Todavia, não parecia ser essa a intenção de Musônio. A sua intenção era convencer os maridos a deixarem suas esposas aprenderem filosofia para que as mesmas se tornassem esposas virtuosas, ou seja, bem adaptadas às necessidades masculinas de manutenção de seu poder. Eis a sua intenção explicitada: praticando filosofia, a mulher “serviria o homem com suas próprias mãos, e as coisas que alguns julgam servis, estas ela faria prontamente. Então não seria tal mulher uma grande vantagem para o cônjuge, ornamento para os parentes consanguíneos e útil exemplo para as que a conhecem?”.

Vimos dois argumentos, um de ordem naturalista, que defende o ensino de filosofia para as mulheres por elas possuírem a mesma natureza racional e sensível que a do homem; e outro de ordem moralista, que defende que as mulheres devem filosofar para se tornarem boas. Tornar-se uma boa mulher significa exercer bem o papel que lhe fora designado na sociedade romana patriarcal, e que os homens, ao contrário de temerem que sua mulher, ao estudar filosofia, se torne arrogante e impudente, abandone a casa e descuide de seus afazeres domésticos, devem crer que o filosofar lhes fará exercer bem exatamente o papel que lhes cabe. Afinal, a única finalidade prática da filosofia é fazer uso de argumentos que conduzam às boas ações e ao exercício da virtude. Ou seja, os discursos filosóficos lhes ensinarão a

terem decoro ao invés de arrogância, modéstia ao invés de impudência, autocontrole ao invés de licenciosidade, e, por fim, o mais importante para o interesse masculino: ela será exortada a exercer bem sua função doméstica por meio do “argumento que estabeleceu que a administração da casa é uma virtude”, como disse o filósofo estoico.

Em suma, Musônio é contrário à opinião corrente que critica o ensino de filosofia para as mulheres e, para defender sua visão, faz uso da seguinte estratégia: tanto os homens como as mulheres podem se desviar de seus afazeres ao estudarem filosofia, embora nenhum deva fazê-lo, mesmo porque a filosofia tem apenas a utilidade prática de servir à vida, ao viver bem a vida, ao tornar-se virtuoso. Logo, a filosofia tornará as mulheres melhores para a vida em geral e, em particular, para o exercício das atividades domésticas e das atividades de esposa e de mãe.

Isso me conduz à seguinte inferência: há uma relação de subordinação da filosofia para com as virtudes morais e dessas para com as atividades ou funções técnicas e, por fim, dessas para com o poder masculino. Explico-me. A filosofia, para Musônio, está a serviço da aquisição das virtudes morais, a aquisição das virtudes morais serve para viver bem e para exercer bem as funções técnicas, e o bom exercício das funções técnicas, no caso das mulheres, das tarefas domésticas, está a serviço da manutenção do poder do homem. Ou seja, a filosofia serve para a mulher adquirir coragem, justiça, sabedoria e moderação. Ao adquirir coragem, a mulher irá defender seus filhos e não cederá aos prazeres ilícitos, mantendo o autocontrole. Ao manter o autocontrole, será moderada e não será adúltera. Ao adquirir justiça, será uma boa dona de casa e não se tornará uma assassina de seu marido, como fora Erifila. Em suma, ao filosofar, adquirirá virtudes e o adquiri-las, servirá melhor ao seu marido. Logo, os maridos não devem se opor ao ensino de filosofia para suas esposas.

O principal problema dessa concepção é que em nenhum momento o filósofo se questiona se essas são as ações que cabem *também* às mulheres ou *exclusivamente* às mulheres. É evidente que há uma concordância tácita de que os afazeres domésticos e o comportamento conforme a moral vigente traduzem a boa alma feminina. Musônio não apenas mantém a divisão sexual do trabalho e tarefa sociais, apesar de atribuir a todos, homens e mulheres, as mesmas capacidades por natureza, como também corrobora com a hierarquia do homem em relação à mulher.

O fundamento que sustenta toda a estrutura argumentativa das duas diatribes pressupõe o domínio do homem sobre a mulher. O filósofo nunca questiona tal domínio. Ao

contrário, ele parece sustentá-lo ao fornecer certos argumentos, por exemplo: ter coragem, no caso da mulher, significa servir o marido com as próprias mãos. Embora Musônio enfatize a simetria entre os gêneros, não transparece qualquer intenção em suas palavras de mudar uma realidade social de submissão e opressão da mulher. Prova disso é que ele não faz nenhuma proposição no sentido de colocar a mulher no universo da política de modo que ela possa exercer plenamente sua racionalidade e cidadania. De maneira alguma ele critica as convenções que confinam a mulher ao serviço doméstico. Possivelmente, uma crítica tão radical estaria num plano demasiado ideal para um filósofo tão pragmático, que estaria preocupado tão somente em dar sugestões práticas para sua audiência de pais e maridos. Sem dúvida, Musônio foi um homem de seu tempo na medida em que defendeu a educação com vistas a transformar o homem em um bom cidadão e a mulher em uma boa dona de casa. A filosofia, portanto, não ameaçaria, mas antes reforçaria o poderio do homem.

Retornando à análise do argumento, ocorre que, quando se trata de ações morais, a virtude da mulher e do homem coincidem; quando se trata de atividades laborais, não. Prova disso é que os argumentos de ordem moral servem para os homens e para as mulheres, mas argumentos de ordem social e política servem apenas para mulher. Platão também é claro ao dizer que a virtude do homem é administrar bem a cidade, enquanto a da mulher é administrar bem a casa, ou seja, também para o filósofo ateniense, a virtude humana coincide apenas no que se refere às ações morais, mas não quando se trata de ações sociais e políticas (*Menon* 73a-b).

Na Diatribe IV: *Do ‘Se se deve educar as filhas semelhantemente aos filhos’*¹⁰, essa diferenciação de gênero fica ainda mais evidente. Musônio faz, inicialmente, uma defesa de que ambos, homens e mulheres devem desenvolver as mesmas virtudes e por meio da mesma educação. As virtudes consideradas idênticas são todas de cunho moral: sabedoria ou sensatez (*phronêsis*), justiça (*dikaiousinê*), autocontrole ou temperança (*sôphrosunê*) e coragem (*andreia*). A diferença, porém, se encontra na utilidade social da virtude. Ora, a virtude moral tem uma utilidade prática evidente e condiz com a manutenção do *status quo* da sociedade patriarcal romana. A necessidade da justiça é a de que “nem o homem seria um bom cidadão se fosse injusto, nem a mulher administraria bem a casa se não o fizesse de modo justo”. Ser justa, no caso da mulher, é ser uma boa dona de casa e não errar com o seu marido. Enquanto cabe à mulher o exercício da virtude no âmbito privado, ao homem fica designado o seu papel social e político do bom exercício público da cidadania. A coragem, por sua vez, também é útil para que as mulheres exerçam outra função social que lhes cabe: defender seus filhos.

Como diz o filósofo: “De fato, é preciso que também as mulheres estejam prontas para repelir um ataque, se não querem - por Zeus! - parecer mais covardes do que galinhas ou outras aves fêmeas que, por seus filhotes, lutam contra animais muito maiores”. Paradoxalmente, Musônio, por um lado, enaltece a força física das Amazonas, que pegaram em armas e subjugaram povos, mas, por outro, enfatiza o mito da inferioridade física natural da mulher em relação ao homem. Nas suas palavras: “Digo que, na espécie humana, sendo a natureza dos homens mais forte e a das mulheres mais fraca, deve-se atribuir a cada natureza as tarefas mais condizentes: às mais fortes, deve-se dar as tarefas mais pesadas; e às mais fracas, as mais leves. É por isso que fiar lã competiria mais às mulheres que aos homens, e, de modo geral, as atividades domésticas; por outro lado, a ginástica competiria mais aos homens que às mulheres e, de modo geral, as atividades externas”. É bem sabido que o mito da inferioridade física da mulher, cultivado há séculos, justificaria a naturalização da atribuição das funções domésticas à mulher. Ora, as Amazonas comprovaram que a inferioridade física não era um dado natural, mas cultural de aprisionamento da mulher no âmbito privado e restrição de seu corpo às atividades consideradas frágeis. Também na modernidade, as negras escravas evidenciavam uma força física igual ou mesmo superior aos negros escravos, como bem atestou Ângela Davis em seu livro *Mulheres, Raça e Classe*¹¹. É evidente que a diferença física é fruto de um condicionamento social de uma dada cultura e não um dado da natureza. O paradoxo, novamente, é expresso nas seguintes palavras do filósofo: “Afinal, todas as tarefas humanas são igualmente comuns (isto é, são comuns aos homens e às mulheres) e nenhuma é necessariamente a especialidade de um deles. No entanto, algumas são mais adaptadas para esta natureza, outras, para aquela - e é por isso que umas são chamadas ‘masculinas’ e outras, ‘femininas’”.

O dogmatismo próprio de uma visão autoritária e arbitrária da natureza ou essência humana procura naturalizar uma diferença social entre gêneros, diferença esta que, obviamente, favorece a opressão dos homens sobre as mulheres. Naturalizar o que não é natural significa fornecer a uma opinião um caráter de imutabilidade e de verdade absoluta. Um ar metafísico que impede o questionamento, a luta pela mudança, e, pior, mascara as intenções políticas desta produção de saber: manter a opressão. Se é natural a diferença entre homens e mulheres e se essa natureza justifica a inferioridade e, portanto, a opressão, então o saber que produz essa naturalização reproduz o poder hegemônico instituído do homem sobre a mulher. Musônio não foi, neste aspecto, diferente da avassaladora maioria dos filósofos (todos homens, evidentemente). E se a filosofia tem como função ensinar as virtudes morais e

justificar a manutenção das diferenças sociais, então nada melhor do que ensinar filosofia às mulheres: elas serão moralmente virtuosas e assimilarão a crença na natureza de gênero, crença essa bem alicerçada em uma concepção metafísica da natureza da mulher. Em suma, a filosofia lhes transformará em mulheres boas moralmente, o que repercutirá positivamente na realização de suas funções sociais e tarefas domésticas, e ainda justificará a crença de que a realização de suas funções é predeterminada por sua suposta natureza física frágil e sua capacidade natural de parir, servir e cuidar dos filhos e do marido.

Por fim, a filosofia tem como função educar moralmente os indivíduos, sejam eles homens ou mulheres, para que eles aprendam do mesmo modo a serem virtuosos. A diferença nas habilidades técnicas, como saber tear ou praticar ginástica, bem como a diferença nas funções sociais, como cuidar da casa ou dos negócios da cidade, não justificaria a diferença na educação moral. Mesmo porque a educação moral está acima da educação técnica e deve ser idêntica para todos. E, em se tornando virtuosos, realizam suas tarefas sociais do melhor modo possível, tarefas essas que diferem por natureza entre homens e mulheres, visto que a natureza do homem difere da natureza da mulher, segundo o filósofo estoico. Em resumo, após argumentar que ambos, homens e mulheres, devem possuir as mesmas virtudes morais, a inferência inicial pôde ser sustentada: ambos devem receber a mesma educação¹², “já que a filosofia é o cultivo da nobreza e nada mais” e não a competência lógica e a esperteza sofisticada, o que afasta o temor dos homens acreditarem que a filosofia tornará as mulheres impertinentes e tagarelas uma vez peritas em argumentos. A filosofia ensina a adquirir virtude moral e não habilidade lógica, que é antes uma técnica de raciocínio que em nada contribui para o bem viver. Os argumentos filosóficos são um método para lidar melhor com a vida prática e não um método de exibição da intelectualidade ou inteligência lógica.

Certamente, defender que a mulher aprenda filosofia seria uma revolução feminista *avant la lettre* se não fosse pelo seu propósito absolutamente machista. Musônio Rufo vai além de seu tempo ao defender o ensino de filosofia para as mulheres, mas também não deixa de ser um homem de seu tempo ao defender a manutenção da opressão das mulheres por meio da educação moral. Assim, não poderíamos chamar sua filosofia de um proto-feminismo ou, como disse Nussbaum (2002, pg. 313), um feminismo incompleto. A alcunha merecida é a de um “feminismo” entre muitas aspas.

ANEXO I

Sobre Musônio Rufo e sua obra

Caio Musônio Rufo, estoico do primeiro século e mestre de Epicteto, era tirreno (etrusco), natural de Volsinii, na Etrúria¹³ e, segundo a *Suda*¹⁴, filho de um romano da classe equestre de nome Capito. Teria sido aluno de Hermógenes de Tarso¹⁵. Segundo as cronologias comumente aceitas¹⁶, nasceu no fim do reinado de Augusto ou no princípio do de Tibério (por volta do ano 30) e viveu até o reinado dos Flavianos (entre os anos 90 e 100)¹⁷.

Suidas menciona suas obras e as cartas supostamente trocadas entre Musônio e Apolônio de Tiana, consideradas espúrias¹⁸. Musônio nada escreveu, mas dois alunos seus incumbiram-se disso: Lúcio (do qual nos chegaram 21 *diatribes*, preservadas por Estobeu¹⁹) e Pólio, cuja obra chegou-nos em fragmentos²⁰.

Grande parte do que resta sobre o pensamento de Musônio foi preservado por Estobeu, eclesiástico do século V, que organizou o material transmitido por Lúcio através de seleções. A edição crítica de Musônio é de autoria de Hense²¹, obra que deve ser complementada por um papiro incluído na edição de Lutz²². Tal edição crítica contém: 21 seleções longas (*Diatribes*), preservadas por Estobeu; 19 ditos, também preservados por Estobeu; 6 ditos nas *Diatribes de Epicteto* de Flávio Arriano; 2 ditos nas *Moralia* de Plutarco; 4 ditos nas *Noites Áticas* de Aulo Gélio; 1 dito em Aélio Aristides. A edição de Lutz acima mencionada é a primeira com tradução para o inglês. A segunda é aquela de Cynthia King²³. Há ainda a edição de Jagu, com tradução em francês²⁴, bem como a de Festugière²⁵. Digna de menção, também, é a tradução, para o espanhol, de Paloma Ortiz²⁶.

ANEXO II

Que as mulheres também devem filosofar (Diatribes III)²⁷

Texto de Musônio Rufo

Tradução de Aldo Dinucci²⁸

[3.1] Quando alguém indagou se também as mulheres devem filosofar, [Musônio] começou a ensinar mais ou menos assim que elas devem filosofar:

“As mulheres receberam <da parte> dos Deuses a mesma razão que os homens, razão que usamos uns com os outros e segundo a qual julgamos, acerca de cada coisa, [3.5] se é boa ou má, e <se> é certa ou errada.

Semelhantemente também o feminino possui os mesmos sentidos que o masculino: visão, audição, olfato e os demais. Semelhantemente também pertencem a cada um as mesmas partes do corpo, e nada em maior número possuem um mais que o outro.

Ainda, o desejo natural pela virtude²⁹ não corre somente nos homens, mas também nas mulheres³⁰. [3.10] Pois elas não menos que os homens são naturalmente dispostas para se satisfazer com ações corretas e justas e rejeitar as contrárias dessas.

Assim sendo, por que, então, caberia aos homens buscar e investigar como viverão corretamente, que é o filosofar, mas às mulheres não?

[3.15] Será que é porque cabe aos homens ser bons, mas às mulheres não?

Investiguemos também cada uma das coisas apropriadas à mulher para se tornar boa. Pois é evidente que cada uma dessas resultaria para ela sobretudo pela filosofia. Por exemplo, é preciso administrar a casa, ser hábil em avaliar as coisas vantajosas para a casa e comandar os criados.

[3.20] Eu digo que essas coisas pertencem sobretudo àquela que filosofa. Já que cada uma dessas coisas é parte da vida, e já que a filosofia não é outra coisa senão ciência sobre a vida, então o filósofo, como dizia Sócrates³¹, segue investigando isto: “que bem e que mal entram em sua casa”³². [3.25] Mas é preciso também que a mulher tenha autocontrole, que também <precisa> estar livre de desejos sexuais ilícitos, estar livre de incontinência quanto

aos demais prazeres, não ser escrava de desejos, nem ser briguenta, nem perdulária, nem coquete.

[3.30] Essas são ações do <humano> com autocontrole. E ainda, além dessas coisas, as seguintes ações: dominar a ira, não ser dominado pela dor, ser superior a toda paixão.

Essas coisas o discurso filosófico promete. Para mim, quem aprende e pratica essas coisas parece tornar-se mais ordenado, seja homem, seja mulher. E então? Sendo as coisas assim, não seria justa a mulher que filosofa? Não seria parceira irrepreensível na vida³³? Não seria boa ajudante da concórdia? [3.35] Não seria cuidadosa guardiã do homem e das crianças? Não seria totalmente livre de ganância e cupidez? E quem, mais que tal filósofa, tornar-se-ia tal de modo absolutamente necessário, já que seria por total necessidade filósofa³⁴ de verdade; julgaria pior ser injusta que sofrer injustiça³⁵, assim como mais vergonhoso; suporia melhor tomar a menor parte que a maior ao partilhar; [3.40] e ainda amar os filhos mais que a própria vida? Sendo ela assim, quem seria uma mulher mais justa que ela?

E certamente também cabe ser mulher mais corajosa a educada que a ignorante, e a filósofa que a sem instrução. Como nem por medo da morte nem por hesitação diante da dor suportar algo vergonhoso, [3.45] nem se curvar a ninguém porque é de nobre estirpe, ou porque é poderoso, ou porque é mais rico, ou porque, por Zeus, é tirano.

Pois é assim por ter praticado ter pensamentos elevados e crer a morte não ser um mal, a vida não ser um bem. Igualmente também não se desviar do trabalho árduo, de modo algum buscar a inatividade³⁶, donde ser plausível que a mesma mulher seja tanto industriosa quanto laboriosa, [3.50] e que alimentaria aqueles que ela gerou com seu próprio seio, serviria o homem com suas próprias mãos, e as coisas que alguns julgam servis, estas ela faria prontamente. [3.55] Então não seria tal mulher uma grande vantagem para o cônjuge, ornamento para os parentes consanguíneos e útil exemplo para os que a conhecem?

Mas, por Zeus, dizem alguns que as mulheres que se acercam dos filósofos são necessariamente arrogantes e, na maior parte das vezes, impudentes, quando, ao abandonarem os cuidados da casa, permanecem em meio aos homens, praticam argumentos, estudam sofismas, analisam silogismos, quando é preciso que permaneçam em casa e fiem a lã.

[3.60] Mas eu não julgaria desse modo as mulheres que filosofam, não mais que os homens que evitam as ações apropriadas para somente se ocupar de argumentos. Eu digo que os quantos que manuseiam argumentos devem manuseá-los em vista das ações. Assim como não há nenhum benefício no discurso médico se não levar à saúde do corpo humano, [3.65] do mesmo modo, se o filósofo tem ou ensina algum argumento, não há nenhum benefício nele se não levar à virtude da alma humana.

Antes de tudo, é preciso investigar o argumento que julgamos que as que filosofam seguem. Se pode torná-las arrogantes o argumento que mostra que o maior bem é o decoro³⁷. Se pode habituar a viver com mais impudência o argumento que indica o caminho para uma maior modéstia. [3.70] Se não ensina a ter autocontrole o argumento que mostra ser mal extremo a licenciosidade. Se não exorta à administração da casa o argumento que estabeleceu que a administração da casa é uma excelência³⁸. O argumento dos filósofos encoraja a mulher a ser industriosa e autossuficiente”³⁹.

Do ‘Se se deve educar as filhas semelhantemente aos filhos’ (Diatribes IV)

Texto de Musônio Rufus

Tradução de L. M. Fontes (IFAL - Piranhas)⁴⁰

[4.1] Certa feita, quando surgiu o debate de se os filhos e as filhas deviam ser educados com a mesma educação, ele disse: “os treinadores de cavalos e os adestradores de cães educam os cavalos e os cães machos junto com as fêmeas, sem fazer diferença alguma. Já as cadelas - ou seja, as fêmeas - são ensinadas a caçar como os machos. [4.5] E se alguém quiser que as éguas cumpram bem as tarefas dos cavalos, verá que as éguas ensinadas não diferem dos machos quanto ao treinamento. Mas será preciso que os homens, mais que as mulheres, tenham algo de excepcional em sua educação e formação, como se não fosse necessário que as mesmas virtudes surgissem igualmente para ambos (homens e mulheres), [4.10] ou como se fosse possível chegarem às mesmas virtudes, não pelos mesmos meios de educação, mas por meios distintos?”⁴¹

Porém, que não são umas as virtudes dos homens e outras as das mulheres, é fácil notar. Por exemplo, o homem deve ser sensato, mas a mulher também deve ser - ou qual seria o valor de um homem ou de uma mulher sem juízo?

Além disso, nenhum dos dois deve conduzir a vida menos justamente que o outro. [4.15] Ora, nem o homem seria um bom cidadão se fosse injusto, nem a mulher administraria bem a casa se não o fizesse de modo justo. Aliás, se fosse injusta, faria mal ao próprio esposo, como dizem de Erifila⁴².

Novamente, é acertado para a mulher ter autocontrole, e é igualmente acertado para o homem. [4.20] As leis, ao menos, punem o cometer adultério na mesma medida em que o ser

tomada em adultério⁴³. Comer demais, beber demais e outros vícios semelhantes - atos de licenciosidade que envergonham enormemente quem está sujeito a eles - mostram que o autocontrole é da maior necessidade para todo ser humano: para as mulheres e para os homens. Afinal, é apenas pelo autocontrole, e de nenhum outro modo, que escapamos da licenciosidade.

[4.25] Talvez alguém dissesse que a virilidade cabe aos homens apenas⁴⁴. Isso não é assim. Pois a mulher também deve ser viril, e a melhor mulher deve estar livre de covardia, de modo a não se submeter à dor ou ao medo. Caso contrário, como exercerá sequer o autocontrole quando alguém - amedrontando ou trazendo dores - for capaz de forçá-la a suportar algo vergonhoso? [4.30] De fato, é preciso que também as mulheres estejam prontas para repelir um ataque, se não querem - por Zeus! - parecer mais covardes do que galinhas ou outras aves fêmeas que, por seus filhotes, lutam contra animais muito maiores. Como, então, as mulheres não precisariam de virilidade? Que elas também têm força devido às armas, a tribo das amazonas o provou, [4.35] por ter, pelas armas, subjugado muitos povos. Tanto que, se falta às outras mulheres algo nesse sentido, a falta de prática, mais do que o não serem naturalmente aptas, [...] ⁴⁵.

[...] ⁴⁶ virtudes do homem e da mulher, é absolutamente necessário que a mesma formação e educação convenha a ambos. [4.40] Pois o cuidado corretamente dedicado a cada animal ou planta é necessário para produzir, em cada um, a virtude adequada a si. Ora, se fosse preciso que o homem e a mulher fossem igualmente capazes de tocar aulo - isto é, se fosse necessário a cada um dos dois para sua subsistência -, nós ensinaríamos ambos a tocar aulo na mesma medida; igualmente, se cada um precisasse tocar cítara⁴⁷. [4.45] Mas se é preciso que ambos sejam bons no que tange a virtude adequada ao ser humano - isto é, se é preciso que sejam igualmente capazes de serem sensatos e de demonstrarem autocontrole; e se não é preciso que um participe menos da virilidade e da justiça que o outro -, não educaremos cada um deles igualmente? Não ensinaremos a ambos - na mesma medida - a arte pela qual um ser humano pode vir a ser bom? Ora, é necessário fazer isso e nada mais!

[4.50] ‘Mas e aí?’ - talvez alguém dissesse - ‘estimas que os homens devem aprender a fiar lã como as mulheres, e que as mulheres devem dedicar-se à ginástica como os homens?’ Eu não julgo assim. Digo que, na espécie humana, sendo a natureza dos homens mais forte e [4.55] a das mulheres mais fraca, deve-se atribuir a cada natureza as tarefas mais condizentes: às mais fortes, deve-se dar as tarefas mais pesadas; e às mais fracas, as mais leves. É por isso que fiar lã competiria mais às mulheres que aos homens, e, de modo geral, as atividades

domésticas; por outro lado, [4.60] a ginástica competiria mais aos homens que às mulheres e, de modo geral, as atividades externas.

Às vezes, porém, quando considerações sobre o corpo, a necessidade ou a oportunidade assim determinarem, alguns homens podem razoavelmente lidar com algumas tarefas mais leves, aquelas consideradas femininas; e as mulheres, por sua vez, podem fazer as mais árduas, aquelas consideradas mais apropriadas aos homens. [4.65] Afinal, todas as tarefas humanas são igualmente comuns (isto é, são comuns aos homens e às mulheres) e nenhuma é necessariamente a especialidade de um deles. No entanto, algumas são mais adaptadas para esta natureza, outras, para aquela - e é por isso que umas são chamadas ‘masculinas’ e outras, ‘femininas’. Porém, quanto àquelas tarefas que conduzem à virtude, seria correto dizer que são adequadas a ambas as naturezas na mesma medida, [4.70] já que afirmamos que as virtudes não são, em nenhum aspecto, mais adequadas a estes do que àqueles.

É por isso que julgo razoável que se deva educar a mulher e o homem igualmente inclusive nas tarefas que conduzem à virtude. Deve-se ensinar, já desde a primeira infância, que isso é bom, e aquilo é ruim do mesmo modo⁴⁸ para ambos; [4.75] e que isso é útil, e aquilo é nocivo; e que isso se deve fazer, mas aquilo, não. É a partir dessas noções que surge a sensatez nos aprendizes, igualmente nas meninas e nos meninos. Nada é mais importante para um que para o outro.

Em seguida, deve-se criar um sentimento de decência frente a tudo que for vergonhoso. Quando essas coisas tiverem ocorrido, necessariamente terão autocontrole tanto o homem quanto a mulher.

[4.80] E quem é educado corretamente - seja quem for, homem ou mulher - deve-se acostumar a suportar a dor; deve-se acostumar a não temer a morte; deve-se acostumar a não desanimar diante de nenhum infortúnio. É por meio dessas coisas que se torna, eventualmente, viril (foi mostrado há pouco que as mulheres também devem ter um quinhão da virilidade).

[4.85] Além disso, evitar a ganância e estimar a igualdade; e, por serem humanos, desejar fazer bem e não desejar fazer mal a um ser humano é a mais bela lição, aquela que torna os aprendizes justos.

Por que seria preciso que sobretudo os homens aprendessem tais coisas? Pois - por Zeus! - se compete às mulheres serem justas, então é preciso que ambos aprendam tais coisas, as mais importantes e grandiosas. [4.90] Afinal, se ele souber, em alguma medida, algo de pouca monta, concernente a algo técnico⁴⁹, e ela não (ou, ao contrário, se ela souber e ele

não), isso ainda não prova que a educação deles seja distinta. Que cada um aprenda coisas distintas apenas no que tange as que não são as mais grandiosas!⁵⁰

Mas se alguém me perguntar qual ciência é encarregada dessa educação, dir-lhe-ei que, assim como nenhum homem seria corretamente educado sem a filosofia, tampouco a mulher seria. [4.95] E não é isto que quero dizer: que é preciso incutir nas mulheres clareza nos argumentos e uma perspicácia excepcional, se também filosofarão as mulheres⁵¹; pois nem bem recomendo isso no caso dos homens. Pelo contrário, digo que as mulheres devem ter honestidade de caráter e nobreza de comportamento, já que a filosofia é o cultivo da nobreza e nada mais”.⁵²

Textos gregos originais das diatribes III e IV de Musônio Rufo⁵³

[3.1] Ἐπεὶ δ' ἐπύθετό τις αὐτοῦ, εἰ καὶ γυναιξὶ φιλοσοφητέον, οὕτω πως ἤρξατο διδάσκειν ὡς φιλοσοφητέον αὐταῖς. Λόγον μὲν, ἔφη, τὸν αὐτὸν εἰλήφασι παρὰ θεῶν αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν, ᾧ τε χρώμεθα πρὸς ἀλλήλους καὶ καθ' ὃν διανοοῦμεθα περὶ [3.5] ἐκάστου πράγματος, <εἰ> ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐστὶ, καὶ καλὸν ἢ αἰσχρὸν. ὁμοίως δὲ καὶ αἰσθήσεις τὰς αὐτὰς ἔχει τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι, ὄραν, ἀκούειν, ὀσφραίνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα. ὁμοίως δὲ καὶ μέρη σώματος τὰ αὐτὰ ὑπάρχει ἐκατέρῳ, καὶ οὐδὲν θατέρῳ πλεόν. ἔτι δὲ ὄρεξις καὶ οἰκείωσις φύσει πρὸς ἀρετὴν οὐ μόνον γίνεται [3.10] τοῖς ἀνδράσιν, ἀλλὰ καὶ γυναιξίν· οὐδὲν γὰρ ἦττον αὐταὶ γε τῶν ἀνδρῶν τοῖς μὲν καλοῖς καὶ δικαίοις ἔργοις ἀρέσκεσθαι πεφύκασι, τὰ δ' ἐναντία τούτων προβάλλεσθαι. τούτων δὲ ταύτη ἐχόντων, διὰ τί ποτ' οὖν τοῖς μὲν ἀνδράσι προσήκοι ἂν ζητεῖν καὶ σκοπεῖν ὅπως βιώσονται καλῶς, ὅπερ τὸ φιλοσοφεῖν ἐστὶ, γυναιξὶ δὲ οὐ; [3.15] πότερον ὅτι ἄνδρας μὲν προσήκει ἀγαθοὺς εἶναι, γυναῖκας δὲ οὐ; σκοπῶμεν δὲ καὶ καθ' ἕνα ἐκαστὸν τῶν προσηκόντων γυναικὶ τῆ ἐσομένη ἀγαθῆ· φανεῖται γὰρ ἀπὸ φιλοσοφίας τούτων ἕκαστον μάλιστ' ἂν αὐτῇ περιγινόμενον. αὐτίκα δεῖ οἰκονομικὴν εἶναι τὴν γυναῖκα καὶ ἐκλογιστικὴν τῶν οἴκῳ συμφερόντων καὶ ἀρχικὴν [3.20] τῶν οἰκετῶν. ταῦτα δ' ἐγὼ φημὶ τῆ φιλοσοφουσίᾳ ὑπάρξαι ἂν μάλιστα· εἴ γε ἕκαστον μὲν τούτων μέρος τοῦ βίου ἐστίν, ἐπιστήμη δὲ περὶ βίον οὐχ ἕτερα τις ἢ φιλοσοφία ἐστὶ, καὶ ὁ φιλόσοφος, ὡσπερ ἔλεγε Σωκράτης, τοῦτο διατελεῖ σκοπῶν, ὅτι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν τ' ἀγαθὸν τε τέτυκται. [3.25] ἀλλὰ δεῖ δὴ καὶ σώφρονα εἶναι τὴν γυναῖκα· οἷαν καθαρεύειν μὲν ἀφροδισίων παρανόμων, καθαρεύειν δὲ τῆς περὶ τὰς ἄλλας ἡδονὰς ἀκρασίας, μὴ δουλεύειν ἐπιθυμίαις, μηδὲ φιλόνεικον εἶναι, μὴ πολυτελεῖν, μὴ καλλωπίστριαν. ταῦτα μὲν ἔργα τῆς σώφρονός ἐστι· καὶ ἔτι πρὸς τούτοις ἐκεῖνα· κρατεῖν μὲν ὀργῆς, μὴ κρατεῖσθαι δ' [3.30] ὑπὸ λύπης, κρεῖττονα δὲ πάθους παντὸς εἶναι. ταῦτα δ' ὁ φιλόσοφος παρεγγυᾷ λόγος· ὁ δὲ μαθῶν

αὐτὰ καὶ ἀσκήσας ἐμοὶ μὲν δοκεῖ γενέσθαι ἂν κοσμιώτατος, εἴτ' ἀνήρ εἴη εἴτε γυνή. τί οὖν; ταῦτα μὲν ταύτη ἔχει· δικαία δ' οὐκ ἂν εἴη γυνή φιλοσοφοῦσα, οὐδ' ἄμεμπτος βίου κοινωνός, οὐδ' ὁμονοίας ἀγαθῆ συνεργός, οὐδ' [3.35] ἀνδρός γε καὶ τέκνων ἐπιμελῆς κηδεμών, οὐδὲ φιλοκερδείας ἢ πλεονεξίας πάντη καθαρὰ; καὶ τίς ἂν μᾶλλον τῆς φιλοσόφου τοιαύτη γένοιτο ἢν γε ἀνάγκη πᾶσα, εἴπερ εἴη τῷ ὄντι φιλόσοφος, τὸ μὲν ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι χεῖρον νομίζουσιν, ὅσῳπερ αἰσχίον, τὸ δὲ ἐλαττοῦσθαι τοῦ πλεονεκτεῖν κρεῖττον ὑπολαμβάνουσιν, ἔτι δὲ καὶ [3.40] τέκνα μᾶλλον ἀγαπᾶν ἢ τὸ ζῆν; τῆς δ' ἐχούσης οὕτω τίς ἂν εἴη γυνή δικαιότερα; καὶ μὴν καὶ ἀνδρειότεραν εἶναι προσήκει γυναῖκα τῆς ἀπαιδεύτου τὴν πεπαιδευμένην καὶ τὴν φιλόσοφον τῆς ἰδιώτιδος· ὥς μήτε θανάτου φόβῳ μήτε ὄκνῳ τῷ πρὸς πόνον ὑπομείναι τι αἰσχρόν, μηδ' ὑποπτῆξαι μηδενὶ ὅτι εὐγενῆς ἢ ὅτι [3.45] δυνατὸς ἢ ὅτι πλούσιος ἢ καὶ νῆ Δία ὅτι τύραννος. ὑπάρχει γὰρ αὐτῇ μεμελετηκέναι μέγα φρονεῖν, καὶ τὸν μὲν θάνατον ἠγεῖσθαι μὴ κακόν, τὴν δὲ ζωὴν μὴ ἀγαθόν· ὡσαύτως δὲ καὶ τὸν μὲν πόνον μὴ ἐκτρέπεσθαι, τὴν δὲ ἀπονίαν μὴ διώκειν ἐξ ἅπαντος. ὅθεν εἰκὸς εἶναι τὴν γυναῖκα ταύτην καὶ αὐτουργικὴν καὶ κακόπαθον, οἷαν [3.50] ἃ μὲν ἂν τέκη τρέφουσιν μαστῶ τῷ ἑαυτῆς, τῷ δὲ ἀνδρὶ ὑπηρετεῖν χερσὶ ταῖς ἑαυτῆς· ἃ δὲ δουρικᾶ νομίζουσιν ἔνιοι, ταῦτα ἀόκνως ποιεῖν. ἄρ' οὐκ ἂν ἢ τοιαύτη γυνή μέγα μὲν ὄφελος εἴη τῷ γεγαμηκότῳ, κόσμος δὲ τοῖς προσήκουσι γένει, παράδειγμα δὲ χρηστὸν ταῖς ἐπισταμέναις αὐτήν; ἀλλὰ νῆ Δία, φασὶ τινες, ὅτι αὐθάδεις [3.55] ὡς ἐπὶ πολὺ καὶ θρασείας εἶναι ἀνάγκη τὰς προσιούσας τοῖς φιλοσόφοις γυναῖκας, ὅταν ἀφέμεναι τοῦ οἰκουρεῖν ἐν μέσοις ἀναστρέφονται τοῖς ἀνδράσι καὶ μελετῶσι λόγους καὶ σοφίζονται καὶ ἀναλύουσι συλλογισμούς, δέον οἴκοι καθημένας ταλασιουργεῖν. ἐγὼ δὲ οὐχ ὅπως τὰς γυναῖκας τὰς φιλοσοφούσας ἀλλ' οὐδὲ τοὺς [3.60] ἀνδρας ἀξιόσαιμ' ἂν ἀφεμένους τῶν προσηκόντων ἔργων εἶναι περὶ λόγους μόνον· ἀλλὰ καὶ ὅσους μεταχειρίζονται λόγους, τῶν ἔργων φημί δεῖν ἔνεκα μεταχειρίζεσθαι αὐτούς. ὥσπερ γὰρ ἰατρικοῦ λόγου ὄφελος οὐδὲν, ἐὰν μὴ πρὸς ὑγίειαν φέρῃ σώματος ἀνθρωπίνου, οὕτως οὐδ' εἴ τινα φιλόσοφος ἔχει ἢ διδάσκει λόγον, οὐδὲν [3.65] ὄφελος αὐτοῦ, ἐὰν μὴ φέρῃ πρὸς ἀρετὴν ψυχῆς ἀνθρωπίνης. πρὸ παντὸς δὲ σκοπεῖν τὸν λόγον χρή, ὃ ἔπεςθαι τὰς φιλοσοφούσας ἀξιούμεν, εἰ δύναται θρασείας ποιεῖν ὁ τὴν αἰδῶ μέγιστον ἀποφαίνων ἀγαθόν· εἰ ζῆν ἰταμώτερον ἐθίζει ὁ καταστολὴν πλείστην ὑφηγούμενος· εἰ μὴ διδάσκει σωφρονεῖν ὁ κακὸν ἀποδεικνύς [3.70] ἔσχατον τὴν ἀκολασίαν· εἰ μὴ προτρέπει οἰκονομεῖν ὁ παριστάς ἀρετὴν εἶναι τὴν οἰκονομικὴν. καὶ στέργειν δὲ [...] καὶ αὐτουργεῖν ὁ τῶν φιλοσόφων λόγος παρακαλεῖ τὴν γυναῖκα.

[4.1] Λόγου δὲ ποτέ τινος ἐμπεσόντος, εἰ τὴν αὐτὴν παιδείαν παιδευτέον τοὺς υἱέας καὶ τὰς θυγατέρας, ἵππους μὲν, ἔφη, καὶ κύνες ὁμοῦ οὐδὲν διαφερόντως παιδεύουσιν οἳ τε ἵππικοὶ καὶ οἳ κυνηγετικοὶ τοὺς ἄρρενας τῶν θηλειῶν· ἀλλ' αἳ τε κύνες αἰ θήλειαι

παραπλησίως [4.5] τοῖς ἄρρεσι διδάσκονται θηρᾶν· ἵππους τε θηλείας ἂν τις θέλη τὰ ἵππων ἔργα ἀποτελεῖν καλῶς, οὐ διάφορον τῶν ἀρρένων διδασκαλίαν διδασκομένης ἰδεῖν ἔστιν· ἀνθρώπους δὲ τοὺς ἄρρενας ἐξαίρετόν τι ἄρα δεήσει ἔχειν ἐν τῇ παιδείᾳ καὶ τροφῇ παρὰ τὰς θηλείας, ὥσπερ οὐχὶ τὰς αὐτὰς παραγίνεσθαι δέον ἀρετὰς ἀμφοῖν [4.10] ὁμοίως ἀνδρὶ καὶ γυναικί, ἢ ἐπὶ τὰς αὐτὰς ἀρετὰς μὴ διὰ τῶν αὐτῶν παιδευμάτων ἀλλὰ δι' ἐτέρων οἷόν τε ὄν ἐλθεῖν. ὅτι δὲ οὐκ ἄλλαι ἀρεταὶ ἀνδρός, ἄλλαι δὲ γυναικός, ῥάδιον μαθεῖν. αὐτίκα, φρονεῖν δεῖ μὲν τὸν ἄνδρα, δεῖ δὲ καὶ τὴν γυναῖκα· ἢ τί ὄφελος εἴη ἂν ἄφρονος ἀνδρός ἢ γυναικός; εἶτα <δεῖ> δικαίως βιοῦν [4.15] οὐδέτερον ἤττον θατέρου· ἀλλ' ὅ τε ἀνὴρ οὐκ ἂν εἴη πολίτης ἀγαθὸς ἄδικος ὢν, ἢ τε γυνὴ οὐκ ἂν οἰκονομοίη χρηστῶς, εἰ μὴ δικαίως· ἀλλ' ἄδικος οὐσα περὶ αὐτὸν ἀδικήσει τὸν ἄνδρα, ὥσπερ τὴν Ἐριφύλην φασί. σωφρονεῖν μὲν αὖ καλὸν τὴν γυναῖκα, καλὸν δ' ὁμοίως καὶ τὸν ἄνδρα· τὸ γοῦν μοιχεύειν τῷ μοιχεύεσθαι ἐπ' ἴσης [4.20] κολάζουσιν οἱ νόμοι. καὶ λιχνεῖται καὶ οἰνοφλυγία καὶ ἄλλα παραπλήσια κακά, ἀκολαστήματα ὄντα καὶ καταισχύνοντα μεγάλως τοὺς ἐνεχομένους αὐτοῖς, ἀποφαίνει τὴν σωφροσύνην ἀναγκαιοτάτην οὐσαν ἀνθρώπῳ παντί, τῷ τε θήλει καὶ τῷ ἄρρενι· διὰ γὰρ σωφροσύνης μόνης ἐκφεύγομεν ἀκολασίαν, ἄλλως δ' οὐδαμῶς. [4.25] τὴν ἀνδρείαν φαίη τις ἂν ἴσως μόνοις προσήκειν τοῖς ἀνδράσιν. ἔχει δὲ οὐδὲ τοῦτο ταύτη. δεῖ γὰρ ἀνδρίζεσθαι καὶ τὴν γυναῖκα <καὶ> καθαρεῦειν δειλιάς τὴν γε ἀρίστην, ὡς μήθ' ὑπὸ πόνου μήθ' ὑπὸ φόβου κάμπεσθαι· εἰ δὲ μή, πῶς ἔτι σωφρονήσει, ἐάν τις ἢ φοβῶν ἢ προσάγων πόνους βιάσασθαι δύνηται αὐτὴν [4.30] ὑπομεῖναι <τι> τῶν αἰσχυρῶν; δεῖ δὲ δὴ καὶ ἀμυντικῶς ἔχειν τὰς γυναῖκας, εἰ μὴ νῆ Δία φαίνεσθαι μέλλουσι κακίους ἀλεκτοριδῶν καὶ ἄλλων ὀρνίθων θηλειῶν, αἱ πολὺ μείζουσι ζῴους ἑαυτῶν ὑπὲρ τῶν νεοττῶν διαμάχονται. πῶς οὖν οὐκ ἂν ἀνδρείας αἱ γυναῖκες δέοιντο; ὅτι δὲ καὶ ἀλκῆς τῆς δι' ὄπλων μέτεστιν αὐταῖς, ἐδήλωσε [4.35] τὸ Ἀμαζόνων γένος ἔθνη πολλὰ δι' ὄπλων καταστρεψάμενον· ὥστ' εἴ τι ἐνδεῖ πρὸς τοῦτο ταῖς ἄλλαις γυναιξίν, ἀνασκησία μᾶλλον ἢ τὸ μὴ πεφυκέναι <πρὸς ἀνδρείαν αἰτία ἂν εἴη. εἰ μὲν οὖν τὰς αὐτὰς εἶναι πέφυκεν> ἀρετὰς ἀνδρός καὶ γυναικός, ἀνάγκη πᾶσα καὶ τροφήν καὶ παιδείαν τὴν αὐτὴν προσήκειν ἀμφοῖν. παντὶ γὰρ [4.40] δὴ ζῳῷ καὶ φυτῷ τὴν ἐπιμέλειαν τὴν προσαγομένην ὀρθῶς ἐμποιεῖν χρὴ τὴν ἐκείνῳ προσήκουσαν ἀρετὴν. ἢ εἰ μὲν ἔδει αὐλεῖν δύνασθαι παραπλησίως ἄνδρα καὶ γυναῖκα, καὶ εἰ τοῦθ' ἑκατέρῳ αὐτοῖν ἀναγκαῖον ἦν πρὸς τὸν βίον, ἀμφοτέρους ἂν ἐπ' ἴσον τὴν αὐλητικὴν τέχνην ἐξεδιδάσκομεν, καὶ εἰ κιθαρίζειν ἔδει ἑκάτερον· [4.45] ἀμφοτέρους δὲ εἰ δεῖ γενέσθαι ἀγαθοὺς τὴν ἀνθρώπῳ προσήκουσαν ἀρετὴν καὶ φρονεῖν ὁμοίως δύνασθαι καὶ σωφρονεῖν καὶ ἀνδρείας μετέχειν καὶ δικαιοσύνης μηδὲν ἤττον θατέρου θάτερον, οὐκ ἄρ' ὁμοίως ἑκάτερον παιδεύσομεν οὐδὲ τὴν τέχνην, ἀφ' ἧς γένοιτ' ἂν ἄνθρωπος ἀγαθός, ἐπ' ἴσον ἀμφοτέρους διδάξομεν; ἀλλὰ χρὴ οὕτω ποιεῖν [4.50] καὶ οὐχ ἑτέρως. ‘τί οὖν; καὶ ταλασίαν’ φησί τις ἴσως ‘ἀξιοῖς σὺ παραπλησίως ἐκμανθάνειν ταῖς γυναιξίν τοὺς ἄνδρας καὶ

γυμναστικὴν μετέρχεσθαι τοῖς ἀνδράσιν ὁμοίως τὰς γυναῖκας; τοῦτο μὲν οὐκέτι ἀξιώσω ἐγὼ φημί δὲ ὅτι οὕσης ἐν τῷ γένει <τῷ> ἀνθρωπίνῳ τῆς μὲν ἰσχυροτέρας φύσεως τῆς τῶν ἀρρένων, τῆς δ' [4.55] ἀσθενεστέρας τῆς τῶν θηλειῶν, ἑκατέρᾳ φύσει τῶν ἔργων ἀπονεμητέον τὰ προσφορώτατα, καὶ τὰ μὲν βαρύτερα τοῖς ἰσχυροτέροις ἀποδοτέον, τὰ δὲ ἐλαφρότερα τοῖς ἀσθενεστέροις· διὰ τοῦτο ταλασία μὲν ταῖς γυναιξὶ μᾶλλον πρόποι ἂν ἤπερ ἀνδράσιν, ὥσπερ <καὶ> οἰκουρία· γυμναστικὴ δὲ ἀνδράσι μᾶλλον ἢ γυναιξίν, ὥσπερ καὶ [4.60] θυραυλία· ἐνίοτε μέντοι καὶ ἄνδρες τινὲς τῶν ἐλαφροτέρων ἔργων ἔνια καὶ δοκούντων γυναικείων μεταχειρίζονται ἂν εἰκότως, καὶ γυναῖκες αὖ τῶν σκληροτέρων καὶ δοκούντων μᾶλλον προσήκειν ἀνδράσιν ἐργάζονται ἂν, ὅταν ἢ τὰ τοῦ σώματος οὕτως ὑψηγῆται ἢ τὰ τῆς χρείας ἢ τὰ τοῦ καιροῦ. πάντα μὲν γὰρ ἴσως ἐν κοινῷ [4.65] κεῖται τὰ ἀνθρώπεια ἔργα καὶ ἔστι κοινὰ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, καὶ οὐδὲν ἀποτακτὸν ἐξ ἀνάγκης τῷ ἑτέρῳ· ἔνια δὲ δὴ ἐπιτηδειότερα τὰ μὲν τῆδε τῆ φύσει, τὰ δὲ τῆδε· δι' ὃ τὰ μὲν ἀνδρεῖα καλεῖται, τὰ δὲ γυναικεῖα· ὅσα μέντοι τὴν ἀναφορὰν ἔχει εἰς ἀρετὴν, ταῦτα φαίη τις ἂν ὀρθῶς ἐπ' ἴσον ἑκατέρᾳ προσήκειν φύσει, εἴ γε καὶ [4.70] τὰς ἀρετὰς προσήκειν φασὲν οὐδὲν τοῖς ἑτέροις μᾶλλον ἢ τοῖς ἑτέροις. ὅθεν εἰκότως οἶμαι καὶ παιδευτέον ὅσα πρὸς ἀρετὴν παραπλησίως τό τε θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν· καὶ ἀρξαμένους ἀπὸ νηπίων εὐθύς διδασκτέον, ὅτι τοῦτο μὲν ἀγαθόν, τοῦτο δὲ κακὸν καὶ ταῦτόν ἀμφοῖν, καὶ τοῦτο μὲν ὠφέλιμον, τοῦτο δὲ βλαβερόν, καὶ τότε μὲν [4.75] πρακτέον, τότε δὲ οὐ· ἐξ ὧν περιγίνεται φρόνησις τοῖς μανθάνουσιν ὁμοίως κόραις καὶ κόροις, καὶ οὐδὲν διαφορώτερον τοῖς ἑτέροις· εἴτα δὲ ἐμποητέον αἰδῶ πρὸς ἅπαν αἰσχρόν· ὧν ἐγγενομένων ἀνάγκη σώφρονας εἶναι καὶ ἄνδρα καὶ γυναῖκα. καὶ μὴν τὸν παιδευόμενον ὀρθῶς, ὅστις ἂν ἦ, εἴτε ἄρρην εἴτε θήλειαν, ἐθιστέον [4.80] μὲν ἀνέχεσθαι πόνου, ἐθιστέον δὲ μὴ φοβεῖσθαι θάνατον, ἐθιστέον δὲ μὴ ταπεινοῦσθαι πρὸς συμφορὰν μηδεμίαν· δι' ὧν ἂν τις εἴη ἀνδρεῖος. ἀνδρείας δὲ μικρῷ πρότερον ἐδείχθη δεῖν μετεῖναι καὶ γυναιξίν. ἔτι τοίνυν πλεονεξίαν μὲν φεύγειν, ἰσότητά δὲ τιμᾶν, καὶ εὖ ποιεῖν μὲν θέλειν, κακοποιεῖν δὲ μὴ θέλειν ἄνθρωπον ὄντα [4.85] ἀνθρώπους, ἔστι μὲν δίδαγμα κάλλιστον καὶ δικαίους ἐπιτελεῖ τοὺς μανθάνοντας· τί δὲ μᾶλλον ἄνδρα μεμαθηκέναι χρὴ ταῦτα; εἰ γὰρ νῆ Δία πρέπει δικαίας εἶναι γυναῖκας, καὶ ταῦτὰ δεῖ μεμαθηκέναι ἄμφω τὰ γε κυριώτατα καὶ μέγιστα. εἰ γὰρ τί που καὶ μικρὸν ὁ μὲν εἴσεται, ἢ δὲ οὐ, ἢ ἀνάπαλιν ἢ μὲν εἴσεται, ὁ δὲ οὐ, τεχνίτου [4.90] τινὸς ἐχόμενον, οὕτω τοῦτο διάφορον ἀποφαίνει τὴν ἑκατέρου παιδείαν· μόνον περὶ μηδενὸς τῶν μεγίστων ἕτερος ἕτερα μεμαθηκέτω, ἀλλὰ ταῦτά. ἂν δὲ τις ἐρωτᾷ με, τίς ἐπιστήμη τῆς παιδείας ταύτης ἐπιστατεῖ, λέξω πρὸς αὐτὸν ὅτι φιλοσοφίας ἄνευ ὥσπερ ἀνὴρ οὐκ ἂν οὐδεὶς, οὕτως οὐδ' ἂν γυνὴ παιδευθεῖ ὀρθῶς. καὶ οὐ [4.95] τοῦτο βούλομαι λέγειν, ὅτι τρανότητά περὶ λόγους καὶ δεινότητά τινα περιττὴν χρὴ προσεῖναι ταῖς γυναιξίν, εἴπερ φιλοσοφήσουσιν ὡς γυναῖκες· οὐδὲ γὰρ ἐπ' ἀνδρῶν ἐγὼ πάνυ τι τοῦτο ἐπαινῶ· ἀλλ' ὅτι ἥθους χρηστότητα καὶ

καλοκάγαθίαν τρόπου κτητέον ταῖς γυναῖξιν· ἐπειδὴ καὶ φιλοσοφία καλοκάγαθίας ἐστὶν ἐπιτήδευσις [4.100] καὶ οὐδὲν ἕτερον.

Notas

¹ Professora Adjunta III de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, Brasil. E-mail: juortegosa.aggio@gmail.com

² Para mais informações, ver ANEXO I: Sobre Musônio Rufo e sua obra.

³ Ver Nussbaum, 2002, pg. 284.

⁴ Segundo Nussbaum (2002, pg. 286), Musônio é devedor de ideias da *República* de Platão e, possivelmente, da *República* de Zenão. Há obras estoicas que defendem o mesmo que Musônio, ou seja, que as mulheres possuem as mesmas qualidades morais que os homens (Cleantes: *Sobre o fato de que as mesmas virtudes pertencem ao homem e à mulher* (D.L. 7.175); e uma obra de Crisipo, que defende o mesmo (Filodemo, *De Fato*, col. V. 8-11)).

⁵ Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (2010).

⁶ Nussbaum, 2002, pg. 303.

⁷ Ver tradução no ANEXO II.

⁸ Butler, J., 2016, pg. 198 e ss.

⁹ O termo grego não tem forma feminina.

¹⁰ Ver tradução no ANEXO II.

¹¹ Exponho apenas um dos relatos de uma negra escrava, Sojourner Truth, contido em seu livro: “Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia comida – e aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher?” (DAVIS, 2016, pg. 71).

¹² Mesmo no que se refere à educação moral, Musônio, na diatribe *Do intercurso sexual*, defende que ambos, homens e mulheres, devem se envergonhar de fraquejarem diante dos apetites sexuais. Em verdade, os homens deveriam se envergonhar ainda mais, uma vez que eles são superiores às mulheres e, portanto, mais capazes de disciplinar seu apetites, pois eles são mais fortes no julgamento e são comandantes e não comandados, como as mulheres.

¹³ SUIDAS, *Suda*, M, 1305. Etrúria, chamada comumente de *Tyrrhenia* nos textos gregos e latinos: situava-se na região central da Itália, cobrindo parcialmente as áreas das atuais províncias italianas de Toscana, Lácio, Emília Romana e Úmbria.

¹⁴ SUIDAS, *Suda*, M, 1305.

¹⁵ SUIDAS, *Suda*, E, 3046.

¹⁶ Cf. KING, 2011, p. 13.

¹⁷ Para uma biografia de Musônio, cf. nosso artigo: DINUCCI, A. Apresentação e Tradução dos Fragmentos Menores de Caio Musônio Rufo. IN: *Trans/Form/Ação* (UNESP. Marília. Impreso), v. 35, p. 267, 2012.

¹⁸ FILOSTRATO, *Vida de Apolônio de Tiana*, iv, 46.

¹⁹ ESTOBEU, *Florilégio*, xxix, 78; lvi, 18.

²⁰ Por exemplo: AULO GÉLIO, v. 1; ix.2; xvi.1.

²¹ HENSE. *Musonii Rufi Reliquiae*. Leipzig 1905. Outros trabalhos importantes e recentes que tratam de Musônio são: LAURENTI. Musonio, maestro di Epitteto. In: *ANRW* 2.36.3, 1989, p. 2105-2146; FRANCIS, J. A. *Subversive virtue: asceticism and authority in the second-century pagan world*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press. 1995, p. 11-16.

²² LUTZ, C. *Musonius Rufus: The Roman Socrates*. In: *Yale Classical Studies, Volume X*. A. R. Bellinger (Ed.). Yale: Yale University Press, 1947.

- ²³ KING, C. *Musonius Rufus: Lectures and Sayings*. William B. Irvine (ed.). Seattle: CreateSpace, 2011.
- ²⁴ JAGÚ, A. *Musonius Rufus. Entretiens et Fragments. Introduction, Traduction et Commentaire*. IN: Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Kleine Reihe, Band I, Olms, 1979.
- ²⁵ FESTUGIÈRE, A. J. *Télès et Musonius: Predications*. Paris: Vrin, 1978.
- ²⁶ ORTIZ, P. *Tabla de Ceres, dissertationes, fragmentos menores, manual, fragmentos*. Madrid: Gredos: 1995.
- ²⁷ Esta diatribe se encontra em Estobeu 2.31.123. Cf. Lactânio *Inst. Div.* III 25. Clemens Al. *Strom.* IV 8.
- ²⁸ Tradução baseada no texto de Hense. Divergências serão notadas (exceto as de pontuação, se cosméticas).
- ²⁹ Literalmente: o desejo e a apropriação por natureza para a virtude. Quanto à doutrina estoica da apropriação (*oikeiosis*), ver A. Dinucci, *Koinonia cósmica e antropológica em Epicteto* (2016). Referência completa do artigo?
- ³⁰ Cf. Arriano, *As diatribes de Epicteto*, 4.1.63; Sêneca, *Consolação a Mária*, 16.
- ³¹ Diógenes Laércio, *Vida e Opiniões dos Filósofos Ilustres*, II 21. Cf. Sexto Empírico, *Contra os Professores*, XI 74.
- ³² Homero, *Odisseia*, IV.382.
- ³³ Cf. Clemente de Alexandria, *Protréptico*, VI 61.
- ³⁴ O termo grego não tem forma feminina.
- ³⁵ Platão, *Górgias*, 509 c; Sêneca, *Cartas*, 95 52; Musônio, *Diatribes* 4 (ver abaixo).
- ³⁶ *Ponos* (trabalho árduo / *aponia* (inatividade) poderiam ser traduzidos como “dor” / “ausência de dor”.
- ³⁷ *Aidos*.
- ³⁸ Cf. Platão, *Mênon*, 73 a-b.
- ³⁹ Há uma lacuna no texto aqui, que, porém, não impede de captar o sentido da frase.
- ⁴⁰ Tradução baseada no texto de Hense. Divergências serão notadas (exceto as de pontuação, se cosméticas).
- ⁴¹ Pontuação com interrogação. Hense usa o ponto final.
- ⁴² Erifila teria aceitado de Polinices o colar de Harmonia como suborno para convencer seu marido, Anfiarau, a ir à guerra contra Tebas. Cf. Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca* 3.6.2; Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica* IV.65.5-6; Pausânias, *Descrição da Grécia* 9.41.2. Cp. Arriano, *As diatribes de Epicteto* II, 22.32-33.
- ⁴³ Isto é, o adultério masculino (“o cometer adultério”) e o feminino (“o ser tomada em adultério”) são punidos igualmente.
- ⁴⁴ Minha tradução talvez obscureça o fato de que as virtudes que Musônio discute são as quatro virtudes cardinais: φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη e ἀνδρεία. Em latim, essas virtudes foram conhecidas como *prudentia*, *iustitia*, *temperantia* e *fortitudo*, o que certamente influenciou traduções modernas para línguas latinas (e mesmo não latinas). Ou seja, uma tradução mais conservadora talvez optasse por ‘prudência’, ‘justiça’, ‘temperança’ e ‘coragem’. Dessa lista, mantive apenas ‘justiça’. No caso de ἀνδρεία (e cognatos), preferi ‘virilidade’ (e cognatos) porque a ideia de que a ἀνδρεία é uma virtude exclusivamente masculina parece ganhar suporte da conexão entre ἀνδρεία e ἀνὴρ (‘homem’). Foi para manter essa conexão em nossa língua, que optei por ‘virilidade’, por sua conexão com *vir* (‘homem’, em latim) e pela leve estranheza que pode causar falarmos ‘mulheres viris’; a mesma estranheza não estaria presente se traduzisse ‘mulheres corajosas’. (Outra opção, mais *recherché*, seria ‘varonilidade’.) Preferi ‘autocontrole’ à ‘temperança’ porque aquele me parece mais atual; imagino que pessoas com inclinações distintas se valeriam do mesmo motivo para preferir ‘temperança’. Já φρόνησις é, de fato, de tradução problemática; creio ser justo falar que é consenso que ‘prudência’ - considerando o que o vocábulo veio a significar em línguas modernas - não é uma tradução adequada do termo grego. A dificuldade, porém, é encontrar um termo que seja; ‘sabedoria prática’, ‘razão prática’ foram propostas em certos contextos. Aqui, optei por ‘sensatez’, especialmente tendo em vista seu oposto, que parece mais claramente ser a falta de juízo.

⁴⁵ Há uma lacuna no texto aqui. A ideia suprimida parece ser a de que a falta de prática é a explicação ou causa de as mulheres, em geral, não serem viris.

⁴⁶ A lacuna anteriormente apontada continua. É fácil imaginar o que teria sido dito: “como são as mesmas as virtudes do homem e da mulher, é necessário...”.

⁴⁷ Tentei fazer sentido do texto como nos chegou, mas Hense marca outra lacuna aqui. O texto provavelmente seria “e, se cada um precisasse tocar cítara, ensinaríamos cítara para ambos na mesma medida” ou algo assim.

⁴⁸ Lendo κατὰ ταῦτόν, uma das conjeturas de Hense em seu aparato crítico, em vez de † κακὸν ταῦτόν, o texto que ele decide imprimir.

⁴⁹ Lendo τεχνικοῦ com Eldike, em vez de τεχνίτου com Hense.

⁵⁰ O texto de Hense aqui me parece impossível: οὐπω τοῦτο διάφορον ἀποφαίνει τὴν ἐκάτερου παιδείαν· μόνον περὶ μηδενὸς τῶν μεγίστων ἕτερος ἕτερα μεμαθηκέτω, ἀλλὰ ταῦτά. ἂν δὲ τις ἐρωτᾷ με. O sentido pretendido, presumo, é: “que cada um aprenda coisas distintas apenas sobre as coisas que não importam, mas as mesmas coisas <sobre as que importam>”. O problema é justamente que a expressão em cunhas não está no texto e subentendê-la me parece forçado. Uma solução, então, seria postular uma lacuna aqui. Outra solução seria repontuar a frase e ler ταῦτα com os manuscritos, assim: οὐπω τοῦτο διάφορον ἀποφαίνει τὴν ἐκάτερου παιδείαν· μόνον περὶ μηδενὸς τῶν μεγίστων ἕτερος ἕτερα μεμαθηκέτω. ἀλλὰ ταῦτα ἂν δὲ τις ἐρωτᾷ με. É essa opção que sigo na minha tradução.

⁵¹ Lendo καὶ γυναῖκες com os manuscritos, em vez da emenda desnecessária de Hense, ὡς γυναῖκες (“como esposas”?).

⁵² Agradeço a Aldo Dinucci, pela leitura cuidadosa e pelas valiosas sugestões.

⁵³ Texto editado por O. Hense, em *C. Musonius Rufus Reliquiae*; Teubner, 1905.

Referências bibliográficas

AULO GÉLIO. *Attic Nights*. Volumes I, II, III. Trad. J. C. Rolfe. Harvard: Loeb Classical Library, 1927.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão de identidade*, ed. Coleção Brasileira, Rio de Janeiro, 2016.

DAVIS, A. *Mulheres, Raça e Classe*, ed. Boitempo, São Paulo, 2016.

DINUCCI, A. *Introdução ao Manual de Epicteto*. 3 ed. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.

DINUCCI, A. Apresentação e Tradução dos Fragmentos Menores de Caio Musônio Rufo. IN: *Trans/Form/Ação* (UNESP. Marília. Impresso), 2012, v. 35, p. 267- 284.

DION CÁSSIO. *Roman History*. Trad. Cary; Foster. Harvard: Loeb Classical Library, 1914-1927.

EPICTETO. *The Discourses as reported by Arrian (Books I, II, III & IV); Fragments; Encheiridion*. Trad. W. A. Oldfather. Cambridge: Loeb, 2000.

EPICTETO. *O Encheiridion de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.

EPICTETO. *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2008.

ESTOBEU. *Florilegium*, vol I e II. Augustus Meineke (ed.). Lipsiae: Taubner, 1855.

FESTUGIÈRE, A. J. *Télès et Musonius: predications*. Paris: Vrin, 1978.

FEITOSA, L. e RAGO, M. Somos tão antigos quanto modernos? Sexualidade e gênero na antiguidade e na modernidade. In RAGO, Margareth L; FUNARI, Pedro Paulo A. (Org.). *Subjetividades Antigas e Modernas*. São Paulo: Annablume, 2008, pg. 107-120.

FILOSTRATO. *Apollonius of Tiana*, Volumes I, II, III. Trad. C. P. Jones. Harvard: Loeb Classical Library, 2005-2006.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade*, vol. 3: O cuidado de si. Ed. Graal, Rio de Janeiro, (9º edição) 2007.

FRANCIS, J. A. *Subversive virtue: asceticism and authority in the second-century pagan world*. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1995.

HENSE. *Musonii Rufi Reliquiae*. Leipzig 1905.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

JAGU, A. Musonius Rufus. Entretiens et Fragments. Introduction, Traduction et Commentaire. IN: *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Kleine Reine*, Band I, Olms, 1979.

KING, C. *Musonius Rufus: Lectures and Sayings*. William B. Irvine (ed.). Seattle: CreateSpace, 2011.

LAURENTI. Musonio, maestro di Epitteto. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.36.3, 1989, p. 2105-2146.

LUTZ, C. Musonius Rufus: The Roman Socrates. IN: *Yale Classical Studies*, Volume X. A. R. Bellinger (ed.). Yale: Yale University Press, 1947.

MANNING, C. E. Seneca and the Stoics on the Equality of the Sexes, in *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 26, Fasc. 2 (1973), pp. 170-177.

MUSONIUS RUFUS, Lecture III, translated by Cora E. Lutz, and available at: https://sites.google.com/site/thestoiclife/the_teachers/musonius-rufus/lectures/03 e https://sites.google.com/site/thestoiclife/the_teachers/musonius-rufus/lectures/04, acessados em 01 de outubro de 2017.

NUSSBAUM, M. e SHIVOLA, J. (org.), *The Sleep of Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

NUSSBAUM, M. The incomplete feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic, and Roman. In NUSSBAUM, M. e SHIVOLA, J. (org.), *The Sleep of Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 2002, pg. 283-325.

ORTIZ, P. *Tabla de Cebes. Dissertationes de Musônio. Fragmentos menores; Manual de Epicteto. Fragmentos*. Madri: Gredos, 1995.

PLANUDES, M. The Greek Anthology, books VII-VIII. Trad. W. R. Paton. Cambridge: Loeb, 2000.

_____. The Greek Anthology, books XIII-XVI. Trad. W. R. Paton. Cambridge: Loeb, 1995.

PLÍNIO, O JOVEM. *Letters*, Volumes I, II. Trad. B. Radice. Harvard: Loeb Classical Library, 1969.

PLUTARCO. *On the Control of Anger*. Trad. W. C. Helmbold. Harvard: Loeb Classical Library, 1939.

QUINTILIANO. *The Orator's Education*, Volumes I, II, III, IV, V. Trad. D. A. Russel. Harvard: Loeb Classical Library, 2002.

SCHENKL H. Die Epiktetischen Fragmente. In: *Sitzungsberichte der philos. – hist. Calsse der K. Akad. der Wiss. Viena*, 115 (1888), 443-546.

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

SUIDAS. *Suidae lexicon*. Ada Adler (ed.). Leipzig: 1928-1938.

TÁCITO. *Annals, Volumes I, II*. Trad. Jackson John. Harvard: Loeb Classical Library, 1937.

TÁCITO. *Histories*. Volumes I, II. Trad. Clifford, M; J. Jackson. Harvard: Loeb Classical Library, 1925-1931.

Recebido em: 15/02/2018
Aprovado em: 09/11/2018